

Officiorum genera duo, rationes tripertitae

Remarques sur SVF III 514 (= Fronton, De eloquentia II, 4-5)

Gabriele Flamigni



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/6239>

DOI : 10.4000/philosant.6239

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2022

Pagination : 181-210

ISBN : 978-2-7116-3095-6

ISSN : 1634-4561

Ce document vous est offert par Ecole Normale Supérieure Paris



Référence électronique

Gabriele Flamigni, « *Officiorum genera duo, rationes tripertitae* », *Philosophie antique* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 30 novembre 2023, consulté le 19 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/6239> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.6239>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

OFFICIORUM GENERA DUO, RATIONES TRIPERTITAE

Remarques sur SVF III 514 (= Fronton, *De eloquentia* II, 4-5)

Gabriele FLAMIGNI

Sorbonne Université / Università degli Studi di Firenze / Università di Pisa

RÉSUMÉ. SVF III 514 reproduit un texte tiré de la correspondance du rhéteur Fronton (*De el.* II, 4-5) contenant une classification d'*officia*. La place de cette théorie dans la topique stoïcienne du καθήκον, où von Arnim l'insère, ainsi que sa fonction dans l'argumentation de Fronton ne sont pas évidentes. Plusieurs commentateurs ont essayé d'expliquer l'un ou l'autre enjeu, mais une étude approfondie qui intègre les deux aspects manque. Dans cette contribution nous tentons de combler ce vide en analysant l'ensemble des lettres de Fronton thématiquement liées à celle où la classification des *officia* apparaît et en rapprochant celle-ci de plusieurs témoignages stoïciens sur les καθήκοντα. Nous en concluons que la théorie rapportée par Fronton se situe du côté de la question de la « découverte de l'acte convenable » et constitue une application de la doctrine stoïcienne des « genres ». Le rhéteur recourt à cette théorie pour persuader son correspondant, Marc Aurèle, de l'urgence qu'il mette en pratique le style oratoire que Fronton lui a enseigné ; Fronton emploie cette théorie pour convaincre Marc Aurèle à travers un dogme emprunté à la philosophie stoïcienne, chère à l'Empereur. Par cette étude nous espérons enrichir la discussion entre les spécialistes de la pensée frontonienne et du stoïcisme.

SUMMARY. SVF III 514 reproduces a text from the rhetorician Fronto's correspondence (*De el.* II, 4-5) containing a classification of *officia*. The place of this theory in the Stoic domain of the καθήκον, within which von Arnim puts it, and its function in Fronto's argument are not evident. Several scholars have attempted an explanation of one issue or the other, but an extensive study integrating both is missing. In this contribution we try to fill this gap by analysing the set of Fronto's letters thematically linked to the one in which the classification of *officia* appears and by comparing the latter to some Stoic testimonies on καθήκοντα. From this we infer that the theory reported by Fronto belongs to the question of the 'discovery of the befitting act' and implements the Stoic doctrine of the 'genres'. The orator resorts to this theory to persuade

his addressee, Marcus Aurelius, of the need for him to put into practice the rhetorical style Fronto taught him ; Fronto turns to this theory to convince Marcus Aurelius by means of a tenet borrowed from the Stoic philosophy, dear to the Emperor. With this study, we hope to enrich the discussion between the researchers on Fronto and Stoicism.

Von Arnim, dans ses *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a créé la rubrique *Recte facta a mediis officiis qua re differant**. Sous cette rubrique nous lisons un témoignage dont l'accord conceptuel avec les autres n'est pas évident. Il s'agit de *SVF* III 514, correspondant à Fronton, *De el.* II, 4-5¹ : nous y repérons une classification des *officia* qui n'a pas de parallèle parmi les « fragments » collectés par von Arnim. Celui qui découvre ce texte en lisant la correspondance de Fronton pourrait également être saisi par la même confusion, car dans le manuscrit qui la préserve pour nous, plusieurs phrases de *De el.* II sont illisibles².

Voici le texte en question³ :

[...] On dit que les formes des fonctions sont divisées en trois par eux : la première espèce se rapporte à la substance, à savoir que l'homme soit, la seconde à la qualité <...>, que l'on soit tel, la troisième à la chose, que l'on réalise justement ce <en vue de quoi> le sage soutient les fonctions mentionnées auparavant. Assurément aussi l'homme ne peut être sage, si ce n'est <...> Ces deux espèces de fonctions concernant la substance et la qualité <...> d'apprendre et d'exercer la sagesse. Cependant, je déclare que cette troisième espèce, concernant la chose et qui seule trouve sa perfection dans les occupations, se suffit, en quelque sorte, à elle-même. Pour ce type de distinction des fonctions, si cependant celui-ci disait vrai et si j'ai bien retenu ce que j'ai jadis entendu, pour un être humain tendant vers la sagesse sont primordiaux les efforts qui visent à prendre soin de la vie et de la santé.

*Je remercie Mme Maria Michela Sassi et M. J.-B. Gourinat pour leurs précieux conseils, les deux experts anonymes auxquels l'article a été soumis pour leurs remarques pertinentes et mon amie Mme Melania Cassan pour la lecture attentive d'une première version de cet article.

1. Dorénavant, par l'abréviation *De el.*, nous faisons référence au groupe de cinq lettres de Fronton à Marc Aurèle rassemblées par les éditeurs sous le titre forgé *De eloquentia*. Nous citons Fronton d'après l'édition de Fleury & Demougin 2003, alors que Von Arnim le citait d'après Naber 1867.

2. Sur la tradition manuscrite de la correspondance de Fronton cf. van den Hout 1988, p. viii-lxx ; Fleury 2012, p. 63.

3. Nous citons le passage de Fronton dans son intégralité, contrairement à von Arnim.

Donc, déjeuner, se laver, s'ôindre et toutes les autres tâches de ce type sont les fonctions du sage, bien que ni au bain quelque'un par la sagesse <...>. À partir de cela, qu'est-ce qui t'engage donc à ne pas <...> juger que cela réside dans le repas et dans la nourriture ? Ce n'est pas l'occupation de la sagesse de se nourrir, mais sans la vie, sans laquelle nulle sagesse, nulle étude ne peuvent exister s'ils peuvent <...> mais tu vois déjà à présent que, en revanche, les fonctions suivantes, qui sont adaptées à la qualité de chacun, ne peuvent être communes à tous [...] ⁴.

Plusieurs commentateurs ont essayé de rendre raison de ce passage, en tant que témoignage sur une doctrine stoïcienne et moment de l'enseignement de Fronton⁵. Cependant, ce qui manque dans ce panorama critique est un examen détaillé de *SVF* III 514, visant la compréhension des deux aspects que nous venons d'évoquer : d'une part, la fonction de ce texte dans la correspondance entre le rhéteur et l'Empereur, qui est loin d'être claire, étant donné *in primis* l'état mutilé de la lettre, et, d'autre part, le sens de la tripartition des *officia* que nous y lisons, qui n'a pas de parallèle évident dans les autres sources stoïciennes. Puisqu'une compréhension détaillée des paroles de Fronton à ce propos demande une compréhension de leur contexte, réciproquement l'intégration précise de la tripartition frontonienne des *officia*

4. [...] *dicitur autem esse officiorum rationis tripertitis ab eis : primam speciem substantiae, ut sit, alteram qualitatis <...>, ut talis sit, tertiam rei, ut rem ipsam, cuius <causa> sapiens superiora officia suscipit, exerceat. Etiam profecto uir sapiens esse non potest, nisi <...> [...] has duas officiorum <rum> specie<s> substantiae et <qualitatis> <...> <disc>cendae exercendaeque sapientiae. Tertiam autem hanc speciem rei dico ac negotiis solam terminatam, se quasi contentam. Hac officiorum ratione, si tamen aut ille uerum aiebat aut ego olim audita memoria retineo, ut prima homini ad sapientiam tendenti sint molimenta quae ad uitam salutemque pertinent <ad>curandam. Igitur et prandere et lauare et ungui et cetera eiusmodi munera tota sunt sapientis officia, quamquam neque in balneo quisquam sapientia <...> [...] <...> Quid igitur istic admonendus es, ne <...> prandio et mensa situm existimes ? Non est sapientiae negotium uesci, sed sine uita, qua sine qua sine nulla sapientia, studia nulla si possunt e<sse, i>a<m> nunc <...> uides igitur <...> officia et <...> at non aequae sequentia officia, quae sunt qualitati cuiusque accomodata, possunt omnium esse communia [...]*. Trad. Fleury & Demougin modifiée d'après les traductions de Haines 1919, t. II, p. 55-57 et Portalupi 1974, p. 319-321.

5. Dans la première perspective se situent *in primis* Nebel 1935, une contribution cardinale sur le καθήκον chez les anciens stoïciens, et De Lacy 1945, un article sur l'usage stoïcien des « genres » comme « principes méthodologiques ». En revanche, plusieurs éditeurs contemporains de la correspondance de Fronton, ainsi que quelques savants qui ont étudié des aspects spécifiques de sa pensée, essaient de rendre raison de *SVF* III 514 au sein du projet rhétorique de Fronton dans *De el*. Nous pensons aux éditions de sa correspondance par Haines 1919 et par Fleury & Demougin 2003, qui contiennent de longues notes concernant ce passage, duquel van den Hout a donné une exégèse minutieuse dans son commentaire aux lettres de Fronton ; nous lisons aussi des réflexions intéressantes à ce sujet dans Kasulke 2005, qui étudie la question du conflit entre rhétorique et philosophie dans la littérature du II^e siècle. La seule tentative remarquable d'expliquer, même brièvement, la fonction de cette doctrine dans l'écrit de Fronton et en même temps sa place dans la pensée stoïcienne est Lévy 2002, consacré au rapport entre philosophie et rhétorique chez notre auteur.

dans la pensée stoïcienne n'est possible qu'à la lumière d'une analyse de la lettre en question et de la correspondance dont elle fait partie.

Dans la présente contribution nous nous proposons donc d'étudier *SVF* III 514 et son contexte dans *De el.* II. Nous en concluons que la classification des *officia* qui y est exposée appartient à la topique stoïcienne du καθήκον et résulte de l'application de la doctrine des γένη à celle-ci ; pour cette raison la discussion de cette classification par Fronton vise à persuader Marc Aurèle de soigner la forme de ses paroles par le recours à un réseau conceptuel qui lui était cher, celui de la philosophie stoïcienne. Par cette étude, nous espérons donc contribuer à enrichir le dialogue entre les spécialistes de stoïcisme et les chercheurs concernés par la pensée de Fronton, afin de combler une lacune commune aux deux domaines.

Ce travail est articulé en deux étapes : premièrement, nous examinerons *De el.* II dans le cadre des lettres de Fronton à Marc Aurèle sur l'éloquence, pour comprendre le contenu des sections de *De el.* II concernant les *officia* ainsi que la stratégie rhétorique mise en place ici par Fronton. En deuxième lieu, nous intégrerons ce texte dans la topique stoïcienne du καθήκον, en rapprochant finalement notre témoignage d'autres sources antiques, afin d'en comprendre l'apport théorique et l'origine. À ce propos, nous donnons un aperçu de la théorie stoïcienne des genres, que selon nous Fronton met en place dans sa tripartition des *officia*.

1. Analyse de *SVF* III 514 et de son contexte : Fronton, *Ad M. Aurelium Caesarem de eloquentia*

De el. II est une des lettres que Fronton écrivit à l'Empereur Marc Aurèle sur l'éloquence, dont cinq survivent aujourd'hui. Celles-ci furent probablement toutes écrites après 161, car Fronton en adressa plusieurs *Antonino Augusto*⁶. Ces lettres constituent des *Brieffraktate* par lesquels l'orateur souligne la valeur de sa rhétorique, parfois en polémique avec la philosophie⁷. La raison de cette polémique n'est pas évidente. Certains l'expliquent en référence au fait que Marc Aurèle se serait détourné de sa formation rhétorique pour consacrer plus d'énergie à l'apprentissage de la philosophie. Cela aurait induit Fronton à tenter d'enjoindre son ancien disciple⁸ à être plus attentif à la forme de ses discours⁹. Cette hypothèse est convaincante, bien

6. La mention du destinataire survit au début de *De el.* IV, V et est intégrée par van den Hout dans les autres lettres.

7. Cf. Kasulke 2005, p. 327.

8. Fronton fut tuteur et maître de rhétorique latine de Marc Aurèle (cf. *Scriptores Historiae Augustae, Marc.* 2, 4) probablement à partir de la deuxième moitié des années 130. À ce propos cf. les arguments de Levi 1994, p. 257-259, 275 ; Fleury & Demougin 2003, p. 13.

9. Cf. Kasulke 2005, p. 371-381 ; Dallies 2015.

que les nombreux passages illisibles de cette correspondance et l'absence de la réponse de Marc Aurèle la rendent indémontrable. D'autres préfèrent expliquer le ton polémique de Fronton comme une manifestation de son hostilité de rhéteur envers la philosophie¹⁰. Cette hypothèse, bien qu'elle pourrait surestimer la polémique en question, semble avoir un noyau de vérité, parce que Fronton affiche effectivement une aversion pour un aspect de la philosophie : la dialectique. Considérons maintenant ces lettres plus en détail¹¹.

Dans ce qui reste de *De el.* I, nous devinons que Marc Aurèle avait demandé à son maître de s'exprimer dans un style différent de celui qui était habituel à Fronton¹² ; celui-ci y répond en revendiquant la conformité de son éloquence à sa nature individuelle (§ 1-3)¹³. Par là, *De el.* I peut être rapproché de *De el.* IV, où Fronton loue la *uox amabilis* de Marc Aurèle, vraisemblablement en l'exhortant ainsi à reconnaître son talent naturel pour un style soutenu (§ 1). Par la suite (§ 2-5), Fronton vise à persuader l'Empereur qu'une éloquence simple n'est naturelle que pour ceux qui sont « dépourvus de tout talent naturel » (§ 5)¹⁴, ce qui n'est pas le cas de Marc Aurèle, dont le style a seulement quelques points améliorables (§ 7-8). La référence aux raisonnements inattendus (ἄδοξότερα ἐνθυμήματα), sur lesquels, selon le rhéteur, Marc Aurèle s'attarde longuement, pourrait indiquer que la « claudication » de l'éloquence de Marc Aurèle serait due à son manque d'exercice dans la rhétorique au profit de la dialectique, quoique l'enthymème soit *stricto sensu* un syllogisme rhétorique¹⁵. Cela expliquerait la conclusion de la lettre, où l'orateur se plaint que les *rhetores* soient moins honorés que les *dialectici* (§ 10). Les quelques lignes lisibles de *De el.* III discutent de la même imperfection du style de Marc Aurèle (§§ 1-2). Dans *De el.* V cet enjeu est présenté en référence à l'opposition entre rhétorique et dialectique (§§ 1-4), notamment par une *fabula* que Fronton a appris de son maître de rhétorique Denys (§ 5)¹⁶, ce qui implique que l'éloquence présentée de façon positive ici est celle que Fronton professait.

10. Cf. Brock 1911 ; Leroy 1932 ; Champlin 1974, p. 148 ; Portalupi 1992, p. 271, 276-278. Levi 1994, p. 281-293 place cette opposition dans la perspective d'une « collision » entre deux cultures, celle romaine, pour laquelle l'éloquence a un rôle essentiel, et celle grecque, dont la *ratio studiorum* était caractérisée par la prééminence de la philosophie.

11. Ce compte rendu s'inspire de Kasulke 2005, p. 327-382.

12. Cf. Levi 1994, p. 283 ; van den Hout 1999, p. 313 ; Kasulke 2005, p. 337-339.

13. La thèse séduisante de Kasulke 2005, p. 337-339 est que la référence à la nature par Fronton dérive du recours, par Marc Aurèle, à la notion stoïcienne de *κατὰ φύσιν*, par rapport à laquelle les stoïciens concevaient le *τέλος* humain comme vivre selon la nature : cf. Cicéron, *Fin.* III 7, 26 ; D.L. VII, 87-89 ; Stobée, II, 7, 6a, p. 75, 11-6e, p. 78, 6.

14. *Nulla indole praediti*. Trad. Fleury & Demougin.

15. Cf. Aristote, *Rh.* I, 1355a 6-7, 1356b 4-27, II, 1392a1-4 ; Quintilien, *Inst.* V 10, 1-3.

16. Sur Denys cf. Champlin 1980, p. 20-21 ; van den Hout 1999, p. 44 ; Fleury & Demougin 2003, p. 65, n. 68. Sur la fable racontée ici cf. Kasulke 2005, p. 369-370 ; Fleury & Demougin 2003, p. 248-249, n. 270.

Dans *De el.* II¹⁷, Fronton s'attarde sur la pertinence de la rhétorique pour l'activité de gouvernement de l'Empereur et déploie une critique contre la dialectique, qui paraît avoir une mauvaise influence sur le style des discours publics de Marc Aurèle. Les parties lisibles sont structurées en deux moments¹⁸ : l'auteur défend d'abord l'exigence pour l'Empereur d'employer l'éloquence frontonienne (§ 1-16) ; puis la suite de la lettre en constitue l'épilogue protreptique (§ 17-20).

Plus précisément, les premières lignes lisibles de *De el.* II portent sur la nécessité de se doter de méthodes pour rechercher, choisir et combiner les mots afin de construire de bons discours (§ 1-3). Il est probable que, dans les deux lignes illisibles qui suivent, Fronton rappelait à Marc Aurèle ces *rationes*, qu'il lui avait enseignées auparavant. Cela impliquerait que le style oratoire que Fronton propose comme modèle d'éloquence dans cette lettre est son propre style.

Après cela, se trouve le passage du § 4-5 recueilli dans *SVF* III, 514. Dans une note en marge du § 4 nous lisons¹⁹ :

Il existe deux genres de fonctions, et leurs formes sont divisées en trois. La première espèce se rapporte à la substance, à savoir que l'on soit, la seconde à la qualité, que l'on soit tel, la troisième à la chose, qu'il réalise justement ce en vue de quoi l'on remplit les fonctions mentionnées auparavant²⁰.

La première phrase de cette note est suivie d'une phrase presque identique à ce que Fronton écrit au § 4. Nous pouvons donc accepter à ce propos la conjecture de Haines, selon laquelle l'auteur inconnu de ces notes s'en sert quelques fois « for setting down numerous words or passages [*scil.* de Fronton], that struck him, sometimes *uerbatim*, sometimes in an abbreviated or paraphrased form »²¹ ; dans ce cas, cela implique que probablement cette note contenait une mise en évidence, par l'auteur inconnu, d'une phrase de Fronton qu'il lisait au § 4 et dont il reproduisit le début illisible pour nous. Par la suite le rhéteur se réfère à la source de la doctrine qu'il vient d'introduire et décrit davantage ces trois *species* d'*officia*, qui coïncident avec les trois *rationes*, comme nous le comprenons de l'usage synonymique de *species* et *ratio* aux § 4, 6²² en référence à la tripartition des *officia*. Fronton suggère qu'il a appris cette distinction de quelqu'un, qui sans doute était mentionné dans

17. Cf. Kasulke 2005, p. 350-351 ; Fleury 2006, p. 131-133.

18. Ici nous suivons l'interprétation de Kasulke 2005, p. 351-364.

19. La note est rapportée dans son intégralité par van den Hout 1988.

20. *Officiorum genera duo, rationes tripartitae. prima species substantiae, ut sit; altera qualitatis, ut talis sit; tertia rei, ut re<m> ipsa<m>, cuius <causa> superiora officia suscepit, expleat.* Trad. Fleury & Demougin modifiée.

21. Haines 1919, t. I, p. xvi.

22. Nous pensons aux occurrences de *primam speciem* au § 4 et de *secunda ratione officiorum* au § 6, le premier syntagme signifiant les *officia* liés à la *substantia*, le deuxième renvoyant sans doute à la *species qualitatis*.

une portion illisible du § 4 et qui était probablement le stoïcien Athénodote, ancien élève de Musonius Rufus et maître de philosophie de Fronton (cf. *Ad M.* IV 12, 2, *De el.* I, 4)²³.

En ajournant provisoirement l'examen de la tripartition des *officia*, développée aux § 4-8, résumons d'abord la dernière partie de la lettre. L'*argumentatio* concernant l'opportunité, pour Marc Aurèle, de faire usage du style oratoire frontonien est complétée par deux derniers arguments, l'un greffé sur la figure du sage et l'autre sur l'autorité de Platon, par lesquels Fronton réfute une objection de son correspondant (§ 9-10). Dans les paragraphes qui suivent (§ 11-16), Fronton attaque plusieurs arguments par lesquels Marc Aurèle pourrait soutenir qu'il a le droit de négliger le soin du style de ses discours ; quatre des cinq arguments font référence à la philosophie, et notamment au stoïcisme. Dans l'épilogue de la lettre (§ 17-20), Fronton incite Marc Aurèle à « redresser » son propre langage, en lui rappelant son précédent dévouement à l'apprentissage de la rhétorique.

Après cette analyse de *De el.* II, revenons à la doctrine des *officia* que Fronton y évoque pour mieux en saisir la fonction dans son argumentation. Dans les § 4-8 Fronton thématise une classification des *officia*. Ce terme, en latin, d'après l'entrée *officium* du *TLL* (vol. 9, 2, 519), signifie d'abord un acte qu'une personne doit exécuter, car il relève de sa fonction. Dans la doctrine présentée par Fronton, ces actes sont reliés à trois notions, la *substantia*, la *qualitas* et la *res*, et, distingués selon ces trois paramètres, sont regroupés en deux classes.

Les *officia substantiae*, illustrés par les actes de déjeuner, se laver et se parfumer, visent la conservation en vie de l'agent en tant qu'être humain, à savoir en tant qu'individu générique et membre d'une société²⁴. Cette visée des *officia substantiae* émerge indirectement du texte : après avoir introduit les trois types d'*officia*, comme nous l'avons vu, le rhéteur écrit que

[...] pour un être humain tendant vers la sagesse sont primordiaux les efforts qui visent à prendre soin de la vie et de la santé. Donc, déjeuner, se laver, s'oindre et toutes les autres tâches de ce type sont les fonctions du sage, bien que ni au bain quelque'un par la sagesse [...].

La fin de cette dernière phrase est illisible, mais nous comprenons aisément ce que Fronton veut y dire : *prandere*, *lauari* et *ungui* ne constituent pas les *officia sapientis*, bien que le sage doive les accomplir pour survivre, comme nous le lisons dans la suite du texte. La nécessité de ces activités, ainsi que la présence de l'adverbe *igitur*, nous font penser que ces activités exemplifient les *prima molimenta*, dont le but est le soin de la vie et de la

23. Cf. Haines 1919, t. II, p. 57, n. 1 ; van Den Hout 1999, p. 327. Sur Athénodote cf. Champlin 1980, p. 20-21 ; Follet 1989.

24. Van Den Hout 1999, p. 327 exprime cette visée des *officia substantiae* en les référant à l'« existence ».

santé, évidemment de l'agent. Ces *molimenta*, à leur tour, semblent coïncider avec les *officia substantiae*, car juste après Fronton thématise clairement les *officia qualitatis*, en les décrivant comme *sequentia officia* : cela implique que les activités dont il vient de parler relèvent de l'espèce d'*officia* qui « précède » les *officia qualitatis*, donc de la *prima species* évoquée au § 4. De plus, le rhéteur suggère²⁵ que les activités de ce genre sont communes à tous les êtres humains au moment où, au § 5, après une lacune, il écrit que « [...] en revanche, les convenables suivants, qui sont adaptés à la qualité de chacun, ne peuvent être communs à tous [...] » : la référence à la qualité, comme nous venons de le dire, renvoie à la *species* des *officia qualitatis*, qui « suivent » la *prima species*, celle des *officia substantiae*, et le syntagme *non aequae* suggère que les *officia* précédents, en revanche, sont *omnium communia*.

En nous concentrant sur les trois exemples d'*officia substantiae*, en ce qui concerne le déjeuner, l'usage répété, au cours des § 4-5, de *prando* plutôt que de *uescor*, qui n'apparaît qu'une fois, indique que Fronton pense à un acte spécifiquement humain, ce qui est confirmé par *lauari* et *ungui*. Par conséquent, nous comprenons que les *officia substantiae* sont des activités qui permettent à l'agent de préserver sa vie mais aussi de s'intégrer dans son milieu social, en raison de la nature communautaire du *prandium* dans la culture romaine²⁶ ainsi que du fait que l'acte de se nettoyer peut bien être regardé comme un protocole social, visant le décorum de l'agent²⁷ ; l'exemplification de la conservation de la vie et de la santé par ce genre d'activités ne nous étonne pas, si nous réfléchissons justement sur l'importance de la dimension sociale dans la *uita* des êtres humains dans la culture classique. Par la suite nous verrons que cet enjeu est explicable même en termes plus précis, en référence au cadre doctrinal dont relèvent les notions mobilisées ici par Fronton. Quant au caractère « commun » de ces activités, pour l'expliquer il faut se tourner vers les *officia qualitatis*.

En passant à ceux-ci, Fronton les présente comme les mêmes actes que les *officia substantiae*, mais adaptés aux conditions particulières de chaque agent. Par là, nous pouvons supposer que les *officia qualitatis* sont les actes concrets que chaque être humain met en place pour réaliser les *officia substantiae*. Justifions cette interprétation. Deux paramètres de ces *officia*, c'est-à-dire deux types de *qualitas*, le style de vie de l'agent et son métier, peuvent être dégagés des exemples que Fronton donne à la fin du § 5, relatifs aux repas d'un timonier et d'un pugiliste :

25. Cela devient explicite pour celui qui accepte l'addition de Heindorf, signalée par van den Hout 1988, p. 137, qui propose de reconstruire les lignes partiellement illisibles du § 5 en y lisant : « <Prima haec> officia <omnium esse hominum> ».

26. Cf. Donahue 2004, p. 10-12.

27. Cet acte est présenté dans cette perspective par exemple dans Épictète, IV, 11, dont nous verrons la proximité avec Fronton au sujet des *officia*.

[...] Les fonctions suivantes, qui sont adaptées à la qualité de chacun, ne peuvent être communes à tous : un type de déjeuner, composé de chair en tranches, [convient] au timonier, un autre, composé d'une bête entière, au pugiliste ; différent est leur temps pour déjeuner, différente leur toilette, différent leur sommeil, différente leur veille²⁸.

D'autre part, la « mesure » pour ainsi dire, de la convenance des *officia qualitatis* par les caractères physiques et psychiques d'un individu émerge de l'exemple de l'éloquence, sur lequel le rhéteur s'attarde au § 6. L'exposition de cette classe d'*officia*, parmi lesquels le rhéteur inclue la pratique de l'éloquence (*eloquentiae studium*), lui permet ainsi de revenir sur le thème au cœur de la lettre, le rappel à son correspondant que, en tant qu'Empereur, il doit prononcer des discours élaborés quant aux mots qui les composent et à l'attitude avec laquelle il faut les prononcer (§ 6). À ce propos, malgré l'illisibilité d'une section étendue de la lettre, nous pouvons conjecturer que Fronton y soutenait que l'application zélée de l'art du discours se réalise de façon appropriée si chaque individu profère des discours selon un style d'expression conforme à son rôle social et à ses caractères physiques et psychiques, tels que – pour citer quelques exemples de Fronton – son timbre de voix, son aspect physique et ainsi de suite. Or, ce discours n'est pas abordé dans le § 6, où nous ne lisons que l'exhortation de Fronton à Marc Aurèle à cultiver l'éloquence, étant donné son rôle politique. Cependant, notre hypothèse est plausible, étant donnée la nécessité pour Fronton de justifier en quel sens l'*eloquentiae studium* est un *officium qualitatis*. De plus, ce raisonnement serait tout à fait cohérent avec une idée dont Fronton discute dans *De el.* I et IV, comme nous l'avons vu.

En raison des exemples d'*officia qualitatis* que nous venons de lire, il s'ensuit que nous pouvons argumenter que ceux-ci, tout comme les *officia substantiae*, visent la conservation de l'agent dans une bonne condition : nous avons déjà montré cela au sujet du déjeuner et de la « toilette » (*lauatio*). L'utilité du sommeil et de la veille *ad uitam salutemque adcurandam* est de même évidente. Or, la mise en pratique de l'éloquence permet également à un individu de s'intégrer dans une réalité sociale à travers l'exercice d'une profession, ce qui rend l'*eloquentiae studium* nécessaire pour la conservation de l'agent en « vie » *qua* être humain, essentiellement social. Bien sûr, les *officia qualitatis* ont ceci de particulier que leur description fait référence aux caractères de chacun comme paramètres de la convenance, ce qui les empêche d'être *communia*. Mais, d'autre part, les exemples d'*officia qualitatis* donnés par Fronton incitent à les reconnaître comme les actes que chaque individu

28. [...] non [...] *sequentia officia, quae sunt qualitati cuiusque accomodata, possunt omnium esse communia : aliud prandium gubernatori comminutis et aliud pugili de integris tegoribus ; aliud prandendi tempus, alia lauatio, alius somnus, alia peruigilatio*. Trad. Fleury & Demouglin modifiée. Au sujet de « *comminutis* », nous acceptons la conjecture de Rosati 1987.

exécute pour accomplir les *officia substantiae*²⁹ : le rhéteur semble bien signifier que, si, par exemple, il convient à tous les êtres humains de déjeuner, il leur convient de faire cela de façon différente, selon plusieurs facteurs, tels que leur profession et leur style de vie ; le premier type de convenance correspond à la notion d'*officium substantiae*, comme nous venons de le voir, alors que le deuxième s'adapte bien aux exemples d'*officia qualitatis* donnés par Fronton. Nous commençons ainsi à reconnaître un lien étroit entre ces deux types d'*officia* et, par conséquent, à supposer³⁰ qu'ils appartiennent au même *genus*.

La dernière espèce d'*officia*, les *officia rei*, constituent la conduite propre au sage. Nous avons vu que Fronton, au § 4, dit qu'ils visent la réalisation de « ce <en vue de quoi> le sage soutient » les *officia substantiae* et *qualitatis*, et que « cette troisième espèce, concernant la chose et qui seule s'accomplit dans les occupations, se suffit, en quelque sorte, à elle-même ». Cela semble tout à fait impliquer que les activités en question sont propres au sage, étant donné que, dans la perspective de Fronton, la sagesse est l'idéal de l'être humain³¹. Ainsi, nous comprenons en quel sens les *officia rei* seuls trouvent leur perfection (*terminata*) dans leur exercice et, pour ainsi dire, se suffisent à eux-mêmes (*se quasi contenta*) : ceux-ci sont les actes par lesquels l'agent humain réalise sa propre essence³².

Nous comprenons aussi ce qu'est la *res* en question : elle désigne la finalité de l'accomplissement des deux premières espèces d'*officia*, ainsi que de toute activité humaine, à savoir la réalisation de la sagesse. Par conséquent, nous identifions les *officia rei* avec les *officia sapientis* dont Fronton parle à partir du § 7, après avoir présenté les *officia substantiae* et *qualitatis* (un autre élément qui implique la coïncidence entre *officia rei* et *sapientis*) : ici, Fronton caractérise le *sapiens* comme celui qui se démarque de l'*insipiens* « surtout par sa capacité de délibérer, son discernement des choses et son opinion »³³, qu'il applique dans la sélection (*electio*) de choses telles que la richesse ou la pauvreté. Ces choses, tout en ne participant ni de la *malitia* ni de la *uirtus*, donnent lieu à une sélection qui peut faire l'objet de louanges ou de reproches : « par conséquent, c'est le convenable propre au sage que de

29. Notre interprétation du rapport entre *officia substantiae* et *qualitatis* se distingue de celle de Fleury & Demougin 2003, p. 226-227, n. 248, qui comprennent la première espèce comme celle qui « convient à l'enfant ou à l'homme ignorant dont les actions seront guidées par le principe simple de la conservation du corps et de la vie », alors que les activités du deuxième type seraient celles qui « ne sont pas uniquement motivées par ces besoins primaires, mais impliquent un choix réfléchi et raisonnable : c'est le choix du convenable ».

30. Nous n'avancons que des hypothèses à ce sujet, car, dans les parties lisibles de *De el.* II, la division des *officia* en deux *genera*, évoquée dans la note en marge du § 4, n'est pas thématifiée.

31. À ce propos cf. par exemple *Ad M.* III, 16, 2, *Ad Ant.* III, 1, 8, *De el.* I, 3-4, *De or.* I, *Ad am.* I 4, 1.

32. Cf. Nebel 1935, p. 459.

33. *Praecipue consilio et delectu rerum et opinione*. Trad. Fleury & Demougin modifiée.

sélectionner correctement et de ne pas erronément surclasser ou déclasser les choses » (*ibid.*)³⁴. Ensuite, Fronton explicite l'origine philosophique de cette doctrine en soulignant (§ 8) la distinction, essentiellement philosophique (*si sim philosophus*), entre le désir (*concupisco*) et la sélection (*eligo*) d'une chose qui « réside dans la main de la Fortune »³⁵. Cette distinction s'exprime dans la conduite du sage, qui ne peut pas désirer les choses sujettes à la Fortune, parce que son désir pourrait être vain, et « cependant, s'il devait nécessairement sélectionner entre »³⁶ deux choses de ce genre, il sélectionnerait par exemple l'agilité plutôt que l'infirmité. L'éloquence est incluse parmi les *res eligendae*. Or, les exemples d'*officia sapientis* donnés par Fronton sont relatifs à la sélection correcte (*recte eligo*) entre des choses qui ne participent ni de la vertu ni du vice, telles que *diuitiae* et *bona ualetudo* ; la rectitude de cette sélection consiste à correctement antéposer (*antefero*) ou mettre en arrière-plan (*postpono*) ces choses l'une par rapport à l'autre. Ces *officia* sont donc caractérisés de deux points de vue³⁷, celui de l'intention de l'agent et celui de son interaction avec les choses.

Ainsi, le genre de choses sélectionnées par le sage paraît coïncider avec le genre de choses qui font l'objet des *officia substantiae* et *qualitatis* : la *bona ualetudo* peut être assimilée à la *salus* du § 4, et les *diuitiae* sont bien des choses qui aident à la conservation de la vie et de la santé. Il s'ensuit que l'*electio* dont il est question à propos des *officia sapientis* semble être la même attitude psychique qui porte à l'accomplissement des deux premières espèces d'*officia* : par exemple, la sélection de la santé de préférence à la maladie, qui est impliquée dans le § 8, ne semble pas se distinguer des *prima molimenta quae ad uitam salutemque pertinent adcurandam* que Fronton associe aux *officia substantiae* au § 4 et qui, selon notre interprétation, sont aussi réalisés *uario modo* par l'accomplissement des *officia qualitatis*. Donc, les *officia rei* s'avèrent être, du point de vue matériel, presque les mêmes actes que les *officia* des deux autres espèces, mais des actes dont l'accomplissement est ici motivé par l'aspiration à la sagesse, qui donc s'exprime dans une certaine façon de sélectionner des choses telles que la richesse, la santé et ainsi de suite. Dans la phrase précédente nous avons écrit « presque », car dans le § 10 Fronton admet la possibilité d'une divergence entre la *recta ratio sapientiae* et le *necessarius usus uitae*, ce qui implique qu'exceptionnellement (*interdum*) certains *officia substantiae* ne peuvent pas constituer le côté matériel d'un *officium rei*. Cependant, ce point est marginal dans l'argumentation de Fronton, parce qu'il sert juste à prouver que Marc Aurèle n'a aucune raison de mépriser l'éloquence (§ 9-10).

34. *Proprium namque sapientis officium est recte eligere, neque perperam uel postponere uel anteferre*. Trad. Fleury & Demougin modifiée.

35. *In manu Fortunae situm*. Trad. Fleury & Demougin modifiée.

36. *Tamen si necessario sit [...] eligenda*. Trad. Fleury & Demougin légèrement modifiée.

37. Cela a bien été souligné par Nebel 1935, p. 459.

Cet examen des trois *species officiorum* permet de confirmer et d'enrichir l'explication de la classification des mêmes actes en deux *genera* abordée auparavant : l'un des genres comprend vraisemblablement les *officia substantiae* et *qualitatis* : ceux-ci se laissent classer dans une même catégorie parce que les *officia qualitatis* ne sont rien d'autre que les *officia substantiae* exécutés d'une façon appropriée à chaque individu. D'autre part, l'autre *genus* coïncide avec la *species* des *officia rei*, qui sont caractérisés par leur but et par la disposition vertueuse de l'agent.

Cette doctrine se laisse aisément intégrer dans le projet des lettres du *De eloquentia* : il est très probable que, par sa mention, le rhéteur a essayé de persuader l'Empereur de s'engager autant que possible dans l'*eloquentiae studium* à travers un argument tiré de la philosophie stoïcienne, selon une méthode efficace pour convaincre son destinataire de s'exprimer dans le style oratoire qu'il a naguère appris de Fronton. *De el.* II traite de cette question dans une perspective philosophique, au sens où Fronton y défend cette idée par plusieurs arguments, dont la plupart relèvent du domaine de la philosophie : il s'appuie sur l'autorité de Platon (§ 9), il établit une confrontation entre Marc Aurèle et Zénon et Cléanthe (§ 11), il souligne l'importance de la réflexion philosophique sur le langage et il qualifie plusieurs philosophes de modèles d'éloquence (§ 13), il signale que Chrysippe était attentif à la forme rhétorique de ses discours (§ 14), il rappelle peut-être³⁸ à Marc Aurèle que l'éducation philosophique de Périclès comprenait aussi une formation rhétorique (§ 16) et il affirme qu'un style soutenu est le plus adapté à exprimer des pensées philosophiques élevées (*ibid.*). Dans ce contexte³⁹, le recours à la doctrine des *officia*, que Fronton relie à sa propre éducation philosophique (§ 4, 8, 10), s'avère cohérent.

En décrivant l'*eloquentiae studium* comme un *officium* pour Marc Aurèle *qua* Empereur (§ 6), en attribuant au sage la prédilection pour l'éloquence (§ 8) et en soutenant que la satisfaction que Marc Aurèle éprouve, lorsqu'il fait usage de l'éloquence dans ses discours, est recevable du point de vue philosophique (§ 10), Fronton met en place la même stratégie rhétorique employée tout au long de *De el.* II. Vraisemblablement⁴⁰ cette tactique rhétorique dérive de l'idée que l'emprunt d'arguments à la philosophie est une stratégie efficace pour convaincre Marc Aurèle de la position de Fronton, vu l'intérêt de l'Empereur pour cette discipline. Cette stratégie fonctionnerait

38. Le § 16 est partiellement illisible. Son contenu est inféré, hypothétiquement, d'une note en marge.

39. Comme argumentent Kasulke 2005, p. 352-356, 364 et Fleury & Demougin 2003, p. 226-227, n. 248.

40. Cf. Lévy 2002, p. 110 ; Fleury 2006, p. 306-307.

même mieux si l'école à laquelle Fronton empruntait cette doctrine était celle à laquelle Marc Aurèle adhérait : le Portique. C'est cette hypothèse que nous allons défendre maintenant.

2. Intégration de la classification des *officia* chez Fronton dans le système stoïcien

Nous essayerons maintenant d'encadrer la doctrine des *officia* présentée par Fronton dans la topique stoïcienne du καθήκον, en la rapprochant de plusieurs sources stoïciennes.

Il est nécessaire d'abord de rappeler brièvement quelques aspects de la notion stoïcienne de καθήκον.

Les témoignages les plus éclairants sur le καθήκον sont Cicéron, *Fin.* III 17, 58-18, 61, D.L. VII, 107-110 et Stobée, II, 7, 8, p. 85, 12-8a, p. 86, 16. De ces textes, nous apprenons que le καθήκον, *officium* en Latin, est ce qui, une fois qu'il s'est produit, peut faire l'objet d'une justification bien fondée (εὐλογος ἀπολογία / ἀπολογισμός) et donc digne d'approbation (*probabilis ratio*)⁴¹ ; les stoïciens illustraient cette notion en référence à la « conséquence » dans la vie (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ), en signifiant ainsi que le καθήκον est quelque chose qui contribue au bien-être de l'être vivant qui en est touché⁴². Quoique cette notion s'étende à tous les êtres vivants, les sources nous renseignent surtout sur l'application du καθήκον par les stoïciens aux animaux, et spécialement aux êtres humains. En référence aux animaux, les stoïciens qualifiaient le καθήκον d'acte qui s'exerce selon l'impulsion (ἐνεργούμενον καθ' ὁρμήν)⁴³ : ce genre de καθήκον est premièrement tout acte par lequel un animal vise à garder intacte sa santé corporelle, ainsi que ceux par lesquels il vise à exécuter une fonction qui lui est naturelle⁴⁴ ; quant aux êtres humains, quoiqu'ils partagent ces mêmes καθήκοντα avec tous les autres animaux, ils ont des καθήκοντα spécifiques, qui relèvent de leur nature sociale : il s'agit des actes socialement approuvés.

41. La signification de cette définition est controversée, en raison de l'ambiguïté de l'usage stoïcien d'εὐλογος ainsi que de l'emploi de *probabilis* par Cicéron (à ce dernier sujet cf. Lévy 1992, p. 285-290). Ici nous nous attachons à l'interprétation des nombreux spécialistes : cf. Bonhöffer 1894, p. 193-198 ; Dyroff 1897, p. 140-142 ; Tsekourakis 1974, p. 26-29 ; Inwood 1985, p. 200-201 ; Long 1986, p. 203 ; Brennan 2005, p. 169-170 ; Visnjic 2021, p. 154-155.

42. Nous interprétons τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ en référence à la justification stoïcienne de l'extension du καθήκον aux animaux irrationnels et à l'explication étymologique du mot καθήκον par Zénon. Ces deux idées relient le καθήκον à la doctrine de l'οἰκείωσις. D'ailleurs, ce lien théorique émerge clairement de Cicéron, *Fin.* III 5, 16-7, 25. Les témoignages principaux sur l'οἰκείωσις sont recueillis dans *SVF* III 178-189 et *LS* 57. La littérature critique sur cette doctrine est immense : pour ne citer que quelques études cf. Pembroke 1971 ; Engberg-Pedersen 1990 ; Radice 2000, 183-234 ; Klein 2016.

43. Sur la notion stoïcienne d'impulsion cf. Gourinat 2017, p. 103-129.

44. À ce propos, nous pensons notamment au cas discuté par Épictète, *Diss.* I, 2, 30.

Parmi les différents types de καθήκοντα, il faut mentionner les κατορθώματα ou τέλεια καθήκοντα, *recte facta* ou *perfecta officia* en Latin : ceux-ci sont les καθήκοντα humains accomplis avec une disposition vertueuse⁴⁵. À ce propos, les stoïciens distinguaient le κατόρθωμα du μέσον καθήκον, qui est tout acte accompli par un être humain avec une disposition non spécifiée et qui, donc, répond à la définition de καθήκον en tant qu'acte concret⁴⁶. Cependant, en observant la façon dont les stoïciens, à partir du II^e siècle av. J.-C., employaient le lexique du καθήκον⁴⁷, nous saisissons qu'ils prirent l'habitude de considérer le τέλειον καθήκον comme un acte vertueux et convenable du point de vue concret⁴⁸.

Bien qu'aucune source antique ne soit explicite à ce propos, il semble possible de décrire les μέσα καθήκοντα comme les actes résultant d'une sélection d'un ou plusieurs indifférents selon la nature⁴⁹. Dans le lexique stoïcien, est indifférent (ἀδιάφορον, *indifferens*)⁵⁰ tout ce qui ne contribue pas à la réalisation du bonheur par l'être humain, ni ne la gêne ; parmi les choses de ce genre, les stoïciens reconnaissaient qu'il y en a qui ont la capacité de stimuler ou de mettre en mouvement dans l'être humain une impulsion naturelle, visant la poursuite de cette chose. Les stoïciens appelaient sélection (ἐκλογή, *selectio*)⁵¹ une telle impulsion et indifférents selon la nature (κατὰ φύσιν, *secundum naturam*) les indifférents de ce type.

Revenons maintenant à Fronton. Une lecture superficielle de *De el.* II, 4-8 évoque la topique stoïcienne du καθήκον. *In primis*, le καθήκον était une notion proprement stoïcienne, et dans *De el.* II l'*officium*, terme par lequel Cicéron exprima cette notion, est thématized dans une perspective philosophique ; cela suggère qu'il est question ici de cette notion. Cette idée est

45. À ce sujet cf. notamment Stobée II, 7, 8, p. 85, 1, 8a, p. 86, 7, 11e, p. 96, 20-22.

46. Nous tirons cette interprétation, soutenue par Nebel 1935, 449-457, des textes de Cicéron et Stobée cités auparavant.

47. Nous pensons premièrement à la formule du τέλος d'Archédème rapportée par D.L. VII, 88 et Stobée II, 7, 6a, p. 76, 10-11, qui définit cette notion comme « vivre en parachevant tous les convenables » (τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν). Nous pensons également à la notion de καθήκον que nous dégageons du *De officiis* de Cicéron, notamment du premier livre, où elle est étroitement liée à la vertu (à ce propos cf. Veillard 2014), et aussi aux occurrences de καθήκον dans les témoignages qui concernent Épictète (premièrement *Diss.* III, 2, 4) ; à ce sujet cf. Bonhöffer 1894, p. 198-207.

48. Pour cette interprétation du développement de l'éthique stoïcienne, cf. Bourbon 2017, p. 62-63.

49. La source la plus explicite à ce sujet est Stobée, II, 7, 8a, p. 86, 12-14. Pour cette interprétation, cf. Barney 2003, p. 332 ; Bénatouïl 2006, p. 270-278 ; Visnjic 2021, p. 46.

50. Les témoignages les plus éclairants à ce sujet sont Cicéron, *Fin.* III 15, 49-17, 57 ; D.L. VII, 102-107 ; Stobée, II, 7, 7, p. 79, 1-7g, p. 85, 11. Au sujet de cette notion cf. Reesor 1951 ; Kidd 1955 ; Klein 2015.

51. Sur celle-ci, cf. Cicéron, *Fin.* III 6, 20 ; D.L. VII, 105 ; Stobée, II, 7, 7, p. 79, 12-15. Au sujet de la sélection, cf. Inwood 1985, p. 198-205 ; White 2010.

renforcée par la description que Fronton fait des *officia*, en les associant à plusieurs éléments qui font partie du réseau théorique du καθήκον. Les *officia* dont Fronton parle sont des actes qui contribuent au bien-être de l'agent et satisfont ainsi la définition du καθήκον. Plus précisément, les *officia substantiae* et *qualitatis* contribuent à la conservation de la vie biologique et sociale de l'agent, tandis que les *officia rei* ont cette finalité par leur aspect matériel, mais ils sont « convenables » aussi dans la mesure où, par leur accomplissement, l'agent humain vise l'atteinte de la sagesse. Cette distinction semble bien correspondre à celle entre μέσα et τέλεια καθήκοντα⁵². L'identification des *officia rei* avec les τέλεια καθήκοντα est suggérée tout d'abord par le fait que Fronton y associe le lexique de la perfection (§ 4). En outre, nous avons conjecturé que toutes les espèces d'*officia* dont il est question chez Fronton partagent *grosso modo* le même contenu concret : ils sont des actes visant le bien-être de l'agent et procédant de la sélection d'une chose qui ne participe ni de la vertu ni du vice. Cet arrière-plan psychologique et cet objet coïncident avec ceux des μέσα καθήκοντα qui, comme nous l'avons vu, résultent d'une sélection d'un ou plusieurs indifférents selon la nature, catégorie à laquelle, dans la perspective stoïcienne, appartiennent les choses dont la sélection constitue un *officium*, selon Fronton⁵³. Mieux, les stoïciens classaient les choses données en exemple par Fronton comme une espèce d'indifférents selon la nature, les préférables (προηγμένα). Le rhéteur semble bien se référer à ces derniers quand il affirme que « c'est la fonction propre au sage que [...] de ne pas erronément surclasser ou déclasser les choses » (§ 7). Ces suggestions confirment que les *officia* dont Fronton parle relèvent de la topique stoïcienne du καθήκον.

Cette conclusion nous incite à essayer de comparer le texte de Fronton avec plusieurs témoignages sur le καθήκον stoïcien⁵⁴. Nous pouvons relier la classification de Fronton à deux textes de Cicéron, un du troisième livre du *De finibus*⁵⁵ et un du premier livre du *De officiis*, et à un texte d'Épictète. La

52. Cf. Nebel 1935, p. 459. Cf. aussi Lévy 2002, p. 110.

53. Nous acceptons ici l'interprétation de van Den Hout 1999, p. 332. Sur l'illustration des ἀδιάφορα κατὰ φύσιν par la santé, la richesse et les autres choses de ce genre évoquées par Fronton ici cf. Cicéron, *Fin.* III 15, 49-17, 57 ; D.L. VII, 106 ; Stobée II, 7, 7a, p. 79, 18-7b, p. 82, 4.

54. Il nous est difficile de partager la position de Lévy 2002, p. 110-111, selon laquelle la tripartition des *officia* par Fronton « paraît se situer, de manière il est vrai assez confuse, à l'intersection de deux dogmes [*scil.* stoïciens] bien connus », l'interaction des principes actif et passif dans toute réalité et la distinction entre biens ultimes (τελικὰ ἀγαθὰ) et instrumentaux (ποιητικά). À propos de la première doctrine cf. D.L. VII, 134, et pour la deuxième, D.L. VII, 96-97. Lévy justifie son interprétation en commentant ainsi la classification frontonienne des *officia* : « L'idée générale est qu'il ne faut pas se tromper sur la localisation de l'absolu. Celui-ci se trouve dans la fin, la sagesse, non dans les actions qui permettent d'y accéder » (p. 111).

55. De Lacy 1945, p. 258-259 rapproche aussi la tripartition frontonienne des *officia* de Cicéron, *Fin.* III 6, 20-21. Dans ce texte, concernant la doctrine de l'appropriation,

source de *Off.* I est probablement Panétius⁵⁶, tandis que celle de *Fin.* III est débattue par les interprètes : la source principale de ce livre, qui contient un exposé de l'éthique stoïcienne par le personnage de Caton d'Utique, semble être Chrysippe ou un stoïcien largement influencé par lui⁵⁷, mais on y repère aussi des tournures propres à des stoïciens tels que Diogène de Babylonie et Antipatros de Tarse⁵⁸.

Le passage de *Fin.* III que quelques chercheurs⁵⁹ citent en référence au texte de Fronton est § 18, 59. Ce texte renforce la suggestion que Fronton dans *De el.* II a recours à une doctrine stoïcienne. Dans ce passage Caton, qui est en train de définir l'*officium*, distingue les *media* des *perfecta officia* et dit que les premiers sont *communia* aux sages et aux insensés, parce que les uns et les autres ont la capacité d'exécuter ces actes, alors que les *perfecta officia* sont une prérogative du sage ; chez Cicéron, *Off.* I 3, 8 nous repérons la même idée. Donc, les stoïciens reconnaissaient à tout être humain le pouvoir d'accomplir certains actes convenables : bien que Caton n'illustre les *media officia* que par la remise d'un dépôt (*depositum reddere*), il est hors de doute que dans cette classe les stoïciens inséraient aussi les *molimenta quae ad uitam salutemque pertinent adcurandam* dont il est question chez Fronton, car au même passage (§ 18, 60-61) Caton implique que, dans les mêmes conditions matérielles, il convient à la fois au sage et à l'insensé de demeurer en vie. Par conséquent, le témoignage de Cicéron confirme que la façon dont Fronton qualifie certains *officia* est bien stoïcienne. Mais, d'autre part, nous constatons que l'usage de *communis* est différent chez les deux auteurs : Cicéron parle d'*officia communia* en référence aux actes convenables que tous les êtres humains savent accomplir (par exemple, n'importe qui peut remettre un dépôt), Fronton en parle plutôt en référence à ceux qui sont convenables pour tout être humain (par exemple, il convient de se nourrir pour n'importe qui).

Caton structure l'évolution naturelle de l'être humain, depuis sa naissance et jusqu'à ce qu'il parvienne à son *télōs* ; bien que la notion d'*officium* y joue un rôle central, nous comprenons que la perspective de Cicéron diffère essentiellement de celle de Fronton : l'exposé de Caton décrit un développement de l'individu, tandis que la distinction tracée par Fronton est statique. Nous partageons donc l'opinion de Nebel 1935, p. 460, n. 1 et van den Hout 1999, p. 327, qui rejettent le rapprochement de ces deux textes.

56. *Att.* 16, 11, 4 et *Off.* II 17, 60, III 2, 7-10, III 7, 34 attestent que Cicéron composa les deux premiers livres du *De officiis* en suivant le plan et les thèmes du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius. Sur le rapport étroit entre les deux ouvrages cf. Cataudella 1961 ; Dyck 1984, p. 216-223 ; Alesse 1994, p. 13-14 ; Vimercati 2000, p. 391 ; Veillard 2014.

57. À ce propos cf. les arguments proposés dans *SVF* I, p. xl-xliii ; Giusta 1964-1967, t. I, p. 21-48 ; Schofield 2006, p. 236-239 ; Long 2017, p. 51-56.

58. Sur la possible influence d'Antipatros sur Cicéron, *Fin.* III cf. Hirzel 1882, p. 231-232 ; Cohn 1905, p. 55 ss. ; Soreth 1968 ; Striker 1996. L'hypothèse de l'influence de Diogène sur Cicéron, *Fin.* III découle du fait que, par ses formules du *télōs*, Antipatros défendait celles de Diogène, à propos desquelles cf. Long 1967 ; Bourbon 2017, p. 62-63.

59. Cf. Lévy 2002, p. 111.

Nous en concluons que le rapprochement entre ces deux textes ne sert qu'à confirmer que les stoïciens réfléchissaient sur le caractère « commun » de certains *officia*, comme Fronton en témoigne.

Au contraire, l'autre passage de Cicéron qui dans plusieurs contributions⁶⁰ est mis en rapport avec la classification frontonienne des *officia*, *Off.* I 30, 107 ss., contient une théorie qui s'appuie visiblement sur le même principe que celle de Fronton. Ici⁶¹ Cicéron présente une doctrine dont la source est sans doute Panétius et dont la fonction est la détermination des *officia* pour chaque être humain, une question que les stoïciens plaçaient sous la rubrique de la « découverte de l'acte convenable » (εὑρεσις τοῦ καθήκοντος, *inuentio officii*)⁶². Puisque cette doctrine s'insère dans la réflexion de Cicéron sur la notion de décorum (τὸ πρέπον, *decorum*)⁶³, qu'il définit comme la façon dont les êtres humains manifestent leur vertu à travers leur conduite (§ 27, 94-28, 98), la méthode heuristique employée ici se greffe sur le réseau sémantique de la critique dramaturgique, au sein de laquelle le décorum est référé à une action qui est adaptée aux caractéristiques d'un personnage (*persona*). Cicéron établit une analogie entre cette situation et celle de tout être humain, en lui attribuant un ensemble de « personnages » ou « rôles » qui résultent 1) de sa nature universelle (*uniuersa natura*, § 31, 110), dans la mesure où il est un exemplaire de l'espèce humaine, 2) de sa nature propre (*propria [natura]*, *ibid.*), au sens où il a des qualités physiques et psychiques particulières, 3) des circonstances (*casus aut tempus*, § 32, 115), qui, selon les illustrations que Cicéron en donne, définissent sa condition sociale et 4) de son jugement ou volonté (*iudicium, uoluntas*, *ibid.*), c'est-à-dire son choix professionnel. Les *officia* émergent de ce cadre comme les actes nécessaires pour un individu pour garder l'ensemble de ses *personae* en harmonie entre elles.

La proximité entre cette doctrine et celle que nous lisons chez Fronton s'impose : les paramètres de « découverte » des *officia* mis en place par Cicéron fonctionnent aussi pour la classification frontonienne. Les *officia substantiae* peuvent être vus comme découlant de la nature humaine universelle, à savoir l'élément que tous les êtres humains partagent et qui fait qu'il leur est nécessaire d'accomplir certains actes. D'autre part, les *officia qualitatis* sont des actes adaptés aux propriétés physiques et psychiques, à la condition sociale et au choix professionnel de chaque individu, et s'approchent ainsi des trois dernières *personae*. Quant aux *officia rei*, ils semblent répondre

60. Cf. De Lacy 1945, p. 259 ; Lévy 2002, p. 111-112 ; Fleury & Demougin 2003, p. 226-227, n. 248 ; Griffin 2014, p. 77-78 ; Dross 2015, p. 231-233.

61. À ce propos cf. Pohlenz 1934, p. 109-118 ; De Lacy 1945 ; Gill 1988 ; Alesse 1994, p. 62-74 ; Vimercati 2000, p. 130-137. Pour un commentaire détaillé de ces paragraphes cf. Dyck 1996, p. 269-295.

62. À ce propos cf. Visnjic 2021, p. 87-94.

63. Au sujet de cette notion cf. Pohlenz 1965, p. 119-130.

à la même exigence que la première *persona* de Cicéron, dans la mesure où le respect de sa nature spécifique demande à chaque être humain l'effort d'atteindre la sagesse ; cette dernière remarque crée un décalage entre les deux textes que nous sommes en train de comparer, mais n'empêche pas de reconnaître que la tripartition des *officia* par Fronton résulte d'une application différente du même principe méthodologique que les *officia* impliqués dans la doctrine des *personae*. L'affinité génétique entre les deux doctrines prouve que la classification frontonienne a une origine stoïcienne et s'insère dans la topique du καθήκον du côté de la question de la découverte du convenable. Cela renforce aussi la conjecture selon laquelle la doctrine attestée par Fronton serait un témoignage sur la pensée de stoïciens ayant vécu après le II^e siècle av. J.-C., ce qui nous était déjà suggéré par la notion d'*officium sapientis* que nous avons dégagée de *De el.* II⁶⁴.

Cependant, la source stoïcienne la plus susceptible d'être rapprochée de la doctrine présentée par Fronton est Épictète, III 7, 25-26⁶⁵. Épictète y accuse les Épicuriens d'attribuer plus d'importance à la substance (οὐσία, § 24) de leur corps qu'à ses fonctions principales (προηγούμενα [...] ἔργα, *ibid.*), par exemple à la chair de leur main plutôt qu'aux opérations que la main a été créée pour accomplir, et il affirme :

Eh bien, les convenables aussi [*scil.* sont] des trois sortes : les uns concernent le fait d'être, les autres le fait d'être qualifié, et les troisièmes [*scil.* sont] les principaux. De même également chez l'être humain, ce n'est pas la matière qu'il faut estimer, la misérable chair, mais les choses les plus importantes. Et quelle sont-elles ? Remplir son rôle de citoyen, se marier, engendrer des enfants, honorer le dieu, prendre soin de ses parents, en général avoir des désirs, des aversions, des impulsions, des répulsions tels qu'il faut avoir chacun de ces actes et que le comporte notre nature (§ 25-26)⁶⁶.

Nous pouvons résumer le contenu de la dernière phrase citée en disant qu'Épictète y illustre ce qu'il appelle προηγούμενα par des actes qui découlent des configurations sociales de l'agent et expriment sa conformité à la nature (§ 26). Pour comprendre l'importance de ces actes pour Épictète il faut savoir que, d'un côté, dans son enseignement il propose une méthode de découverte des καθήκοντα basée sur les relations (σχέσεις) que les individus ont en

64. Voir *supra* p. 191-192. Lévy 2002, p. 112 renforce cette hypothèse en se concentrant sur la notion de sélection.

65. Le rapprochement entre les deux textes a été proposé par Nebel 1935, p. 459-460, qui lit les trois catégories de καθήκοντα en question chez Épictète de la même façon que les trois *species* de Fronton, et par De Lacy 1945, p. 257-259, que nous allons prendre en compte dans la suite.

66. Οὐκοῦν καὶ καθήκοντα τρισά · τὰ μὲν πρὸς τὸ εἶναι, τὰ δὲ πρὸς τὸ ποιά εἶναι, τὰ δ' αὐτὰ τὰ προηγούμενα. Οὕτως καὶ ἀνθρώπου οὐ τὴν ὕλην δεῖ τιμᾶν, τὰ σαρκίδια, ἀλλὰ τὰ προηγούμενα. Τίνα ἐστὶ ταῦτα ; πολιτεύεσθαι, γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι, θεὸν σέβειν, γονέων ἐπιμελεῖσθαι, καθόλου ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, ὁρμᾶν, ἀφορμᾶν, ὡς ἕκαστον τούτων δεῖ ποιεῖν, ὡς περὶ καμειν. Trad. Souilhé modifiée.

société (cf. I 2, II 10, 1-11, III 2, 2, 4, *Ench.* 30)⁶⁷ et qu'ils peuvent protéger par des actes visant le bien-être de leur communauté ; de l'autre côté, le philosophe conçoit le τέλος humain, selon la tradition stoïcienne, comme le style de vie de ceux qui vivent κατὰ φύσιν, ce qu'ici, comme ailleurs (cf. II 6, 10, II 10, 4, IV 1, 89, IV 7, 20), il exprime en référence aux opérations psychiques de l'être humain⁶⁸. En raison du fait qu'Épictète, au § 24, oppose un seul type de souci aux προηγούμενα, les deux premiers types de καθήκοντα peuvent être logiquement compris tous les deux comme les actes par lesquels un individu soigne sa bonne condition physique⁶⁹ : si, dans un même contexte, les προηγούμενα sont différenciés à la fois des καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι et πρὸς τὸ ποιὰ εἶναι et des actes relatifs à la « substance » du corps, c'est-à-dire les actes de soin de son propre corps qu'Épictète attribue aux épicuriens ici (*Diss.* III 7, 2-9) et ailleurs (*Diss.* I 23, 1), alors les καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι et πρὸς τὸ ποιὰ εἶναι et les activités visant la sauvegarde de la bonne condition physique de l'agent semblent coïncider, les uns décrivant du point de vue concret ce que les autres décrivent dans une perspective conceptuelle. À ce propos, nous pouvons conjecturer que la notion de ποιόν, qui caractérise le deuxième type de καθήκοντα en question, pourrait les distinguer des καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι en référant la convenance de ces actes à une « qualité » de l'agent.

Quoi qu'il en soit sur ce dernier point, nous voyons bien que ce lieu des *Entretiens* semble assez proche de celui de Fronton. Chez l'un et l'autre nous lisons une tripartition des actes convenables ; le nom de la deuxième classe chez Épictète, les καθήκοντα πρὸς τὸ ποιὰ εἶναι, correspond à celui de la deuxième espèce frontonienne, les *officia qualitatatis*. Les καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι et προηγούμενα sont conceptuellement proches des *officia substantiae* et *rei* : si les καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι visent la survie de l'agent, finalement ils sont comparables avec les *officia substantiae*. Rien ne nous empêche de supposer que le soin de son intégrité physique ne soit qu'un exemple de καθήκον πρὸς τὸ εἶναι mobilisé par Épictète dans ce contexte en raison de sa polémique contre les épicuriens, et qu'il aurait accepté dans ce cadre le concept élargi de « vie » en question chez Fronton. Au fond, comme nous venons de le dire, la dimension sociale de la vie humaine est essentielle pour Épictète. Pareillement, si les καθήκοντα προηγούμενα expriment la sagesse de l'agent et lui permettent de l'atteindre, ils sont comparables aux *officia rei* de ce point de vue, même si leur contenu matériel est visiblement différent. De plus, si les καθήκοντα πρὸς τὸ ποιὰ εἶναι sont du côté des καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι, en tant qu'actes dont le but est le soin de la « substance » de l'être

67. Sur cette doctrine cf. Bonhöffer 1894, p. 266 ; De Lacy 1977 ; Gill 1988, p. 187-194 ; Braicovich 2012 ; Johnson 2014, p. 29-33 ; Alexandre 2014, p. 84-96.

68. Sur ces aspects de la psychologie d'Épictète cf. Bonhöffer 1890, p. 168-175, 233-261.

69. Cf. Schweighäuser 1799, t. II, p. 642-643 ; Bonhöffer 1894, p. 205-206 ; Dyroff 1897, p. 140-141.

humain - et Épicète ne les en distingue pas concrètement, nous en inférons que probablement de ce point de vue il n'y a pas de différence entre les deux groupes de καθήκοντα. Cela se passerait donc comme pour les *officia substantiae* et *qualitatis*, ce qui en conséquence renforcerait notre rapprochement des καθήκοντα πρὸς τὸ ποιά εἶναι avec les *officia qualitatis*. Par la constatation de cette proximité entre Fronton et Épicète, dont peut-être le rhéteur lui-même était conscient⁷⁰, nous confirmons notre hypothèse sur l'authenticité stoïcienne de la tripartition frontonienne des *officia*.

Finalement, quel est le principe méthodologique à la base de la classification frontonienne des *officia* ? Il nous semble qu'une bonne piste à ce sujet a été identifiée par De Lacy dans son étude sur l'emploi de la doctrine des γένη, par les stoïciens, comme « principes méthodologiques » : selon lui, Fronton, Panétius et Épicète, dans les textes que nous venons de considérer, distinguent plusieurs espèces de καθήκοντα en appliquant à cette topique la doctrine des γένη. Après De Lacy, Lévy a aussi proposé de voir derrière le passage du *De officiis* que nous venons de citer une mise en pratique de la même doctrine⁷¹.

Il faut donc ici rappeler brièvement cette doctrine⁷². Selon Plotin, VI 1, 25 (*SVF* II 371) et Simplicius, *in Cat.* 8, p. 66, 32-67, 8 (*SVF* II 369), les stoïciens auraient proposé une distinction de quatre groupes d'entités⁷³ : les substrats (ὑποκείμενα), les entités qualifiées (ποιά), celles qui sont d'une certaine manière (πὼς ἔχοντα), et celles qui sont d'une certaine manière par rapport à quelque chose d'autre (πρὸς τί πὼς ἔχοντα). Les nombreuses sources de cette doctrine caractérisent différemment les quatre genres⁷⁴.

D'après Dexippe, *in Cat.* p. 23, 25-24, 4 (*SVF* II 374), qui dans ce contexte emploie évidemment le lexique aristotélicien, l'ὑποκείμενον semble avoir désigné trois choses : (1) la matière sans qualité (ἡ ἄποιος ὕλη), (2) le qualifié qui subsiste de façon commune (τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ὑφίσταται), tel un matériau de construction ou une espèce d'êtres, et (3) le qualifié qui subsiste de façon propre (τὸ ποιόν, ὃ ἰδίως ὑφίσταται), tel un individu spécifique.

70. Fronton évoquait probablement Épicète dans *De el.* : cf. la première et la quatrième note marginale à *De el.* I, 4, ainsi que la première et la troisième note marginale à *De el.* II, 15.

71. Cf. Lévy 2003, p. 137-138.

72. Nous traduisons cette occurrence de γένος par « genre » plutôt que par « catégorie », comme cela a parfois été fait dans la littérature critique dans le passé, en suivant le choix de plusieurs savants, comme Pellegrin et Brunschwig (dans leur traduction de *LS*) et Duhot 1991. À ce propos cf. Gourinat 2019, p. 231 n. 1. Les étapes du développement conceptuel de cette doctrine sont inconnues : à ce sujet cf. Reesor 1957 ; *LS* I p. 165-166 ; Menn 1999 ; Gourinat 2013, p. 31-35 ; 2019.

73. Cf. aussi les témoignages incomplets recueillis dans *SVF* II 369-404 et *LS* 27-29. Pour un examen détaillé de plusieurs de ces sources cf. Duhot 1991, 228-238.

74. La reconstruction théorique qui suit s'inspire de Duhot 1991, p. 228-238, auquel nous renvoyons pour un examen détaillé des sources mentionnées.

D'après ce même témoignage et d'autres (D.L. VII, 58 ; Simplicius, *in Cat.* 8, p. 212, 7-213, 1 = *SVF* II 390), le ποιόν peut se référer également à trois choses : (1) ce qui est qualifié de façon commune (κοινῶς ποιόν) ou (2) propre (ιδίως ποιόν), mais aussi (3) tout ce qui est caractérisé par un état (σχέσις) qui le différencie (κατὰ διάφοραν) des autres choses, et plus précisément par un état permanent (ἔμμονος) qui le caractérise d'une manière qui lui convient parfaitement (ἀπαρτίζω), tel un individu qui possède une caractéristique (a) qui le qualifie de façon individuelle, (b) lui appartient en continu et de manière stable et (c) correspond à son appellation⁷⁵.

Passant au troisième genre, Plotin, VI 1, 30 (*SVF* II 400), en prenant implicitement la perspective stoïcienne, nous informe que le πῶς ἔχον peut se référer (1) à la matière, et dans ce cas il signifie ce qui est qualifié, considéré comme quelque chose qui est en quelque manière par rapport à la matière (τὰ μὲν ποιὰ περὶ τὴν ὕλην πῶς ἔχοντα) ; d'autre part, le πῶς ἔχον peut être dit (2) d'un individu, et dans ce cas il désigne « un être propre d'une certaine manière » (τὸ ιδίως δέ πῶς ἔχον). Autrement dit, le πῶς ἔχον est une façon de regarder le ποιόν, dans la perspective de la matière qualifiée, ou l'individu, dans la perspective du ποιόν : il invite à voir, d'une part, le qualifié comme matière étant dans un certain état et, de l'autre, l'individu comme qualifié ayant des propriétés supplémentaires.

Quant au πρὸς τί πῶς ἔχον, Simplicius *in Cat.* 8, p. 165, 32-166, 29 (*SVF* II 403) permet de le comprendre comme ce qui est caractérisé par sa relation à quelque chose d'autre, par opposition à (i) « ce qui est selon la différence » (τὸ κατὰ διαφοράν), c'est-à-dire toute chose douée de propriétés intrinsèques, et au (ii) relatif (τὸ πρὸς τι) : celui-ci est une chose A ayant une propriété a_1 qui émerge dans la relation de A à autrui, bien qu' a_1 dépende d'une propriété intrinsèque a_2 de A (tel qu'une chose douce). Les stoïciens illustraient la notion de πρὸς τί πῶς ἔχον en parlant d'une chose qui est à droite d'une autre ou du père, qui est tel par rapport à son fils.

Selon nous, la façon la plus convaincante de comprendre cette doctrine passe par la tentative d'associer entre eux les différents sens que les stoïciens attribuaient aux quatre genres. Par conséquent, parmi les nombreuses interprétations proposées pour cette doctrine⁷⁶, celles qui nous convainquent le plus sont celle de Duhot, pour ce qui concerne le lien conceptuel entre les

75. Ce troisième sens de τὸ ποιόν, le plus spécifique (εἰδικώτατος), selon ce témoignage de Simplicius, se distingue de celui (i) d'individu qualifié au sens le plus générique du terme, même par le fait d'accomplir un certain acte qui le différencie d'autrui, et (ii) d'individu qualifié par un état, même provisoire, qui également le différencie d'autrui.

76. Les spécialistes comprennent les γένη de plusieurs façons : par exemple, comme une classification logique des λεκτά, c'est-à-dire une classification visant à clarifier la polysémie de εἶμῃ (Graeser 2006), ou comme un schéma taxonomique des conditions ontologiques des entités (Rist 1969, p. 152-172, *LS* I p. 163-166), ou bien comme une distinction qui opère à la fois dans le domaine logique et ontologique (Reesor 1957, p. 70-71).

genres et leur fonction, et celle de De Lacy, quant à l'emploi des genres par les stoïciens dans des domaines théoriques spécifiques.

Selon Duhot, les genres sont des « concepts opératoires »⁷⁷ qui « servent à situer deux niveaux ontologiques l'un par rapport à l'autre »⁷⁸, idée qui est tout à fait suggérée d'abord par la présentation du *πῶς ἔχον* par Plotin, mais aussi par le fait que visiblement les différents sens des trois premiers genres sont reliés par une hiérarchie logique. Dans les détails, d'après Duhot, nous pouvons supposer que dans certains contextes les stoïciens mobilisaient l'*ὑποκείμενον* pour signifier une chose, dans la mesure où ils la considéraient comme dépourvue de toute qualité ; en conséquence, dans ces contextes le *ποιόν* et le *πῶς ἔχον* désignaient cette même chose en tant que regardée comme douée respectivement d'une qualité commune et d'une qualité propre, qui lui appartient en tant qu'entité individuelle. Mais, puisque, selon les sources, les stoïciens rapportaient également l'*ὑποκείμενον* à une chose caractérisée par une qualité commune, selon cette acception le *ποιόν* se « décalera », par exemple en prenant la signification de chose dotée d'une qualité propre, et pareillement le *πῶς ἔχον* pourra désigner cette chose pourvue de qualités supplémentaires. En revanche, quand les stoïciens employaient *ὑποκείμενον* en référence à une chose qualifiée de façon individuelle, tandis que le *πῶς ἔχον* pouvait garder la même signification que dans le cas précédent, le *ποιόν* pouvait indiquer cette chose en tant que marquée par d'autres qualités, moins essentielles que celles de l'*ὑποκείμενον* mais plus importantes que celles du *πῶς ἔχον*. En tout cas, le *πρός τί πῶς ἔχον*, auquel les sources n'attribuent pas d'ambiguïté sémantique, signifie une chose vue par rapport à quelque chose d'autre.

Cette interprétation de la doctrine des genres nous semble compatible avec la proposition de De Lacy qui, comme nous l'avons dit, défend l'hypothèse que les stoïciens utilisaient les genres « *as principles of procedure for the systematic investigation or analysis of various philosophical problems* », comme il l'écrit au sujet d'Épictète⁷⁹. Le cadre théorique que nous avons reconstruit, à l'aide de Duhot, nous conduit à développer l'intuition de De Lacy qui, en raison de sa tentative de dégager les sens des *γένη* de leur application à des topiques spécifiques, relevant de la logique, de l'éthique et de la physique des stoïciens, ne parvient pas à en donner une explication générale. En effet, en traitant brièvement de Fronton, De Lacy suggère⁸⁰ que les trois *species officiorum* discutées par le rhéteur correspondent à une application de trois

77. Duhot 1991, p. 244.

78. Duhot 1991, p. 240.

79. De Lacy 1945, p. 247.

80. Il défend cette thèse pour ce qui concerne Épictète, *Diss.* III 7, 25-26, et il affirme que « *Fronto gives a scheme which is almost identical with that of Epictetus* » (p. 258) ; « *almost* » renvoie aux doutes du savant sur le sens précis du texte de Fronton.

γένη : les *officia substantiae* correspondraient à l'ὑποκείμενον, les *officia qualitatis* au ποιόν et les *officia rei* au πρὸς τί πως ἔχον.

Nos analyses précédentes nous permettent toutefois de tirer des conclusions quelque peu différentes à ce sujet⁸¹. Nous pouvons bien reconnaître dans les *officia substantiae* une application du substrat (ὑποκείμενον), comme leur nom le suggère : ces actes ont pour objectif la sauvegarde de la vie de l'agent, *qua* individu appartenant à l'espèce humaine, et pour cette raison ils sont *omnium communia* ; or, les stoïciens pensaient que le nom « ἄνθρωπος » signifiait une qualité commune⁸² ; de ce fait un individu caractérisé comme être humain est un « qualifié qui subsiste de façon commune ». L'ὑποκείμενον peut tout à fait signifier cela, comme nous l'avons vu. D'après notre exégèse de la doctrine des genres, dans un contexte où ὑποκείμενον prend cette signification, ποιόν devrait être « ce qui est qualifié de façon propre ». Or, nous reconnaissons aisément l'emploi du ποιόν, ainsi compris, dans la conceptualisation des *officia qualitatis*, comme leur nom déjà le suggère : ces actes sont adaptés aux caractéristiques individuelles de l'agent. Cette hypothèse est renforcée si nous observons que, tout comme ὑποκείμενον et ποιόν pouvaient être rapportés à une même entité, considérée de deux points de vue différents, ainsi un même acte peut être dénommé *officium substantiae* ou *qualitatis*, selon qu'il est regardé comme convenable à l'agent *qua* être humain ou *qua* individu spécifique. Quant aux *officia rei* ou *sapientiae*, leur nom ne trahit aucune proximité conceptuelle avec la doctrine des genres ; étant donné l'usage contextuel de l'ὑποκείμενον et du ποιόν, selon notre interprétation, si le πρὸς τί πως ἔχον et le πρὸς τί πως ἔχον était mobilisés ici, ils devraient signifier respectivement un individu pourvu de qualités supplémentaires à sa qualité propre et une chose caractérisée par sa relation externe à quelque chose d'autre. Or, le πρὸς τί πως ἔχον ainsi compris se laisse rapprocher de l'espèce des *officia rei* ou *sapientiae* : ces actes sont essentiellement accomplis avec vertu, et celle-ci, dans la perspective stoïcienne, est justement une *disposition*⁸³ d'une entité individuelle qualifiée de façon propre.

81. Du fait de la correspondance entre la tripartition frontonienne des *officia* et celle épictétienne des καθήκοντα, ce que nous écrivons par la suite sur la première pourrait être étendu à la deuxième, *mutatis mutandis*. Il en va de même pour la correspondance entre les *personae* panétiennes et les quatre genres. À ce sujet nous remarquerons simplement que, bien que de deux façons différentes, Panétius et Épictète paraissent déjà renvoyer *prima facie* à la doctrine des genres, si nous lisons leurs textes dans notre perspective : d'une part, la première *persona* panétienne est *commune* à tous les êtres humains, alors que la deuxième leur est donnée *individuellement*, et, d'autre part, parmi les καθήκοντα évoqués ici par Épictète, certains sont πρὸς τὸ εἶναι, et d'autres πρὸς τὸ ποῖα εἶναι : le premier couple fait penser à la dichotomie qualité commune/propre, le second au binôme substrat/qualifié.

82. À ce propos cf. D.L. VII, 58.

83. Sur la conceptualisation stoïcienne de la vertu comme principe dirigeant de l'être humain disposé d'une certaine façon (πρὸς ἔχον ἡγεμονικόν) cf. Sextus Empiricus, *P.* III, 169, *M.* XI, 23 (= *SVF* III 75).

Ainsi, nous parvenons à reconnaître dans la doctrine rapportée par Fronton une application partielle de la doctrine des γένη à la topique du καθήκον, et notamment à la question de la découverte de l'acte convenable. Cette conclusion, qui constitue une confirmation et un enrichissement théorique par rapport à l'intuition de De Lacy, nous permet finalement de deviner un fondement doctrinal stoïcien de la tripartition frontonienne des *officia*, fondement qui dépasse le domaine des καθήκοντα et même de l'éthique et relève d'une interaction entre les différentes parties du système stoïcien.

BIBLIOGRAPHIE

- ALESSE, F. 1994 : *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994 (Elenchos, 23).
- ALEXANDRE, S. 2014 : *Évaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*, Grenoble, 2014 (Collection HOROS).
- ATZERT, C. 1932 (éd.) : *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 48. De officiis recognovit C. Atzert*, Leipzig, 1932 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- BARNEY, R. 2003 : « A puzzle in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24 (2003), p. 303-340.
- BÉNATOUÏL, T. 2006 : *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, 2006 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 35).
- BONHÖFFER, A. 1890 : *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart, 1890.
- BONHÖFFER, A. 1894 : *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894.
- BOURBON, M. 2017 : « De l'objet du *telos* au sujet de la *uoluntas* : le destin stoïcien du vouloir », *Cahiers philosophiques*, 4/151 (2017), p. 59-72.
DOI: <https://doi.org/10.3917/caph1.151.0059>
- BRAICOVICH, R. S. 2012 : « La doctrina de las *scheseis*: observaciones sobre su papel en las reflexiones éticas de Epicteto », *Praesentia*, 13 (2012), p. 1-17.
URL: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/praesentia/article/view/4230>
- BRENNAN, T. 2005 : *The Stoic life. Emotions, Duties and Fate*, Oxford, 2005.
- BROCK, M. D. 1911 : « Fronto's opposition to philosophy », dans M. D. Brock (éd.), *Studies in Fronto and his Age*, Cambridge, 1911, p. 78-84.
- CATAUDELLA, Q. 1961 : « Sulle fonti del *De officiis* di Cicerone », dans AAVV (éd.), *Atti del I Congresso internazionale di studi ciceroniani*, vol. II, Roma, 1961, p. 479-491.
- CHAMPLIN, E. 1974 : « The chronology of Fronto », *The Journal of Roman Studies*, 64 (1974), p. 136-159.
URL: <http://www.jstor.org/stable/299265>
- CHAMPLIN, E. 1980 : *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge, London, 1980.
- COHN, H. 1905 : *Antipater von Tarsos. Ein Beitrag Zur Geschichte der Stoa*, Fromholz, Berlin, 1905.
- DALLIES, M. 2015 : « L'expression du conflit entre rhétorique et philosophie dans la *Correspondance* de Fronton et les *Lettres à Lucilius* de Sénèque », dans É. Gavoille & F. Guillaumont (éd.), *Conflits et polémiques dans l'épistolaire*, Tours, 2015, p. 351-366. (consulté en ligne le 4.08.2021)
DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pufr.10961>
- DE LACY, P. H. 1945 : « The Stoic Categories as Methodological Principles », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 76 (1945), p. 246-263.
DOI: <https://doi.org/10.2307/283338>
- DE LACY, P. H. 1977 : « The Four Stoic Personae », *Illinois Classical Studies*, 2 (1977), p. 163-172.
URL: <https://www.jstor.org/stable/23061173>

- DONAHUE, J. F. 2004 : *The Roman community at table during the Principate*, Ann Arbor, 2004.
- DORANDI, T. 2013 (éd.) : Diogenes Laertius, *Lives of the eminent philosophers*, ed. with introduction by Tiziano Dorandi, Cambridge, 2013 (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50).
- DROSS, J. 2015 : « La rhétorique, compagne de la philosophie ? Le statut de la rhétorique dans la *Correspondance* de Fronton », dans B. Cassin (éd.), *La rhétorique au miroir de la philosophie : définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Paris, 2015 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 213-234.
- DUHOT, J.-J. 1991 : « Y a-t-il des catégories stoïciennes ? », *Revue Internationale de Philosophie*, 45/178(3) (1991), p. 220-244.
URL: <https://www.jstor.org/stable/23949536>
- DYCK, A. R. 1984 : « Notes on composition, text and sources of Cicero's *De officiis* », *Hermes*, 2/112(2) (1984), p. 215-227.
URL: <https://www.jstor.org/stable/4476371>
- DYCK, A. R. 1996 : *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, 1996.
- DYROFF, A. 1897 : *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, 1897.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. 1990 : *The Stoic theory of oikeiosis. Moral development and social interaction in Early Stoic philosophy*, Aarhus, 1990 (Studies in Hellenistic civilization, 2).
- FLEURY, P. & S. DEMOUGIN 2003 (éd.) : Fronton, *Correspondance. Textes traduits et commentés par Pascale Fleury avec la collaboration de Ségolène Demougin*, Paris, 2003 (Fragments, 3).
- FLEURY, P. 2006 : *Lectures de Fronton. Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, Paris, 2006.
- FLEURY, P. 2012 : « Marcus Aurelius' 'letters', dans M. van Ackeren (éd.), *A companion to Marcus Aurelius*, Chichester, 2012 (Blackwell Companions to the Ancient World), p. 62-76.
- FOLLET, S. 1989 : « Athénodote » dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989, p. 659-660.
- GILL, C. 1988 : « Personhood and Personality : the Four-personae Theory in Cicero, *De officiis* I », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6 (1988), p. 169-199.
- GIUSTA, M. 1964-1967 (éd.) : *I dossografi di etica*, 2 vol., Torino, 1964-1967.
- GOURINAT, J.-B. 2013 : « Relations et relatifs : les stoïciens contre Aristote », *Quaestio*, 13 (2013), p. 17-38.
DOI: <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.103581>
- GOURINAT, J.-B. 2017 : *Les stoïciens et l'âme*, Paris, 2017 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- GOURINAT, J.-B. 2019 : « Les stoïciens et les catégories d'Aristote », dans V. Brière & J. Lemaire (éd.), *Qu' est-ce qu' une catégorie ? Interprétations d' Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2019, p. 231-259.
- GRAESER, A. 2006 : « The Stoic categories », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, 2006² (Bibliothèque d'histoire de la philosophie : Antiquité), p. 347-367.

- GRIFFIN, M. 2014 : « The Prince and his Tutor : Candour and Affection », *Scripta Classica Israelica*, 33 (2014), p. 67-86.
URL: <https://scriptaclassica.org/index.php/sci/article/view/2435>
- HAINES, C. R. 1914 : « On the chronology of Fronto Correspondence », *The Classical Quarterly*, 8/2 (1914), p. 112-120.
URL: <https://www.jstor.org/stable/636294>
- HAINES, C. R. 1919 (éd.) : *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and various friends edited and for the first time translated into English by C. R. Haines*, 2 vol., London/ New York, 1919 (The Loeb classical library, 112-113).
- HIRZEL, R. 1882 : *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Theil II, Abtheilung I. Die Entwicklung der stoischen Philosophie*, Leipzig, 1882.
- INWOOD, B. 1985 : *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.
- JOHNSON, E. 2014 : *The Role Ethics of Epictetus. Stoicism in Ordinary Life*, Plymouth, 2014.
- KASULKE, C. T. 2005 : *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr.*, Leipzig, 2005 (Beiträge zur Altertumskunde, 218).
- KIDD, I. G. 1955 : « The Relation of Stoic Intermediates to the *Summum Bonum* with Reference to Change in the Stoa », *The Classical Quarterly*, 5/3-4 (1955), p. 181-194.
URL: <https://www.jstor.org/stable/637390>
- KLEIN, J. 2015 : « Making Sense of Stoic Indifferents », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49 (2015), p. 227-281.
DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198749516.003.0007
- KLEIN, J. 2016 : « The Stoic Argument from *oikeiōsis* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50 (2016), p. 143-200.
DOI:10.1093/acprof:oso/9780198778226.003.0005
- LEROY, M. 1932 : « Fronton et la philosophie », *Musée Belge*, 34 (1932), p. 291-310.
- LEVI, M. A. 1994 : « Ricerche su Frontone », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 4 (1994), p. 239-313.
- LÉVY, C. 1992 : *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992 (Collection de l'École Française de Rome, 162).
- LÉVY, C. 2002 : « Philosophie et rhétorique à Rome : à propos de la dialectique de Fronton », *Euphrosyne*, 30 (2002), p. 101-114.
- LÉVY, C. 2003 : « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », *Itaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 19 (2003), p. 127-140.
URL: <https://raco.cat/index.php/Itaca/article/view/6412>
- LONG, A. A. 1967 : « Carneades and the Stoic *telos* », *Phronesis*, 12/1 (1967), p. 59-90.
URL: <https://www.jstor.org/stable/4181793>
- LONG, A. A. 1986 : *Hellenistic philosophy*, Berkeley, Los Angeles, 1986².
- LONG, A. A. 2017 : « Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics », dans W. W. Fortenbaugh (éd.), *On Stoic and Peripatetic ethics. The works of Arius Didymus*, London/New York, 2017², p. 41-65.
- LS : LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. 1987 (éd.) : *The Hellenistic Philosophers*, 2 t.,

- Cambridge, 1987 ; J. Brunschwig & P. Pellegrin (trad. fr.), *Les philosophes hellénistiques*, 3 t., Paris, 2001.
- MENN, S. 1999 : « The Stoic Theory of Categories », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17 (1999), p. 215-247.
- NABER, S. A. 1867 (éd.) : *M. Cornelii Frontonis et M. Aurelii Imperatoris epistulae, L. Veri et T. Antonini Pii et Appiani epistularum reliquiae post Angelum Maium cum codicibus Ambrosiano et Vaticano iterum contulit G. N. Du Rieu recensuit Samuel Adrianus Naber*, Leipzig, 1867.
- NEBEL, G. 1935 : « Der Begriff des καθήκον in der alten Stoa », *Hermes*, 70 (1935), p. 439-460.
- NIEBUHR, B. G. 1816 (éd.) : *M. Cornelii Frontonis reliquiae ab Angelo Maio primum editae meliorem in ordinem digestas suisque et Ph. Buttmanni, L. F. Heindorfii, ac selectis A. Maii animadversionibus instructas iterum edidit B. G. Niebuhrius C. F. accedunt liber de differentiis vocabulorum et ab eodem A. Maio primum edita Q. Aurelii Symmachi octo orationum fragmenta*, Berlin, 1816.
- PEMBROKE, S. G. 1971 : « Oikeiosis », dans A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, London, 1971, p. 114-149.
- POHLENZ, M. 1934 : *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Teubner, 1934 (Neue Wege zur Antike.2, 3).
- POHLENZ, M. 1965 : « Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes », dans *Kleine Schriften*, Bd. I, Hildesheim, 1965, p. 100-139.
- PORTALUPI, F. 1974 (éd.) : *Opere di Marco Cornelio Frontone*, Torino, 1974.
- PORTALUPI, F. 1992 : « Retorica e filosofia in Frontone », *Civiltà classica e cristiana*, 13 (1992), p. 269-279.
- RADICE, R. 2000 : *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000.
- REESOR, M. E. 1951 : « The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 82 (1951), p. 102-110.
URL: <https://www.jstor.org/stable/283423>
- REESOR, M. E. 1957 : « The Stoic Categories », *The American Journal of Philology*, 78/1 (1957), p. 63-82.
URL: <https://www.jstor.org/stable/291991>
- RIST, J. M. 1969 : *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
- ROSATI, G. 1987 : « Nota a Frontone, p. 136, 2 van den Hout », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 18 (1987), p. 205-206.
- SCHENKL, H. 1916 (éd.) : *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae recensuit H. Schenkl accedunt fragmenta, enchiridion ex recensione J. Schweighauseri, gnomologiorum Epictetearum, reliquiae – indices*, Leipzig, 1916 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- SCHICHE, T. 1915 (éd.) : *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 43. De finibus bonorum et malorum libri quinque recognovit Th. Schiche*, Leipzig, 1915 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- SCHOFIELD, M. 2006 : « Stoic Ethics », dans B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2006, p. 233-256 (Cambridge Companions to Philosophy).

- SCHWEIGHAUSER, J. 1799 (éd.) : *Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum libri IV, eiusdem Enchiridion et ex deperditis sermonibus fragmenta post Io. Uptoni aliorumque curas, denuo ad Codicum Mssorum fidem recensuit, Latina versione, adnotationibus, indicibus illustravit Iohannes Schweighaeuser*, 3 t., Leipzig, 1799.
- SORETH, M. 1968 : « Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50/1-2 (1968), p. 48-72.
DOI: <https://doi.org/10.1515/agph.1968.50.1-2.48>
- SOUILLHÉ, J. 1949 (éd.) : *Épictète, Entretiens*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé, 4 vol., Paris, 1949.
- STRIKER, G. 1996 : « Antipater, or the Art of Living », dans *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996, p. 298-315, première éd. dans M. Schofield & G. Striker (éd.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 1986, p. 185-204.
- SVF : *Stoicorum Veterum Fragmenta collegit Ioannes ab Arnim*, 3 t., Leipzig, 1903-1905.
- TSEKOURAKIS, D. 1974 : « Καθήκοντα and κατορθώματα », dans *Studies in the terminology of Early Stoic ethics*, Wiesbaden, 1974 (Hermes. Einzelschriften, 32), p. 1-60.
- VAN DEN HOUT, M. P. J. 1988 (éd.) : *M. Cornelii Frontonis epistulae schedis tam editis quam ineditis Edmundi Hauleri usus iterum edidit Michael P. J. van den Hout*, Leipzig, 1988 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- VAN DEN HOUT, M. P. J. 1999 : *A commentary on the letters of M. Cornelius Fronto*, Leiden/Boston, 1999 (Mnemosyne. Supplementum, 190).
- VEILLARD, C. 2014 : « Comment définir son devoir ? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos* », *Philosophie antique*, 14 (2014), p. 71-109.
DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.752>
- VIMERCATI, E. 2000 : « Il pensiero filosofico-politico di Panezio: ipotesi per una sua ricostruzione », *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 92/3-4 (2000), p. 386-423.
URL: <https://www.jstor.org/stable/43063242>
- VISNJC, J. 2021 : *The invention of duty. Stoicism as deontology*, Leiden/Boston, 2021 (Philosophia antiqua, 157).
- WACHSMUTH, C. & O. HENSE, 1884-1912 (éd.) : *Ioannis Stobaei Anthologium recensuerunt C. Wachsmuth & O. Hense*, 5 vol., Berlin, 1884-1912.
- WHITE, S. 2010 : « Stoic Selection. Objects, Actions and Agents », dans D. Sedley & A. W. Nightingale (éd.), *Ancient models of mind. Studies in human and divine rationality*, Cambridge, 2010, p. 110-129.