

Du théologique au religieux : l'usage de la rhétorique dans les pensées de Marc-Aurèle

Jordi Pià

▶ **To cite this version:**

Jordi Pià. Du théologique au religieux : l'usage de la rhétorique dans les pensées de Marc-Aurèle. Itaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica, 2013, Filosofia i literatura en època hel.lenistica i romana, 28-29, pp.83-103. 10.2436/20.2501.01.41 . hal-01402426

HAL Id: hal-01402426

https://univ-sorbonne-nouvelle.hal.science/hal-01402426

Submitted on 24 Nov 2016

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

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

Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica
Societat Catalana d'Estudis Clàssics
Núm. 28-29 (2012-2013), p. 83-103

DOI: 10.2436/20.2501.01.41

Du théologique au religieux: l'usage de la rhétorique dans les *pensées* de Marc-Aurèle

Jordi Pia Comella
Université Sorbonne-Nouvelle

Abstract

Our purpose is to renew the studies on the relationship between Rhetoric and Philosophy in Marcus Aurelius's *Meditations*: beyond its unquestionable therapeutic function, does Rhetoric have a religious dimension? Is it legitimated by the author as a powerful expression of the stoic piety? In his meditations on cosmic order, Marcus Aurelius uses the stylistic features of the hymn: these fragments become a praise of the divine world but they haven't the same religious value than philosophical hymns since they are first addressed to the self, not to the God. They reveal the ambiguity of stoic asceticism which considers moral introspection and devotion to God as the one and same movement. Rhetoric expresses the fervent desire to conform to the cosmic design but it is also the sign of the *proficiens*' imperfection.

Keywords: Marc-Aurèle, *Pensées pour moi même*, rhétorique, philosophie, religion, sentence, hymne, prière, *carmen*, ascèse morale, subjectivité, piété, Dieu, Aristide

Introduction[1]

Chez Marc-Aurèle, la rhétorique, définie comme l'art de bien dire en vue de la persuasion, constitue un parfait exemple des rapports complexes entre lit-

1. Volia expressar el meu profund agraïment a tot l'equip de filologia i filosofia antigues de la Universitat de Barcelona, en particular a la Professora Montserrat Jufresa, pel seu acolliment tan calorós i generós: em vaig sentir com a casa. Per a mi com andorrà de cultura

térature et philosophie romaine à l'époque impériale. Si Marc-Aurèle, une fois converti au stoïcisme, rejette sur le plan personnel l'étude approfondie de l'éloquence parce que selon lui elle risque de détourner l'homme du vrai[2], une lecture attentive des *Pensées* montre que dans les faits le divorce entre philosophie et rhétorique n'est jamais accompli. M. Alexandre, P. Grimal ou P. Hadot ont souligné le rôle central de la rhétorique dans la conversion spirituelle de Marc-Aurèle: les sentences et les images frappantes auxquelles son maître Fronton l'avait exercé constituent un moyen psychagogique puissant pour conduire le sujet vers la perfection morale[3]. De plus, comme C. Lévy l'a montré, le système d'éducation romain dans lequel la formation acquise chez les rhéteur constituait le moment essentiel pour accéder aux fonctions politiques et sociales était si fortement structuré que même s'il s'efforçait d'échapper aux habitudes acquises le Stoïcien romain restait marqué par elles[4].
Pourtant, il est un aspect du problème qui, à notre connaissance, n'a pas encore été soulevé: sous la plume d'un Prince qui occupe l'une des magistratures religieuses les plus éminentes et qui, dès son plus jeune âge, manifeste un réel engouement pour les prières et les rites religieux romains, la réécriture et la rumination des dogmes théologiques dans un langage formulaire ne revêtent-elles pas, à la manière d'une prière rituelle, une dimension religieuse? Et si c'est le cas, la rhétorique, comme mode d'expression de notre dévotion au Dieu cosmique est-elle légitimée par le philosophe? Nous souhaiterions montrer que la rhétorique dans les *Pensées* manifeste le caractère à la fois relationnel et religieux de l'ascèse morale. Par elle, l'introspection philosophique, loin de se ramener au dialogue solitaire du moi avec lui-même, est ouverture à l'autre le plus vénérable: Dieu.

I. La rhétorique dans les passages sur la théologie stoïcienne : rôle thérapeutique et dimension religieuse

1.1. Rhétorique et perfectionnement moral

Les savants modernes l'ont déjà montré, dans les *Pensées* la rhétorique joue un rôle thérapeutique indiscutable:

catalana va ser un honor poder compartir amb universitaris catalans i espanyols la meva passió per les literatures antigues i catalanes. Un grand merci aussi au Professeur Carlos Lévy qui en plus de m'avoir proposé de participer à 'la trobada franco catalana' a eu la gentillesse de me faire part de ses conseils et remarques. Je souhaite enfin remercier la Fondation Hardt de m'avoir octroyé une bourse: grâce à elle, j'ai pu achever la rédaction de cet article dans un cadre d'étude et de méditation exceptionnel.

2. Ainsi dans les *Pensées* il rend grâce aux dieux de ne pas lui avoir permis de faire trop de progrès en poésie et en rhétorique (1, 17, 18) et lorsqu'il évoque tout ce que lui a transmis Fronton il passe sous silence, de manière très frappante, l'enseignement de l'éloquence (1, 11).
3. Alexandre 1979; Grimal 1990; Grimal 1991 a; Hadot 1997.
4. Lévy 2002.

> Considère sans cesse le monde comme un être vivant unique, ayant une substance unique et une âme unique; examine comment tout est absorbé dans une seule faculté de sentir, la sienne, comment tout agit par sa seule impulsion, et comment toutes les choses y concourent à produire les événements, et quelle est la nature de ce tissage et de cet enroulement[5].

L'auteur mentionne la conception stoïcienne du *logos* divin, à la fois destin programmant le cours des événements et âme cosmique dotée de sensation[6]. Suivant l'analogie stoïcienne du Tout avec ses parties, il part de l'unité organique du cosmos pour déduire celle de ses parties: chaque événement dérive de l'impulsion première du monde -«ὁρμῇ μιᾷ»- et se trouve ainsi inséré dans la trame rationnelle du destin. Mais Marc-Aurèle use de la rhétorique pour, d'une part, mieux appréhender cette réalité, et, d'autre part, assurer une appropriation efficace de ce dogme théologique.

L'image

Tout d'abord, Marc-Aurèle passe du terme technique «συναίτια», faisant du destin une série de causes, à l'image du destin comme filage et enroulement rappelant, de manière extrêmement condensée, l'analyse étymologique de l'εἱμαρμένη. En effet, Cornutus voyait dans les trois Parques l'expression mythique de la notion stoïcienne de destin, conçu comme puissance ordonnant logiquement et temporellement chaque partie du monde[7]. La reprise de cette image permet une saisie sensible d'une notion philosophique abstraite, Marc-Aurèle suivant par là les prescriptions de Sénèque et de Fronton[8].

5. *P.* 4, 40: «Ὡς ἓν ζῷον τὸν κόσμον, μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον, συνεχῶς ἐπινοεῖν καὶ πῶς εἰς αἴσθησιν μίαν τὴν τούτου πάντα ἀναδίδοται καὶ πῶς ὁρμῇ μιᾷ πάντα πράσσει καὶ πῶς πάντα πάντων τῶν γινομένων συναίτια καὶ οἵα τις ἡ σύννησις καὶ συμμήρυσις».
6. D.L. 7, 139: «Le monde entier, étant animal, doué d'âme et de raison, possède comme partie directrice l'éther...» («τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα»); Cic., *nat. deor.* 2, 29: «Il existe donc une nature qui maintient uni l'univers entier et assure sa conservation, qui n'est dénuée ni de sensation ni de raison ... »; «*Natura est igitur, quae contineat mundum omnem tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione*»).
7. Sur la définition stoïcienne de la cause: *S.V.F.* 2, 914 ; sur l'allégorie des Parques, voir Corn., *de Natura Deorum* 13, 12, 17-13, 12: «La Destinée (Εἱμαρμένη) est ce en vertu de quoi tous les événements sont liés et emportés dans un ordre et un rang qui n'ont point de limites [La syllabe ei comprend l'idée de lien comme dans «connexion» (εἱρμῷ)]» ... l'une d'elles est appelée Clotho (Κλωθώ) à cause de la ressemblance des événements au filage de la laine (κλώσει), en tant que les uns succèdent aux autres, raison pour laquelle on la représente comme étant la plus âgée et en train de filer; l'autre Lachésis (Λάχεσις) parce que ce qui est attribué à chacun fait penser à ce que l'on obtient au lot (λήξει); la troisième Atropos (Ἄτροπος) car ses arrêts sont inexorables (ἀτρέπτως)».
8. Ainsi, Sénèque (*epist.* 59, 6) dit-il à Lucilius qu'il faut user des images «afin de prêter appui à notre faiblesse» et «rendre nos idées plus sensibles» («*ut... in rem praesentem adducant*») au lecteur. Voir sur ce point: Armisen-Marchetti 1989. De même Dross 2010, pp. 157 *sq.*, rappelle que chez Sénèque et Marc-Aurèle la fonction didactique de l'image soutient l'usage des représentations de la philosophie s'appuyant sur un référent connu — comme

L'image assure également une meilleure intériorisation de la notion stoïcienne de destin par sa valeur structurante à l'intérieur des *Pensées*: elle relie entre eux les chapitres appartenant à la même famille thématique de l'unité rationnelle du monde (6, 38; 7, 9)[9]. Le retour ainsi dans les chapitres suivants de ce motif réactivera le souvenir de la méditation sur l'unité du monde et de ses parties entreprise au chapitre 40 du livre 4.

La sentence

Ensuite, M. Alexandre a rappelé combien l'usage de la sentence, au croisement de la rhétorique et de la philosophie, aide Marc-Aurèle à s'imprégner constamment des dogmes stoïciens. Elle permet, à travers un jeu de variations sur un même thème, l'assimilation d'une idée qui, exprimée de manière brute, ne serait pas acceptée[10]. Dans cet extrait, elle remplit parfaitement l'exigence d'une thérapie urgente des passions, maintes fois formulées dans les *Pensées*: le chiasme «μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν» et le rythme ternaire: «Ὡς ἓν ζῷον τὸν κόσμον, μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον» martèlent et impriment dans l'esprit du sujet l'unicité du monde, poussant ce dernier à rapporter ses passions, ses représentations et ses jugements à l'utilité du Tout.

le domaine militaire les combats (pour Sénèque: *benef.* 7, 1, 7; pour Marc-Aurèle, *P.* 8, 48) ou agricole; ces images permettent ainsi de comprendre ou de mieux appréhender la notion abstraite de philosophie. Sur la conception de l'image chez Fronton: Fleury 2006, pp. 46 *sq*.

9. La reformulation d'un principe en sentences variées ainsi que la reprise de mots ou d'images construisent, à l'intérieur d'une œuvre en apparence disparate, une série de réseaux grâce auxquels une doctrine déterminée est explorée sous divers angles ; ces échos formels mettent en lumière les liens thématiques profonds de chapitres souvent isolés, mais dont les uns, en réalité, explicitent la signification des autres. Sur le concept de «famille de chapitres» voir: Giavatto 2008, p. 25.
10. Hermog., *Progymnasmata*, 4. La sentence se voit assigner un rôle central dans la formation rhétorique de Fronton. Dans l'une des lettres adressées à son disciple, Fronton montre que cet exercice constitue une tâche quotidienne : «Ce que je demanderai de toi est pénible; mais ce dont je me souviens avoir éprouvé l'utilité, il est impossible que je ne te le demande pas. Tourne (*conuertito*) deux ou trois fois la même sentence (γνώμη) comme tu l'as fait pour cette petite-là (*ad Marc.* 3, 13). Et pour les plus longues, de même tourne-les deux ou trois fois avec zèle et avec audace». Le terme '*convertere*' désigne probablement un exercice de variation formelle. Chez Fronton, la sentence n'a pas simplement une fonction ornementale: par le jeu des variations elle aide l'individu à assimiler une idée. On peut, dès lors, imaginer la place privilégiée que les *Pensées* lui réservent. On comprend pourquoi la sentence peut jouer un rôle déterminant dans l'intériorisation de la théologie stoïcienne: confronté au déferlement des malheurs, l'auteur-destinataire pourra se remémorer dans l'instant les principes de son école défendant la rationalité du monde; suivant, de plus, l'exemple de son maître Fronton à propos des éloges paradoxaux, Marc-Aurèle multipliera les sentences pour rendre évident l'un des aspects les plus problématiques de la théologie stoïcienne: le bien-fondé des maux extérieurs. Sur la théorie frontonienne de la sentence voir aussi: Marache 1952, pp. 132-134, et Fleury 2003, pp. 17 *sq*.

1.2. Du théologique au religieux: penser le divin c'est le célébrer

Nous souhaiterions, cependant, nous demander si, au-delà de son indéniable valeur épistémologique et persuasive, la rhétorique ne donne pas aussi au discours philosophique une dimension religieuse: s'agit-il simplement pour le sujet de percevoir la rationalité divine ou, en se la remémorant, de la célébrer et de la chanter?

Marc-Aurèle recourt à une prose rythmée qui, à notre sens, n'est pas sans rappeler le style des hymnes grecs. En effet, la parfaite unité du monde est mise en valeur par la répétition de l'adjectif numéral («ἓν»; «μίαν»; «μίαν»); par les homéoptotes ou assonances reposant sur l'identité des cas («ζῷον τὸν κόσμον»; «μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ... αἴσθησιν μίαν». De plus, la répétition de «πᾶς» et de «πάντα» produisant avec les autres termes une allitération en 'p' («ἐπέχον, συνεχῶς ἐπινοεῖν»; «πᾶς ὁρμῇ μιᾷ πάντα πράσσει καὶ πᾶς πάντα πάντων τῶν γινομένων συναίτια»), donne à la phrase de l'ampleur, comme si elle exprimait l'émerveillement de l'auteur face à l'unité organique du cosmos.

Le parallèle entre la prose rythmée de Marc-Aurèle et le style du genre hymnique est davantage évident dans l'extrait suivant:

> Toutes les choses sont entrelacées les unes avec les autres et leur union est sacrée; presque aucune n'est étrangère à l'autre: car, tout a été disposé ensemble et contribue ensemble à l'harmonie du même monde. En effet, il y a un seul monde résultant de tout, un seul Dieu à travers tout, une seule substance, une seule loi, la raison commune à tous les êtres rationnels, et une seule vérité, puisque la perfection de toutes les créatures de la même famille et partageant la même raison est une aussi[11].

Le terme «ἱερά» rappelle la nature divine de la cohésion entre les divers éléments, inclinant le sujet à un mouvement de révérence constante à l'égard de l'ordre providentiel. Il peut en même temps faire allusion aux liens sacrés unissant les êtres rationnels entre eux —hommes et dieux—, comme le confirme, d'ailleurs, la fin de cet extrait. En effet, l'équivalence dans *l'Hymne à Zeus* de Cléanthe des notions de λόγος et de νόμος le montrait, l'ordre imposé par Zeus au monde est à la fois partie directrice du monde, principe d'organisation de ses parties et loi servant de modèle à la justice et à la raison humaines[12]. S'exprime ainsi la piété du philosophe qui, conscient de vivre en communauté avec les dieux, comprend et accepte pleinement le destin.

11. *P.* 7, 9 : «Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ· συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων καὶ θεὸς εἷς δι' ἁπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων, καὶ ἀλήθεια μία, εἴγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζῴων».
12. Voir les vers 2 et 21 de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe.

Mais c'est un véritable chant en l'honneur du λόγος que compose dans cette page l'auteur. L'εἱμαρμένη est célébrée par les homéotéleutes «ἐπιπέπλεκται... συγκατατέτακται», les polyptotes «ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ», procédé stylistique présent dans les hymnes en prose d'Aristide[13]; l'image du tressage «ἐπιπέπλεκται», ainsi que la reprise du préfixe '-σύν' («σύνδεσις ἱερά, καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ·συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον»), rappelant la parfaite harmonie des parties entre elles.

De plus, le texte, à la façon de la *narratio* dans un hymne et toujours d'une manière très formulaire, décline les divers aspects de la divinité immanente: la répétition de l'adjectif numéral, «κόσμος τε γὰρ εἷς ... καὶ θεὸς εἷς ... καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς ... καὶ ἀλήθεια μία ... εἴγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν...»), qui à nouveau rappelle la totale unité et immanence du monde, assure l'articulation entre les différentes facettes du λόγος divin; les polyptotes relient la notion de destin à celles de monde et de divinité: «συγκατατέτακται γὰρ καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον. κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων καὶ θεὸς»; les homophonies et les paronomases, d'une part, associent la notion de dieu comme puissance physique gouvernant le monde avec le concept stoïcien du divin comme principe normatif entre les êtres rationnels: «κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων καὶ θεὸς εἷς δι'ἁπάντων ... καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων»; elles soulignent, d'autre part, la participation de la raison humaine à la raison universelle: «λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων, καὶ ἀλήθεια μία, εἴγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν»[14].

Cet extrait constitue ainsi un parfait exemple dans les *Pensées* de passage qui tout en déclinant les divers aspects du *logos* divin, le célèbre de manière solennelle. À travers la rhétorique, le discours philosophique se convertit en acte *religieux*. Mais il convient de donner au terme 'religieux' son acception stoïcienne. En effet, suivant l'exemple de ses prédécesseurs, Marc-Aurèle assure le passage d'une piété traditionnelle, fondée sur le respect des rites civils, à une piété philosophique, définie comme la totale obéissance de l'homme à l'ordre providentiel:

> Tout ce que tu souhaites d'atteindre dans une longue période, tu peux l'avoir dès maintenant, si tu ne te le refuses pas à toi-même. Il suffit de laisser là tout le passé, de confier l'avenir à la providence et de diriger l'action présente vers la piété (ὁσιότητα) et la justice; vers la piété, pour aimer la part que la nature t'attribue; car elle l'a produite pour toi et pour elle[15].

13. Ce passage n'est pas sans rappeler Aristid., *Or.* 46, 37. Sur le recours au polyptote dans les hymnes en prose d'Aelius Aristide voir les exemples donnés par Goeken 2011, p. 159.
14. Sur la paronomase chez Aelius Aristide: 37, 13.
15. *P.* 12, 1, 1: «Πάντα ἐκεῖνα, ἐφ' ἃ διὰ περιόδου εὔχῃ ἐλθεῖν, ἤδη ἔχειν δύνασαι, ἐὰν μὴ σαυτῷ φθονῇς. τοῦτο δέ ἐστιν, ἐὰν πᾶν τὸ παρελθὸν καταλίπῃς καὶ τὸ μέλλον ἐπιτρέψῃς τῇ προνοίᾳ καὶ τὸ παρὸν μόνον ἁπευθύνῃς πρὸς ὁσιότητα καὶ δικαιοσύνην. ὁσιότητα

L'auteur met en arrêt et stabilise regrets, espoirs ou angoisses qui tendent à déborder le présent. Il s'agit pour lui de se concentrer sur la seule réalité qui ait une existence réelle et qui lui permette de s'améliorer: l'instant présent. Mais l'ascèse morale relève en même temps de la piété. L'homme noue un lien personnel avec la providence universelle: d'un côté, le désintérêt porté à l'avenir est l'occasion pour le sujet de manifester sa confiance en Dieu; d'un autre côté, l'attention portée au présent lui permet non seulement d'accepter mais d'aimer l'ordre providentiel.

Si la rhétorique est mise au service d'une religiosité philosophique, Marc-Aurèle, à la fois philosophe écrivant en grec et prince romain profondément marqué par les cultes de sa cité, va-t-il jusqu'à emprunter à la religion romaine son mode d'expression? Pour être plus précis, il est un aspect qui, à notre sens, rapproche ces extraits de certains modèles religieux romains tout autant qu'elle les sépare de l'hymne grec d'Aristide: le rejet de l'amplification oratoire en faveur de la concision. En effet, Marc-Aurèle n'use pas des catégories stylistiques de 'grandeur' et d''ampleur', bien représentées dans les hymnes d'Aristide[16]. Le recours à la forme brève de la sentence pourrait alors rapprocher nos deux extraits du *carmen* latin.

Selon Ch. Guittard, le *carmen* n'est pas une forme poétique qui reposerait sur l'alternance de syllabes brèves et longues ou sur l'alternance de syllabes accentuées ou atones; c'est une forme prosodique cadencée, très formulaire, composée d'archaïsmes. Elle use de deux procédés rhétoriques: l'arrangement symétrique des mots ou des membres de phrase et la figure de la répétition, répétition de mots ou de synonymes, ou répétition de sonorités qui soulignent le rythme verbal, autant de traits stylistiques que l'on trouve de manière frappante, nous l'avons vu, dans les deux passages des *Pensées* cités[17]. Naturellement, ces procédés remplissent une fonction très différente selon qu'il s'agisse de la prière latine —ils pousseront la divinité à réaliser les vœux de l'orant— ou de la thérapie des passions — ils convaincront l'individu du bien-fondé des dogmes stoïciens. Mais dans les deux cas ils célèbrent en un ton incantatoire le divin. L'hypothèse, sinon de la reprise, du moins de la rémanence du *carmen* dans les passages théologiques des *Pensées* n'est sans doute pas à écarter quand on sait que Marc-Aurèle, au moment d'enter dans le collège des Saliens, prit très au sérieux cette fonction au point d'apprendre par cœur les vieux textes rituels, ainsi que les prières archaïques[18].

μέν, ἵνα φιλῇς τὸ ἀπονεμόμενον· σοὶ γὰρ αὐτὸ ἡ φύσις ἔφερεν καὶ σὲ τούτῳ· δικαιοσύνην δέ, ἵνα ἐλευθέρως καὶ χωρὶς περιπλοκῆς λέγῃς τε τἀληθῆ καὶ πράσσῃς τὰ κατὰ νόμον καὶ κατ' ἀξίαν...».

16. Comme le rappelle Goeken 2011, pp. 170-171, la 'grandeur' (μέγεθος) comprend, entre autres, la 'majesté' (σεμνότης) et l''ampleur' (περιβολή). La première est associée à des thèmes comme la vie, la mort ou les dieux et convient particulièrement au genre de l'hymne en prose: le discours est majestueux lorsque l'orateur prend un ton affirmatif. L''ampleur' rend complet voire compliqué le discours, en multipliant le détail des circonstances.
17. Guittard 2007, pp. 6 *sq*.
18. Sur cet épisode voir l'*Histoire auguste* (4, 1-4).

Pourtant, l'usage d'une rhétorique religieuse dans un ouvrage visant la thérapie des passions reste problématique. L'appel au sentiment de dévotion, encouragé par le terme le style formulaire du passage et le terme «ἱερός», nous semble assez ambigu: est-il l'expression parfaite de notre consentement à l'ordre universel ou ne constitue-t-il pas un moyen psychagogique puissant pour persuader le progressant qu'est Marc-Aurèle d'adhérer pleinement au gouvernement cosmique dont il peine par moments à appréhender la rationalité? La rhétorique religieuse a-t-elle une valeur en soi, comme mode d'expression de notre dévotion à Dieu, ou relève-t-elle d'une stratégie psychagogique visant la conversion morale du sujet?

II. L'usage ambigu de la rhétorique dans l'expression de la pensée théologique stoïcienne

2.1. La dimension persuasive du langage religieux dans les Pensées

Nous devons d'emblée reconnaître que le rapprochement de ces passages avec l'hymne ou le *carmen* présente des limites évidentes. Tout d'abord, ces textes ne sont pas des prières s'adressant directement à la divinité. Avant d'être l'expression de la dévotion de l'homme envers dieu, les *Pensées* sont un recueil de notes privées où se déploie intimement le discours intérieur d'un moi qui n'a pas encore atteint la sagesse[19]. Ces extraits ne présentent pas la même valeur religieuse que, par exemple, les hymnes philosophiques d'Épictète qui tout en servant d'exercice d'ascèse morale aux *proficientes* s'adressent d'abord et de manière explicite à Dieu[20].

Ensuite, il nous semble important de souligner la présence ambiguë dans l'ascèse morale d'une rhétorique religieuse. En effet, de manière très frappante la terminologie religieuse, quasiment absente des *Pensées*, fait précisé-

19. Sur ce type d'exercices de méditation quotidienne et personnelle : Epict., *E.* 1, 1, 25; 3, 5, 11; 3, 24, 103; sur le genre des *Pensées*: Alexandre 1979, p. 141; Rutherford 1989, pp. 1-47; Grimal 1991 b, pp. 313 *sq.*; Hadot 1997, pp. 62 *sq.*; sur la genre et la méthode argumentative des *Pensées*: Giavatto 2008, pp. 1-27.

20. Epict., *E.* 3, 24, 93-103, l'homme répond à Dieu qui lui demande dans quel disposition d'esprit il quitte la vie: «À nouveau comme tu l'as voulu, comme un homme libre, comme ton serviteur, comme un homme qui a le sens de tes ordres et de tes défenses. Mais tant que je suis à ton service, qui veux-tu que je sois? Magistrat ou simple citoyen, sénateur ou plébéien, soldat ou stratège, précepteur ou chef de famille? Tout poste, tout rang que tu pourras m'attribuer, comme dit Socrate, je mourrai mille fois plutôt que de l'abandonner. Et où veux-tu que je sois? À Rome, à Athènes, à Thèbes ou à Gyaros? » («πάλιν ὡς σὺ ἠθέλησας, ὡς ἐλεύθερος, ὡς ὑπηρέτης σός, ὡς ἠσθημένος σου τῶν προσταγμάτων καὶ ἀπαγορευμάτων. μέχρι δ' ἂν οὗ διατρίβω ἐν τοῖς σοῖς, τίνα με θέλεις εἶναι; ἄρχοντα ἢ ἰδιώτην, βουλευτὴν ἢ δημότην, στρατιώτην ἢ στρατηγόν, παιδευτὴν ἢ οἰκοδεσπότην; ἣν ἂν χώραν καὶ τάξιν ἐγχειρίσῃς, ὡς λέγει ὁ Σωκράτης, μυριάκις ἀποθανοῦμαι πρότερον ἢ ταύτην ἐγκαταλείψω. ποῦ δέ μ' εἶναι θέλεις; ἐν Ῥώμῃ ἢ ἐν Ἀθήναις ἢ ἐν Θήβαις ἢ ἐν Γυάροις;»). Sur les prières et les hymnes chez Épictète, à la fois exercices spirituels et acte de piété philosophique: Pia Comella 2011, pp. 278 *sq.*

ment irruption dans les textes où sont soulignés les aspects les plus problématiques de l'ordre providentiel. Dans ces textes pourrait temporairement émerger le doute sur la perfection du monde, comme si l'appel à la piété nous exigeant de soutenir et de vénérer la providence venait combler les faiblesses du progressant qui peine par moments à percevoir avec l'évidence du sage la rationalité cosmique. Ayant développé ailleurs cet aspect, nous nous contenterons ici de mentionner un passage qui a trait à la notion de hasard[21]:

> Les œuvres des dieux sont remplies de providence; celles de la Fortune ne se réalisent pas sans la nature ou le filage et l'entrelacement des choses ordonnées par la providence. Tout découle de là; à cela s'ajoute que tout ce qui arrive est nécessaire et utile à la totalité du monde dont tu fais partie; pour toute partie de la nature est bon ce qu'apporte la nature du tout et ce qui garantit sa préservation. Or ce qui conserve le monde ce sont, tout comme les changements des éléments, les changements des composés. Voilà qui te suffit, si ce sont des dogmes. Renonce à ta soif de livres, pour périr, non en murmurant, mais heureux, étant avec sincérité et de tout cœur reconnaissant envers les dieux[22].

Cet extrait construit une démonstration dont la finalité est d'articuler l'existence des imperfections apparentes dans le monde avec la thèse stoïcienne de la providence: il a pour but de montrer que le fonctionnement du monde n'est pas le produit d'une force mécanique irréfléchie, mais découle d'une divinité intelligente et bienveillante à l'égard de ses parties. La démonstration repose sur un syllogisme dont la majeure est la thèse de la providence, la mineure l'idée de l'utilité des métamorphoses comme garantes de la préservation du monde. La conclusion n'est pas exprimée car Marc-Aurèle devait se la formuler intérieurement; mais on en devine aisément le contenu: les métamorphoses sont utiles au Tout et s'inscrivent dans le plan providentiel. Dans la majeure, il introduit la notion de hasard; les Stoïciens définissent celui-ci comme un événement dont la cause échappe à l'entendement de l'individu mais découle de l'ordre providentiel. L'auteur reprend deux images: «συγκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς», empruntées au mythe des Parques et utilisées, nous l'avons vu, pour évoquer la trame rationnelle du destin. Ces images réactivent ainsi instantanément le souvenir des développements consacrés au destin aux chapitres 40 du livre 4, et 9, du livre 7, précédemment étudiés.

21. Pia Comella 2011, pp. 400 *sq.*
22. *P.* 2, 3: «Τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά. τὰ τῆς τύχης οὐκ ἄνευ φύσεως ἢ συγκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς τῶν προνοίᾳ διοικουμένων. Πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ· πρόσεστι δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ τῷ ὅλῳ κόσμῳ συμφέρον, οὗ μέρος εἶ. παντὶ δὲ φύσεως μέρει ἀγαθόν, ὃ φέρει ἡ τοῦ ὅλου φύσις καὶ ὃ ἐκείνης ἐστὶ σωστικόν. σῴζουσι δὲ κόσμον, ὥσπερ αἱ τῶν στοιχείων, οὕτως καὶ αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί. ταῦτά σοι ἀρκείτω· ἀεὶ δόγματα ἔστω. τὴν δὲ τῶν βιβλίων δίψαν ῥῖψον, ἵνα μὴ γογγύζων ἀποθάνῃς, ἀλλὰ ἵλεως ἀληθῶς καὶ ἀπὸ καρδίας εὐχάριστος τοῖς θεοῖς».

Elles relient de cette manière la mort, qui semblerait au non-sage relever de l'inexplicable, à l'activité bienveillante de la providence[23]. Enfin, la résorption de l'irrationnel dans le rationnel est favorisée par l'introduction d'un troisième concept central dans la conception stoïcienne du destin: celui de la nécessité qui révèle l'utilité de tout ce qui se produit dans l'univers[24].
Mais ce qui pousse Marc-Aurèle à accepter pleinement l'ordre établi, c'est la coloration religieuse de l'exposition théologique. L'articulation des notions de providence, de hasard et de nécessité est assurée par le style formulaire de l'extrait. Les répétitions de mots et de sonorités miment la parfaite cohésion d'un monde capable d'intégrer dans son ordonnancement la mort et le hasard. Pour cela, Marc-Aurèle, suivant les préceptes de son maître Fronton, porte une attention extrême au choix des mots: le verbe «φέρει» relie les événements qu'apporte («φέρει») le destin, le hasard et chaque être («μέρος») à l'utilité du tout («τῷ ὅλῳ κόσμῳ συμφέρον») et à la cause première («Πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ»); de même, les polyptotes («σωστικόν...σῴζουσι») et les nombreuses assonances («δὲ κόσμον, ὥσπερ αἱ τῶν στοιχείων, οὕτως καὶ αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί») présentent la mort et les changements comme nécessaires à la sauvegarde du Tout[25]. La rhétorique *religieuse* -faisant appel au sentiment de révérence- apparaît à la fin de l'extrait, comme pour mieux frapper l'esprit du progressant[26]: elle n'est pas la simple expression de notre adhésion à l'ordre universel, mais le support psychagogique qui nous aidera à atteindre cette attitude. Son instrumentalisation à des fins persuasives ne peut être par conséquent sous-estimée.

Nous devons ainsi différencier la prière et l'hymne, qui relèvent du rite et s'adressent directement à Dieu, des *Pensées* de Marc-Aurèle, tournées vers l'ascèse personnelle des passions et mettant le sentiment de dévotion au service d'une intériorisation efficace des dogmes stoïciens. Pourtant, cette distinction entre discours religieux —discours adressé à Dieu et nous reliant à lui— et intériorisation des dogmes philosophiques, si nécessaire soit-elle pour ne pas nous méprendre sur la nature réelle de nos textes, est-elle rigide ou ces deux catégories ne sont-elles pas perméables dans un passage qui relie la méditation sur les dieux à la thérapeutique des passions? Autrement dit, une fois que nous avons reconnu que ces extraits ne sont pas *stricto sensu* religieux —ils ne s'adressent pas directement à un dieu auquel nous témoignerions notre piété— est-il possible déceler une forme de religiosité —comprise comme la dévotion envers le divin— spécifique à l'ascèse morale?

23. Sur l'image des événements comme 'enroulement' ou 'tissage' voir *P.* 4, 40, «πῶς πάντα πάντων τῶν γινομένων συναίτια καὶ οἵα τις ἡ σύννησις καὶ συμμήρυσις» et *P.* 6, 38, «Πολλάκις ἐνθυμοῦ τὴν ἐπισύνδεσιν πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σχέσιν πρὸς ἄλληλα. τρόπον γάρ τινα πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται».
24. Sur l'identification du destin à la nécessité: Stob., 1, 79, 1-12.
25. Sur l'attention frontonienne portée aux mots: *ad Marc.* 4, 3, 4.
26. C'est aussi le cas pour les *Pensées* 12, 23 et 6, 36. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre thèse: Pia Comella 2011, pp. 404-407.

2.2. Moi «médiateur», moi «religieux»

Une pareille hypothèse est acceptable si l'on conçoit comme une seule et même démarche «souci de soi», selon l'expression foucaldienne, et dévotion envers Dieu.

Pour cela, il convient de rappeler que le moi des Stoïciens romains, comme le montre G. Reydams, loin d'être une forteresse intérieure, est un moi «médiateur», ancré dans le monde et relié à la société humaine[27]. C'est ce que suggère par exemple Hiéroclès à travers l'image des cercles concentriques: au centre se trouve la raison ou principe hégémonique que les Stoïciens assimilent au moi; elle est entourée de cercles de plus en plus larges, d'abord le corps et les objets assurant la survie de l'individu, ensuite la famille proche, puis la famille éloignée, les voisins, la tribu, la cité, le pays et, dernier cercle, l'humanité entière[28]. Le rapport de soi à soi est aussi et surtout rapport à Dieu dans la mesure où, selon les Stoïciens, l'âme humaine est une parcelle de l'âme cosmique et ne peut se comprendre qu'en relation avec le Tout: la vertu de chaque homme consiste alors à conformer la volonté individuelle à celle, universelle, de Dieu[29]. C'est d'ailleurs en des termes religieux que Marc-Aurèle qualifie l'ascèse morale: exploitant les différents sens —religieux, médical et moral— du terme 'θεραπεία', l'auteur assimile la thérapeutique des passions à un culte de l'âme, et la raison humaine, à un δαίμων ou à un dieu intérieur, dont l'homme serait, selon ses propres termes, le prêtre[30]. Se soucier de soi, c'est donc honorer le dieu universel dont chacun de nous est un fragment.

Il nous semble dès lors que l'usage de la rhétorique dans ces passages théologiques vient souligner et rappeler au sujet ce que l'ascèse morale a de profondément *religieux*: celle-ci non seulement est l'expression ardente de notre amour envers l'ordre cosmique; elle est ce *lien* qui nous unit à Dieu[31]. Le moi des *Pensées*, n'est pas un moi solitaire; il s'épanouit dans la communauté rationnelle des hommes et des dieux. Deux éléments nous permettent d'affirmer cette hypothèse. Tout d'abord, la rhétorique à Rome présente une valeur sociale que prend bien soin d'ailleurs de rappeler Marc-Aurèle dans sa correspondance avec Fronton[32].

27. Reydams-Schils 2005, p. 4 et pp. 25 *sq* (sur l'identification du moi au principe hégémonique).
28. Hierocl., *apud* Stob., 4, 671, 7 — 673, 11 Hense).
29. Sur l'âme humaine comme parcelle divine: Epict., *E.* 2, 8, 11; sur l'âme individuelle conçue comme partie du Tout: Epict., *E.* 2, 10, 4-6; sur la définition du bonheur comme adéquation de l'âme individuelle avec l'âme universelle: D.L. 7, 88.
30. Sur la double signification, morale et religieuse, du terme 'θεραπεία': *P.* 2, 13, 1; sur la notion complexe de δαίμων dans les *Pensées*: voir Foucault 2001, pp. 522-523; Hadot 1997, pp. 261 *sq*.; Ildefonse 2004, pp. 58-67; Reydams-Schils 2005, pp. 43-44; Timotin 2012, pp. 389-393. Nous nous permettons de renvoyer à notre thèse, Pia Comella 2011, pp. 422 *sq*. Sur la comparaison du culte de l'âme à une prêtrise: *P.* 4, 4.
31. La conception de la religion comme étant un 'lien' unissant l'homme à Dieu s'inspire de l'étymologie contestable que donne Lactance du mot *religio* (4, 28, 3).
32. *P.* 1, 16, 6: «surtout céder le pas sans jalousie à ceux qui possèdent une science telle que l'art de bien dire, la connaissance des lois, des mœurs ou des choses du même genre»

Ensuite, les effets musicaux relevés à la fin de l'extrait («φέρει ... μέρος ... συμφέρον ... ῥεῖ; σωστικόν ... σῴζουσι») convertissent le discours philosophique en un chant dont la fonction est, nous semble-t-il, éminemment sociale. Ils font entendre et résonner devant Dieu la συμφωνία que célèbre continuellement Marc-Aurèle, cette parfaite harmonie entre la volonté des êtres rationnels et l'ordre divin:

> La révérence et le respect à l'égard de ta propre pensée te rendront satisfait de toi, en accord avec les hommes (τοῖς κοινωνοῖς εὐάρμοστον), en syntonie avec les dieux (τοῖς θεοῖς σύμφωνον), à savoir en louant (ἐπαινοῦντα) les lots et les rangs qu'ils ont établis[33].

De manière quasiment imperceptible l'auteur distingue les relations avec les hommes de celles avec Dieu. Alors que l'union avec Dieu est évoquée par l'image musicale de la συμφωνία et suppose une aspiration totale —intellectuelle, affective et religieuse— vers l'ordre divin, les rapports du sujet avec les autres hommes sont décrits à travers l'expression «εὐάρμοστον», manière de signifier que l'union ne peut pas être aussi forte dans la mesure où parmi les êtres rationnels, il s'en trouvent qui n'obéissent pas à l'ordre divin. La louange («ἐπαινοῦντα») est la manifestation orale de cette parfaite union avec Dieu. Ces passages acquièrent une dimension *religieuse*, non pas parce qu'ils s'adresseraient directement à Dieu, mais parce qu'ils font résonner une voix qui aspire à se fondre dans la volonté cosmique.

Nous pourrions dire que par son caractère vocal et chanté, l'extrait sur le hasard se donne à entendre et suppose, même pratiqué dans la solitude et en privé, la présence d'un autre; il est le lieu du rassemblement de tous les êtres, mais, dans notre œuvre, un rassemblement qui est de l'ordre spirituel et non physique[34]: la rhétorique souligne ainsi la dimension communautaire des *Pensées pour moi-même*; mais la *religion* philosophique de ces extraits a peu à voir avec la *religion* civile telle que la définit I. Gradel: loin de s'accomplir dans l'espace public de la cité, en présence des magistrats et des citoyens

(«μάλιστα δὲ τὸ παραχωρητικὸν ἀβασκάνως τοῖς δύναμίν τινα κεκτημένοις, οἷον τὴν φραστικὴν ἢ τὴν ἐξ ἱστορίας νόμων ἢ ἐθῶν ἢ ἄλλων τινῶν πραγμάτων»), texte cité par Lévy 2002, p. 109, qui constate que la rhétorique se voit accorder le même statut que le droit.

33. *P.* 6, 16, 5: «ἡ δὲ τῆς ἰδίας διανοίας αἰδὼς καὶ τιμὴ σεαυτῷ τε ἀρεστόν σε ποιήσει καὶ τοῖς κοινωνοῖς εὐάρμοστον καὶ τοῖς θεοῖς σύμφωνον, τουτέστιν ἐπαινοῦντα ὅσα ἐκεῖνοι διανέμουσι καὶ διατετάχασιν». De même, pour désigner cette parfaite harmonie, l'auteur (*P.*7 13) préfère à 'μέρος', 'la partie', le terme musical 'μέλος', qui peut signifier 'membre' ou 'chant'. Voir sur ce point, Pia Comella 2011, p. 365.

34. Pour Marc-Aurèle, cette communauté, à laquelle il aspire, ne suppose pas une proximité physique entre les êtres rationnels: «Chez les êtres d'une supériorité encore plus grande, même séparés, s'est constituée une sorte d'union, comme celle des astres. Ainsi l'élévation vers ce qui est supérieur peut produire la sympathie même chez des êtres éloignés» (*P.* 9, 9, 2: «ἐπὶ δὲ τῶν ἔτι κρειττόνων καὶ διεστηκότων τρόπον τινὰ ἕνωσις ὑπέστη οἵα ἐπὶ τῶν ἄστρων· οὕτως ἡ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐπανάβασις συμπάθειαν καὶ ἐν διεστῶσιν ἐργάσασθαι ἐδύνατο»).

romains, elle se déploie dans l'univers mental du sujet. Elle ne concerne pas seulement le comportement et l'attitude extérieure de l'officiant mais repose sur l'adhésion à la doctrine théologique stoïcienne[35].
Bien plus, à travers elle, la méditation philosophique se mue en *rite* religieux. En effet, les jeux de mots sur le verbe «φέρει» et ses dérivés («συμφέρον») sont des *leitmotive* rappelant constamment l'utilité de toutes les réalités, y compris la mort, dans le Tout. A. Giavatto a montré leur valeur herméneutique[36]. Par exemple, dans la *Pensée* 15 du livre 6, Marc-Aurèle emploie le terme «φορά», se référant traditionnellement aux productions des champs, pour désigner tous les événements dans lesquels se rangent de manière indistincte les naissances et les morts: c'est pour lui une manière d'adopter le point de vue universel et de concevoir la mort comme un élément naturel et nécessaire au bon fonctionnement du monde. Lorsqu'ils sont exprimés sous une forme mélodique, ces *leitmotive* nous semblent présenter une valeur *religieuse*, cette fois-ci au sens romain de *rite*[37]: tels une prière rythmant la vie religieuse du citoyen, ils scandent le cheminement spirituel du sujet et manifestent la pieuse acceptation par le sujet de l'ordre cosmique y compris lorsqu'il se trouve confronté à la mort d'un proche[38].
La présence dans ces passages de la rhétorique nous suggère que Marc-Aurèle ne se contente donc pas d'intérioriser la religion traditionnelle mais qu'il emprunte à celle-ci son caractère social[39]: en effet, l'auteur célèbre la perfection divine du monde en tant que membre de la communauté la plus éminente, non pas la cité humaine, réduite et imparfaite, mais la cité cosmique reliant entre eux les êtres rationnels.

2.3. Pour une nouvelle grille de lecture des passages théologiques dans les Pensées

La rhétorique dans les *Pensées* manifeste le caractère sacré des passages théologiques tout comme elle révèle les limites de leur portée religieuse. Elle témoigne, nous semble-t-il, de leur statut ambivalent, à mi-chemin entre la louange à Dieu et la thérapeutique des passions. Car, à notre sens, ces ex-

35. Sur la définition de la religion païenne comme acte instaurant une communication entre les hommes et les dieux à travers des sacrifices ou des prières, par opposition à la conception chrétienne ou philosophique de la religion qui elle s'appuie sur la croyance en des dogmes précis: Gradel 2002, pp. 4-8.
36. Giavatto 2008, pp. 197 *sq*.
37. Cic., *nat. deor.* 2, 5: «C'est pourquoi, dans notre peuple et dans tous les autres, le culte des dieux (*deorum cultus*) et le respect des rites religieux (*religionumque sanctitates*) grandissent...». Sur la religion romaine définie comme rite: Scheid 2001, pp. 24 *sq*., ainsi que la distinction opérée par Schilling 1979, p. 74, entre *religio* et *credo*.
38. Le jeu étymologique revêt également un caractère poétique et religieux dans la *Pensée* 12, 23 ; voir Pia Comella 2011, pp. 404-405.
39. Sur la religion romaine comme religion sociale reliant l'homme à l'État: Scheid 2001, pp. 24-25.

traits ne relèvent pas du simple «exercice spirituel», tel que le définit P. Hadot, ce retour sur soi par lequel l'homme libère son âme des passions et s'efforce de la rendre conforme à la raison[40]. Ils sont comme des préludes à l'hymne: ils nous préparent à accepter pleinement et avec le secours de la rhétorique l'ordre cosmique pour pouvoir ensuite témoigner à Dieu une gratitude sincère.

En effet, si l'on revient à l'extrait sur la notion de hasard, on constate que la démonstration semble également reproduire la structure de l'action de grâces. D'un côté, à la manière d'un chant de louanges, le passage s'ouvre sur la célébration de la providence — «Les œuvres des dieux sont remplies de providence». Ce passage se termine par la nécessité de manifester une totale gratitude aux dieux, rappelant, de cette façon, la partie finale des hymnes dans laquelle l'orant rend grâces aux dieux[41]. À travers les assonances «ἵλεως ἀληθῶς καὶ ἀπὸ καρδίας εὐχάριστος», la fin se présente comme une vive exhortation à accepter l'ordre providentiel. L'expression «renonce à ta soif de livres» semble suggérer la prééminence de la conduite éthique —ici faire preuve de piété— sur les connaissances spéculatives, comme si le divin ne pouvait s'approcher qu'à travers l'acte même de piété et non à travers un savoir encyclopédique susceptible de nous détourner de Dieu. C'est une fois l'ordre cosmique pleinement appréhendé que l'homme pourra le célébrer en un hymne fervent.

La rhétorique revêt ainsi une dimension *religieuse*, à condition, cependant de redéfinir très précisément cet adjectif. Si par 'religieux', nous entendons un discours solennel adressé à Dieu à la deuxième personne, et à l'intérieur d'une communauté, ces méditations personnelles ne correspondent pas à une telle définition. En revanche si nous acceptons une conception plus restreinte et intériorisé du phénomène religieux —est religieux le discours qui tisse un lien de nature rationnelle et spirituelle entre l'homme et Dieu en empruntant à l'hymne et à la prière certains traits stylistiques et oraux sans que cela implique, comme dans la religion païenne, la présence d'un public ou d'un autre, Dieu, auquel on s'adresserait directement— alors les passages théologiques des *Pensées* nous semblent être de nature religieuse.

Plus grand est le besoin de se convaincre qu'il faut célébrer la perfection divine du monde, plus forte sera l'aspiration à une expression religieuse accomplie. Mais qu'en est-il alors de l'usage de la rhétorique dans les hymnes philosophiques? Manifeste-t-il la totale acceptation de l'ordre divin par Marc-Aurèle ou révèle-t-il l'inachèvement de sa conversion morale? Autrement dit, l'hymne philosophique dans les *Pensées* est-il le discours du sage ou celui du progressant?

40. Hadot 1993, p. 20; pp. 61-62.
41. Cf. L'*Hymne à Déméter*, vv. 490-495.

III. L'usage de la rhétorique dans l'hymne

3.1. Les hymnes en prose

Nous souhaiterions, tout d'abord, répondre à ces problèmes sous un angle très particulier: celui des rapports possibles dans les hymnes entre l'expression religieuse des *Pensées* et la seconde sophistique: témoignent-ils d'une quelconque influence de l'une sur l'autre?
Comme le rappelle P. Hadot, l'hymne, selon les rhétoriciens grecs, est le nom spécifique pour désigner l'éloge des dieux[42]. Il est plus qu'un éloge, il a un caractère poétique; c'est une célébration qui a partie liée avec la piété[43]. Platon, suivi à l'époque impériale de Dion et d'Arrien, distingue déjà l'éloge des dieux (ὕμνος) de l'éloge (ἐγκώμια)[44]. Si l'hymne en vers a plus de lustre et d'ancienneté, certains témoignages attestent l'existence d'une tradition continue de l'hymnographie grecque en prose et en particulier dans la philosophie[45]. Le célèbre hymne à Eros du *Banquet* de Platon ou l'hymne à la Providence d'Épictète en sont un parfait exemple[46]. A ce propos, Aelius Aristide offre dans l'*Hymne à Sarapis* une véritable défense et illustration de l'hymne en prose dont il donne sa forme la plus accomplie au second siècle après J.-C. Selon lui, la prose a le mérite de chercher la clarté et la vérité, rejetant à la fois le langage obscur des poètes et leurs fictions mythologiques[47]. En d'autres termes, l'hymne en prose, tout en recourant aux procédés des poètes, se présente comme une forme d'épuration et de réforme du langage religieux. Bien que ces déclarations concernent la prose de l'orateur et cherchent à l'élever au même rang que le poète inspiré, elles peuvent aussi nous éclairer sur le choix de l'hymne en prose chez les philosophes dans la mesure où chez Aristide, comme J. Goeken l'a montré, elles sont elles-mêmes influencées par les textes philosophiques[48].
Par exemple, l'hymne en prose d'Épictète au chapitre 16 du Livre 1 manifeste déjà l'effort pour rationaliser le langage religieux: cet hymne en l'honneur de la Providence divine est dépouillé des épithètes poétiques et hermétiques

42. Pernot 1993, p. 216. Sur cette notion mouvante voir aussi: Goeken 2011, pp. 35-39.
43. Voir Théon, *Progymnasmata*, 109, 24, p. 74 Patillon; Hermogène, *Progymnasmata*, 7, 13, 2, p. 197 Patillon.
44. Plat., *R.* 10, 607 a 4. D. Chr., 2, 28; Arr., *Anab.* 4, 11, 2.
45. Voir Pernot 2007, pp. 169-188.
46. Plat., *Smp.*, 198-199; Epict., *E.* 1, 16, 15-21.
47. Aristide dit ainsi à propos de la poésie (*Or.* 45, 4): «Quant au moyen qui permet de choisir correctement le sujet qui convient («τὸ προσῆκον ὀρθῶς ὑποθέσθαι»), de le traiter avec soin sous tous les rapports («διαχειρίσαι τοῖς πᾶσιν ἐξητασμένως») et d'en parler en toute précision («διὰ πάσης ἐλθεῖν ἀκριβείας»), dans la mesure du possible assigné à un homme, nous estimons qu'il n'est nullement nécessaire de s'en servir à l'égard des dieux». Ce sont des activités propres au philosophe. Pour une étude approfondie de ce texte: Pernot 2007, pp. 169-188 et Goeken 2011, p. 88.
48. Sur les connaissances philosophiques d'Aristide dans les hymnes en prose, voir, par exemple: Goeken 2011, pp. 303-304, p. 188 et p. 201 qui montrent les nombreuses allusions platoniciennes dans le *Dionysos* (*Or.* 41).

traditionnels que l'on trouve encore dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe[49]. Un pareil choix semble naturel dans les *Pensées*, ouvrage lui-même écrit en prose; mais il a sans doute aussi été encouragé par l'exigence de clarté et de vérité vantée par Aristide et qui dans l'optique du perfectionnement moral du sujet est nécessaire à la juste appréhension des dogmes stoïciens. Épictète et Marc-Aurèle rompent, en partie nous le verrons tout à l'heure, avec la position de Cléanthe pour qui la poésie est le discours le plus adapté pour parler des dieux:

> Le discours philosophique, quand il est nu, ne dispose de termes appropriés aux grandeurs divines; ce sont les rythmes qui approchent au mieux la vérité de la contemplation des choses divines[50].

Chez Marc-Aurèle c'est, au contraire, l'usage d'une prose rythmée qui permet d'approcher et de célébrer la nature divine:

> La terre aime (Ἔρᾳ) la pluie, le vénérable éther aime (ἐρᾷ), le monde aime (ἐρᾷ) faire ce qui va se produire. Je dis donc au monde: j'aime avec toi (συνερῶ). N'est-ce pas là aussi le sens de cette expression: 'C'est ce qui aime (φιλεῖ) se produire'[51]?

L'auteur exprime sa totale adhésion à l'ordre universel. Pour cela, il se livre à une réécriture subtile d'un texte poétique, plus précisément d'un fragment d'Euripide[52]. Alors que ce dernier célèbre la puissance fécondatrice d'Aphrodite incitant la terre à s'unir avec le ciel, lui, chante, sous la forme d'un hymne, deux thèmes constants dans ses *Pensées*: l'harmonie totale du monde animé d'un sentiment de sympathie universelle, à travers l'anaphore de «ἐρᾷ»; l'*amor fati* mis en évidence par le polyptote «ἐρᾷ ... συνερῶ». Marc-Aurèle déplace le regard des biens matériels -la fertilité de la nature- au bien moral, fondé sur l'adhésion au dessein providentiel; mais, en même temps, sa piété philosophique s'enracine dans la tradition poétique et mythologique de l'hymne. C'est ce que suggère aussi son désir de revenir, suivant la démarche étymologique stoïcienne, au sens primitif du verbe «φιλεῖ» qui signifie à la fois «aimer» et «avoir l'habitude de». L'hymne philosophique opère ainsi une épuration rationnelle de la poésie qui est ici représentée par le fragment d'Euripide.

49. Epict., *E.* 1, 16, 15-21. Pour une analyse de cet hymne voir Pia Comella 2011, pp. 288 *sq.*
50. *S.V.F.* 1, 486.
51. *P.* 10, 21: «Ἔρᾳ μὲν ὄμβρου γαῖα, ἐρᾷ δὲ ὁ σεμνὸς αἰθήρ, ἐρᾷ δὲ ὁ κόσμος ποιῆσαι ὃ ἂν μέλλῃ γίνεσθαι. λέγω οὖν τῷ κόσμῳ ὅτι σοὶ συνερῶ. μήτι δὲ οὕτω κἀκεῖνο λέγεται, ὅτι· 'φιλεῖ τοῦτο γίνεσθαι';». Sur l'analyse de ce passage voir Cortassa 1989, pp. 89-91.
52. Eur., fr. 898, 7*sq.* Nauck2: «La terre aime le ciel, lorsque le sol aride desséché devient stérile et a besoin d'eau. Le vénérable ciel chargé de pluie aime à tomber sur la terre sous les charmes d'Aphrodite» («ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅταν ξηρὸν πέδον / ἄκαρπον αὐχμῷ νοτίδος ἐνδεῶς ἔχῃ·/ ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος / ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο»).

Nous pouvons alors nous demander si dans ces courts hymnes en prose la rhétorique joue un rôle important, comme pour l'œuvre d'Aristide:

> Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô monde ! Rien n'est pour moi trop précoce ou trop tardif qui soit à point pour toi. Tout ce que produisent tes saisons, ô nature, est pour moi un fruit! De toi vient toute chose, en toi sont toutes choses, à toi revient toute chose. Tel a dit: "Chère cité de Cécrops!"; ne diras-tu pas, toi: "Chère cité de Zeus"[53]?

L'anaphore: «Πᾶν μοι συναρμόζει... πᾶν μοι καρπὸς ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις», convertit la prière en un chant d'adoration. Les nombreuses apostrophes scandant le discours se situent à la fin des phrases comme pour mieux signifier l'aspiration de Marc-Aurèle à se fondre vers cet autre: Dieu. De même, l'orant emprunte au genre hymnique le motif de l'ineffabilité du dieu loué, qu'il adapte à la conception immanentiste de son école: avec lyrisme, il décline, selon la conception stoïcienne du *logos*, les diverses formes de Dieu, à la fois monde, puissance physique et divinité de la mythologie. La rhétorique remplit bien une fonction déterminante mais elle est, d'une part, contrôlée —Marc-Aurèle préfère une nouvelle fois la brièveté à toute emphase— et, d'autre part, subordonnée à la théologie stoïcienne.

Sur un autre aspect l'œuvre de Marc-Aurèle rejoint celle d'Aelius Aristide. J. Goeken a remarqué de manière originale que les hymnes d'Aristide présentent des similitudes avec l'ascèse morale philosophique. Tout comme Épictète conçoit la philosophie comme un mode de vie engageant l'être entier, aux yeux d'Aristide, d'après le savant, les hymnes constituent «d'authentiques exercices de dévotion, qui font partie intégrante de son mode d'existence»[54]: l'orateur utilise l'image de l'effort sportif et de l'athlète qui est traditionnelle dans la littérature grecque; associée cependant à la notion d'exercice, elle n'est pas sans rappeler l''ἄσκησις' du philosophe, terme, au demeurant, qu'emploie Aristide pour désigner sa pratique oratoire[55].

Bien plus, J. Goeken a remarqué qu'Aristide fait l'éloge d'un dieu en résumant les mythes comme s'il souhaitait simplement les réactualiser, tout comme Épictète ou Marc-Aurèle emploient des aphorismes qui permettront une meilleure mémorisation des grands principes de la philosophie[56].

53. *P.* 4, 23: Πᾶν μοι συναρμόζει ὃ σοὶ εὐάρμοστόν ἐστιν, ὦ κόσμε· οὐδέν μοι πρόωρον οὐδὲ ὄψιμον ὃ σοὶ εὔκαιρον. πᾶν μοι καρπὸς ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. ἐκεῖνος μέν φησιν· "<ὦ> πόλι φίλη Κέκροπος"· σὺ δὲ οὐκ ἐρεῖς· "ὦ πόλι φίλη Διός".
54. Goeken 2011, pp. 313-318. Ainsi dans le *Panégyrique sur l'eau de Pergame* (53, 4, p. 469, 8-9) il déclare appartenir «à ceux qui ont reçu l'ordre de vivre dans l'éloquence».
55. Dans l'*Hymne à Héraclès*, l'éloge du dieu est défini comme «le plus agréable des travaux» (*Or.* 40, 1, p. 325,1); Aristide considère l'orateur comme un athlète dans le discours *En l'honneur de Zeus* (*Or.* 43, 5). Dans les *Lalia* il utilise le terme 'ἄσκησις' lorsqu'il parle du rôle d'Asclépios sur sa pratique oratoire. Nous reprenons les références et les analyses de Goeken 2011, p. 314.
56. Goeken 2011, p. 315.

Il est cependant étonnant que le savant français n'ait pas rapproché l'œuvre d'Aristide des hymnes en prose de Marc-Aurèle car les deux ont ceci en commun qu'ils expriment la dévotion des auteurs envers Dieu tout en permettant la mémorisation, pour l'orateur, des récits mythologiques et, pour le philosophe, des principes fondamentaux du stoïcisme. En effet, l'hymne précédemment cité renferme à lui seul les divers aspects du dogme stoïcien selon lequel l'homme doit se conformer à l'ordre divin, et que l'auteur traite dans des pensées différentes. D'abord, il fait écho au thème de l'harmonie nécessaire entre l'individu et le monde[57]; ensuite, il reprend l'image, récurrente dans les *Pensées*, des productions ou des fruits de la nature présentant chaque événement -y compris la mort ou la décomposition des éléments- comme l'expression de la force germinatrice de la raison[58], ce qui conduit l'auteur, dans la phrase suivante, à mentionner la définition de la mort comme simple absorption des parties dans le monde. Il rappelle, enfin, la dimension politique de l'adhésion au destin et, en particulier, la primauté de la cité cosmique -celle de Zeus- sur la cité particulière - la «cité de Cécrops», désignant Athènes chez Aristophane[59].
Les différences entre les hymnes d'Aristide et ceux de Marc-Aurèle sont très importantes puisque l'orateur s'adresse à un large auditoire tandis que le philosophe compose des méditations personnelles; mais l'idée que l'hymne en prose peut aussi être, selon les propres mots d'Aristide, «un éloge quotidien que tout le monde fait chaque fois, pour toute occasion qui se présente», correspond à l'aspiration chez Épictète et Marc-Aurèle d'un langage religieux sans apprêts destiné à nouer avec le divin une relation plus naturelle et proche, alliant à l'expression de notre dévotion envers Dieu la pratique constante des exercices de perfectionnement moral[60].

Il est difficile de déterminer si Aristide a inspiré Marc-Aurèle ou l'inverse. Ce qui est cependant certain c'est que les deux, influencés par la philosophie, manifestent une forme de religiosité moins pompeuse et plus intime que celle des hymnes poétiques, une religiosité dans laquelle, sur le plan personnel du croyant, la rhétorique joue un rôle important: tandis que pour Aristide elle est investie d'une valeur sacrée —la vie de l'orateur apparaissant comme une mission divine— chez Marc-Aurèle elle sert tout autant à exprimer sa ferveur religieuse qu'à se convaincre lui-même d'accepter pleinement l'ordre cosmique auquel, simple progressant, il n'adhère pas facilement.

57. «Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô monde!» fait écho à *P.* 6, 39: «Les choses auxquelles tu es lié par le sort, harmonise-toi avec elles» («Οἷς συγκεκλήρωσαι πράγμασι, τούτοις συνάρμοζε σεαυτόν» (c'est nous qui soulignons). L'extrait se rattache alors à la famille de chapitres sur l'unité du monde (4, 40; 45; 6, 38; 39).
58. *P.* 9, 10, cité *supra*, n. 1241.
59. Sur cette citation d'Aristophane voir le commentaire de Cortassa 1989, pp. 96-99.
60. Aristid., *Or.* 40, 1. De même la *Lalia en l'honneur d'Asclépios* (*Or.* 42) est un discours bref et informel s'adressant à un petit auditoire.

3.2. La non-rhétorique du Sage?

Il semble, dès lors, que le recours à la rhétorique révèle aussi bien la progression morale de l'individu que son inachèvement: l'utilisation de l'éloquence dans l'expression de la piété est ainsi le propre des non-Sages qui pour accepter pleinement le cours du destin ont recours au *pathos*. Le discours du Sage à Dieu serait-il alors dépouillé de tout artefact, une prière sobre et même silencieuse?
Une telle idée n'est jamais formulée explicitement. Cependant, nous remarquerons que dans les *Pensées* les hymnes sont très rares et que, selon l'exigence stoïcienne de la brièveté, ils sont concis, preuve une nouvelle fois du rejet par Marc-Aurèle de toute sophistication. Enfin, au chapitre 7 du livre 5, l'auteur manifeste son admiration pour la simplicité de la prière athénienne:

> Prière des Athéniens: 'Arrose, ô cher Zeus, arrose de ta pluie les champs et les plaines des Athéniens.' Ou il ne faut pas prier ou il faut prier ainsi, simplement et librement[61].

On pourrait être en un sens surpris que Marc-Aurèle éprouve de l'admiration pour une prière qui porte non sur le bien moral mais sur la fécondité des terres, à savoir sur un indifférent. En réalité, l'attitude du philosophe est conforme à la conception stoïcienne du temps selon laquelle le *logos* divin était présent dans sa forme la plus pure aux débuts de l'existence humaine[62]: tout comme l'allégoriste Cornutus le faisait avec les mythes primitifs dont il décelait les vérités profondes derrière leur apparente irrationalité, l'auteur voit dans cette prière archaïque l'expression brute de la raison divine[63]. Sur ce point, Marc-Aurèle rejoint Cléanthe et se distingue d'Aristide: car la prière athénienne étant en vers, la poésie apparait dès lors comme le langage religieux le plus ancien et le plus à même de formuler notre piété envers Dieu. La rhétorique, elle, sera le mode d'expression du philosophe progressant «moderne»: à la fois temporellement éloignée du *logos* et imparfaite.

61. *P.* 5, 7:
«Εὐχὴ Ἀθηναίων·
'ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε
Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας
τῆς Ἀθηναίων
καὶ τῶν πεδίων'
ἤτοι οὐ δεῖ εὔχεσθαι ἢ οὕτως ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως.
62. Sén., *epist.* 90, 44.
63. Sur l'allégorie chez Cornutus, Pia comella 2011, pp.71-174.

Conclusió

Hem intentat posar de relleu la presència d'una retòrica religiosa que converteix en acte de pietat l'acceptació intel·lectual de l'ordre còsmic i la purgació de les passions. La relació entre filosofia i retòrica ens sembla revelar una forma de religiositat a l'interior de l'ascesi moral. La retòrica més allà de la seva dimensió terapèutica recorda a Marc Aureli que l'exercici d'introspecció és per un estoic obertura i dilatació del jo cap a l'ànima còsmica. Contra una aprehensió laica del fenomen de la subjectivitat —representada per M. Foucault i P. Hadot— esperem haver mostrat la importància del fenomen religiós en l'ascesi moral del subjecte pagà, subjecte profundament marcat pels cultes religiosos - tal com ho semblen suggerir en el nostre text les reminiscències de l'estil de l'himne o de forma més diluïda del *carmen* llatí. Marc Aureli interioritza la noció de religió tot i preservant parcialment el seu caràcter ritual i social: la seva religió filosòfica no sols consisteix a adherir intel·lectualment a l'ordre universal; és acte de devoció i cant a través del qual l'home alliberant-se de les passions afirma ser membre i melodia (μέλος) de la ciutat còsmica.

Bibliographie

M. Alexandre 1979, «Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle: philosophie et rhétorique», *La Licorne* 3, pp. 125-158.
C. Armisen-Marchetti 1989, Sapientiae facies: *étude sur les images de Sénèque*, Paris.
G. Cortassa 1989, *Il Filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Turin.
J. Dross 2010, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris.
P. Fleury 2003, *Fronton, Correspondance*, Paris
P. Fleury 2006, *Lectures de Fronton: Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, Paris.
M. Foucault 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris.
J. Goeken 2011, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout.
A. Giavatto 2008, *Interlocutore di se stesso: la dialettica di Marco Aurelio*, Hildesheim/New York.
I. Gradel 2002, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
P. Grimal 1990, «*Ce que Marc-Aurèle doit* à *Fronton*», *R.E.L.* 68, pp. 151-159.
P. Grimal 1991 a, «*Le cas Marc-Aurèle», B.A.G.B.*, pp. 45-55.
P Grimal 1991 b, *Marc Aurèle*, Paris.
Ch. Guittard 2007, *'*Carmen*' et prophéties à Rome*, Turnhout.
P. Hadot 1993, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
P. Hadot 1997, *Introduction aux* Pensées *de Marc-Aurèle. La citadelle intérieure*, Paris.

I. Ildefonse 2004, «La multiplicité intérieure chez Marc-Aurèle», *Rue Descartes* 43, pp. 58-67.
C. Lévy 2002, «Philosophie et rhétorique à Rome: à propos de la dialectique de Fronton», *Euphrosyne* 30, pp. 101-114.
L. Pernot 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris.
L. Pernot 2007, «Hymne en vers ou hymne en prose? L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque», *in* Y. Lehmann (ed.), *L'hymne antique et son public*, Turnhout, 2007, pp. 169-188.
J. Pia Comella 2011, *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Étude de quelques cas: Cornutus, Perse, Épictète et Marc-Aurèle*, thèse soutenue à l'Université de Paris 4, Paris.
G. Reydams-Schils 2005, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and affection*, Chicago /Londres.
R. B. Rutherford 1989, *The* Meditations *of Marcus Aurelius Antonius. A Study*, Oxford.
J. Scheid 2001, *Religion et piété à Rome*, Paris.
R. Schilling 1979, *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris.
A. Timotin 2012, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston.