

RAISON RHÉTORIQUE ET SOCIALITÉ: LE CAS ISOCRATE

Danièle Letocha
Université d'Ottawa

Il ne va pas de soi, pour un philosophe, que l'on associe la rhétorique à la raison. Alors que les idées ont bougé en théorie littéraire, en esthétique des œuvres plastiques, cinématographiques ou musicales, depuis un quart de siècle, et qu'on y a restauré la rhétorique dans certains droits en la redéfinissant comme porteuse de sens, on peut dire que, sauf exceptions, la philosophie n'a pas quitté ses positions hostiles à la rhétorique. Nos étudiants de philosophie pourraient, il me semble, répéter, ce que Chaïm Perelman écrivait:

«Lors de mes études philosophiques, personne ne m'a parlé de rhétorique autrement qu'en termes péjoratifs et je savais que dans plusieurs de ses dialogues Platon attaquait les sophistes et les maîtres de rhétorique parce que plus préoccupés de flatter les auditeurs que de leur enseigner la vérité chère à Socrate»¹.

De même, les vues d'Henri-Irénée Marrou sur la rhétorique et sur Isocrate, exprimées presque trente ans plus tôt, font encore autorité aujourd'hui, de toute leur hauteur agacée qui avoue son mépris². L'univers de la rhétorique, c'est celui du procédé, fabriqué et figé, du cliché commun, pour esprits faibles. La culture oratoire, l'idéal du lettré, le "mol atticisme"³, tout ce qui converge dans le modèle du bien dire (*to eu legein*), Marrou veut en faire une variante de la sophistique continuée sous des habits vaguement plus acceptables⁴. Mais, quel que soit l'angle sous lequel il compare Platon à Isocrate, ce qu'il perçoit, c'est le combat du fond contre la forme, de la vérité contre l'éloquence, du penseur contre le faiseur, de l'idée contre le poncif, de l'être contre le paraître. Marrou nous dit fort

¹ *L'empire rhétorique*, Vrin, Paris, 1977, p. 7.

² *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* [1948], coll. Points HS7, Seuil, Paris, 1965, T. I, ch. VII, pp. 131 sqq. ; Théodore Gomperz avait porté un jugement plus méchant encore sur ce "grand homme borné" mû par l'orgueil du séducteur et le sentiment "de sa propre nullité" : *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique* [1893], trad. Reymond, Payot/Alcan, Lausanne/Paris, 1910, T. II, p. 439.

³ *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, *ibid.*

⁴ *Id.*, p. 135. «Mais, à un degré suffisant de généralité, on peut soutenir qu'Isocrate, techniquement, continue la sophistique».

honnêtement qu'il a choisi Platon, qu'un philosophe ne saurait faire d'autre choix que celui de la philosophie contre la rhétorique.

On connaît bien la charge dévastatrice que Platon mène contre la rhétorique dans le *Gorgias*⁵. La rhétorique possède sans doute une grande force d'efficacité, dit Platon, mais elle reste une pragmatique, vide et susceptible de travailler pour n'importe quelle entreprise. Elle est un danger public, le plus souvent au service de l'intrigue et de la cupidité. Le *Phèdre*, moins violent, est-il moins hostile aux rhéteurs⁶? Faut-il distinguer entre Lysias, cible de l'attaque, et Isocrate que Platon appréciait et qui est épargné⁷? Non. Platon déclare trois chefs d'accusation: la frivolité du rhéteur (au lieu de l'élévation), sa superficialité (au lieu de profondeur), enfin la confusion logique (là où il faudrait un plan réglé et suivi). Mais ce qu'ont en commun les jugements qui coupent le travail du rhéteur de celui du philosophe et qui le rabattent dans le champ de la sophistique, c'est—dans le cinquième siècle autant que de nos jours, devant les "intellectuels médiatiques"—une méfiance irréductible pour tout ce qui se "vend" sur la place publique, tout ce qui participe à la vulgarité de la *banausia*⁸, ce qui enfreint les règles de l'idéal aristocratique. Pour Platon comme pour Aristote, la raison philosophique travaille dans l'esprit individuel, en privé, presque secrètement.

Il faut revenir ici au statut évolutif de ces notions, à partir de Parménide, celui qui met en opposition la quête de vertu et celle du pouvoir, comme démarche intérieure contre démarche extérieure. Au début, le conflit n'a que deux pôles: le philosophe pythagoricien-socratique et le sophiste-"journaliste" itinérant. Les sophistes sont devenus un phénomène social vers le milieu du V^e siècle: Protagoras d'Abdère est né vers 485. On a raison de considérer qu'ils forment une tendance et un esprit plutôt qu'un groupe. Gorgias de Léontini, Antiphon, circulent entourés d'une grande publicité; il faut bien qu'ils changent de ville lorsque le bassin d'étudiants riches est épuisé. Certains sont assez proches de Socrate, tels Prodicos de Céos, Hippias d'Elis et l'Athénien Isocrate lui-même. En ouvrant son école de rhétorique, en 393, ce dernier paraît continuer Socrate autant que Platon qui ouvre l'Académie en 389, en parallèle avec Antisthène et les mégariques.

⁵ Cf. 466d.

⁶ Cf. *Phèdre* 278 d. En effet, Platon termine le *Phèdre* sur un salut au "jeune" Isocrate qu'il dit doué pour la philosophie: ce paternalisme (caché sous le personnage de Socrate) montre en Platon un maître de rhétorique dissimulant qu'Isocrate a dix ans de plus que lui et beaucoup plus de succès ainsi que d'élèves.

⁷ Le Mikkos du *Lysis* qui trouve grâce aux yeux de Platon est un rhéteur sinon un sophiste. C'est l'exception.

⁸ Ce qui trahit l'effort, la fabrication, le travail manuel, la sueur servile.

Le nom qu'on leur donne est intéressant: *sophistès* signifie d'abord expert, spécialiste, initié aux arcanes d'un métier⁹. Ce terme s'oppose à *idiotès*, le profane, l'homme de la rue dépourvu de jargon. Le sens péjoratif de la sophistique ne survient qu'au tournant du siècle, au moment du procès de Socrate, lequel apparaissait comme sophiste aux Athéniens ordinaires, auditeurs des *Nuées* d'Aristophane. Corrélativement, on l'a vu, Isocrate suit l'usage athénien en rejetant l'idéal de *polymathie*, ou accumulation de connaissances techniques (sous le mode encyclopédique) et prend parti pour le modèle de la *paideia* ou culture générale.

«Or, cette culture n'est pas accumulation de savoir, elle n'est pas de l'ordre de la qualité, ni même de celui de la connaissance. Culture n'est pas science mais aptitude à comprendre, à ordonner, à exprimer, c'est-à-dire aptitude d'essence sociale»¹⁰

Conflit entre le primat de l'individu platonicien et celui de la *politeia* isocratique. Ce que les historiens nous conduisent à comprendre c'est qu'en nommant philosophie sa propre démarche, et en imposant une culture intellectuelle générale «qui déborde largement les méthodes déterminées d'accès au savoir, comme le platonisme»¹¹, Isocrate suit l'usage commun d'Athènes, celui de Thucydide et de Démosthène. En refusant de distinguer Socrate et Platon des autres sophistes¹² parce qu'ils sont théoriciens d'un savoir séparé de la vie, il répète le sentiment commun. L'important ici est de percevoir combien le terme de philosophie reste flottant jusqu'à la mort d'Isocrate. Isocrate, en effet, élargit la brèche entre Protagoras et Gorgias. Il prend un conflit binaire et en fait un débat à structure ternaire: 1. le philosophe dialecticien et mathématicien que Platon forme dans son Académie, 2. le sophiste opportuniste et technicien qui enseigne mécaniquement les procédés du discours judiciaire et 3. le rhéteur *nouvelle manière* dont Gorgias a esquissé la figure et qu'Isocrate veut légitimer comme philosophe. Pour cela, il doit se détacher des autres continuateurs des sophistes, tels Alkidamas, lui aussi élève de Gorgias et maître logographe: l'éloquence judiciaire et la rédaction d'un manuel de recettes oratoires (une *technè*) caractérise les sophistes purs et durs. Isocrate s'est détourné de ce métier très rentable et a créé le genre de discours épideictique accompli, le discours d'apparat: éloge public, noble et élégant qui formule et fait sentir le lien d'appartenance des citoyens à une tradition commune, à une identité précise. Marrou lui-même en note l'importance socio-politique:

⁹ Cf. *Ménon* 85b où les géomètres sont appelés sophistes.

¹⁰ Jean Lombard, *Isocrate. Rhétorique et éducation*, Klincksieck, Paris, 1990, p. 117.

¹¹ Id., p. 15.

¹² Il garde la même position intransigeante sur cette question depuis le discours *Contre les sophistes* de ses débuts (390) jusqu'à son discours *Sur l'échange* (354) écrit à quelques mois de distance de la Lettre VII de Platon.

«... il devient un instrument d'action, surtout politique, le moyen, pour le penseur, de mettre ses idées en circulation et d'agir, par elles, sur ses contemporains»¹³

En recevant l'héritage sicilien d'Empédocle, de Coras et de Tisias, de Gorgias, enfin, Isocrate veut fonder et légitimer une philosophie véritable; par l'art du bien parler et du bien écrire, Isocrate entend induire l'art du bien penser et du bien vivre. Il s'agit donc de réunir théorie et pratique en donnant un véritable objet, le bien commun, à la rhétorique que Socrate avait crue vide. La vertu entendue comme honneur, grandeur et gloire civiques, va de l'extérieur vers l'intérieur. Le langage fait l'homme. Être *alogôs*, muet, c'est aussi être inhumain.

Voilà donc les deux grands continuateurs de Socrate en conflit: tous deux politiciens ratés, tous deux chefs d'école, tous deux ennemis des sophistes et s'accusant mutuellement d'en être un. Isocrate ne nomme jamais Platon tandis que Platon attaque Isocrate à travers les grands sophistes morts, ne le nommant que deux fois alors que leurs carrières respectives se sont déroulées dans la même ville, pendant un demi-siècle environ¹⁴. Chacun revendique le monopole de la seule vraie philosophie¹⁵.

Première: il est certain qu'Isocrate est persuadé de faire de la philosophie authentique et d'être seul à le faire; d'une part, il accuse l'Académie de cultiver des exercices dialectiques vides parce qu'abstrait¹⁶, liés aux techniques mathématiques spécialisées, sans rapport avec la réalité et, d'autre part, il accuse les écoles des sophistes de former des ergoteurs (éristiques) mécaniquement dressés à des combats de coqs judiciaires aussi lucratifs que possible, sans appeler les élèves à la pensée du général, ce qui est le propre du philosophe. Aux yeux des Athéniens, donc, l'Athénien Isocrate est un philosophe qui revendique non pas une doctrine mais bien tout l'espace philosophique. Deuxième fait: historiquement, c'est Isocrate qui a gagné. C'est son modèle de la pensée, de la vérité, de la vertu, du citoyen, de la culture et de l'éducation qui s'est imposé et transmis.

«A prendre les choses en gros, c'est Isocrate, ce n'est pas Platon, qui a été l'éducateur de la Grèce du IV^e siècle, et, après elle, du monde hellénistique puis romain: c'est d'Isocrate que sont sortis, "comme d'un cheval de Troie"¹⁷ ces innombrables pédagogues et ces lettrés, animés d'un noble idéalisme, moralistes ingénus, amoureux de belles phrases, diserts et volubiles, auxquels l'antiquité classique doit, en qualités et en défauts, tout l'essentiel de sa tradition culturelle»¹⁸.

¹³ Henri-Irénée Marrou, op. cit., T. I, p. 133.

¹⁴ Platon meurt en 347 et Isocrate en 338, à l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans.

¹⁵ Cf. Platon, Lettre VII 326ab et *République* 490a; Isocrate, *Sur l'échange*, 270.

¹⁶ Isocrate et Lysias traitent Platon de sophiste (cf. le discours *Philippique*, 84). Ils en font un querelleur amoureux de la contradiction (cf. le discours *Sur l'échange*, 261).

¹⁷ Cf. Cicéron, *De Oratore*, II, 94.

¹⁸ Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation...*, T. I, p. 132. Les Grecs seraient-ils si vains, superficiels et bêtes pour s'être laissés séduire par un esprit aussi médiocre

Marrou ajoute que ce n'est pas l'Antiquité seulement qui est dominée par le modèle isocratique mais aussi la Renaissance et enfin la modernité qui ont conservé cette pratique de la formation intellectuelle par l'étude des textes classiques qui constituent le canon littéraire commun à une élite.

Quelle est donc cette polysémie du *logos* qui permet aux catégories du grec classique de concevoir la philosophie fondamentale comme connaissance et maîtrise du discours? Comment Isocrate et, après lui, Cicéron et Quintilien, puis une tradition néo-classique (Valla, Machiavel, Érasme, Ramus, Montaigne, etc.) ont-ils pu penser que le discours est premier, que l'usage individuel de la raison en est dérivé, et que la parole éloquente est raison en acte? Ces postulats sont précisément ceux qui définissent la raison rhétorique: une perspective où la science du discours ainsi que la réflexion sur ses pouvoirs dans la cité fournissent le principe essentiel d'intelligibilité d'autrui et de soi—principe de discipline aussi, principe de civisme enfin.

Mais, pour faire valoir l'intérêt et les droits d'une telle conception auprès des philosophes, il faut d'abord procéder à deux démarches¹⁹: d'abord montrer quelles définitions de la rhétorique s'affrontent dès lors qu'on veut parler de raison; ensuite inscrire la rhétorique dans une théorie de la culture, comme Isocrate lui-même l'avait fait pour la première fois. C'est ce que nous nous contenterons de faire ici, sans aller plus loin dans l'exploration de l'espace rhétorique lui-même.

I. "Mauvaises" et "bonnes" rhétoriques

La conception et la qualification de la rhétorique sont d'abord un indicateur des convictions de celui qui en parle.

Premier cas de figure: la rhétorique-sédution. C'est une définition subjective, éthique et péjorative d'un certain type de discours que le philosophe devrait s'interdire. Celui qui accuse est le philosophe métaphysicien c'est-à-dire celui qui pense que l'esprit a accès à l'être, que cette intuition intellectuelle de l'être précède la communication par le discours. L'allégorie de la caverne montre diverses lumières normatives et muettes, immédiatement perçues. Donc être et discours sont posés comme séparables, puisque le réel est directement intelligible. La pensée de l'être correctement conduite reçoit un savoir qui est vérité et, dans un second temps, les mots pour le dire vous viennent aisément.

qu'Isocrate? Les deux seuls arguments expliquant la défaite des platoniciens, selon Marrou, sont leur incapacité à s'adresser à l'Athénien moyen et, d'autre part, le goût extrême des Grecs et des Romains pour l'éloquence. Cela ne me satisfait pas pour rendre compte du sort de la culture occidentale. Je m'adresserai donc à d'autres lectures de la rhétorique: Gomperz, Mathieu, Perelman, Lombard, Reboul, Too.

¹⁹ Qui ne sont plus aujourd'hui nécessaires lorsqu'on s'adresse aux historiens de l'art et de la littérature.

La rhétorique, ici, est une perversion de ce rapport. De ce point de vue métaphysicien, elle passe subrepticement du terrain du savoir à celui du pouvoir en mimant les procédures de vérité. Son objet, c'est l'instrument, l'habit, le masque de la pensée. Elle trompe, triche, simule, émeut, amuse, excite, manipule l'auditoire. Elle se donne en spectacle et s'étale en public, ce qui n'est pas le lieu de la philosophie, essentiellement individuelle et privée. La complaisance et la vanité des effets de voix ne sont pas compatibles avec la dignité philosophique pense Marrou avec Platon. La nature désintéressée de la philosophie est bonne tandis que la nature opportuniste de la rhétorique est mauvaise. La rhétorique est fraude: elle tente de faire passer le probable pour vrai, elle a recours à des moyens qui ne sont nullement ordonnés à la découverte du vrai. En effet, elle vise le succès démagogique qui donne à l'orateur l'autorité de faire ceci ou cela. La rhétorique, donc, est disposée à nier, ou à travestir, c'est-à-dire à trahir le réel volontairement pour un bénéfice étranger à la connaissance. Mensonge sur le versant éthique, fausseté sur le versant épistémologique, elle est radicalement *l'autre* de la philosophie. Ce procès que fait la philosophie à la rhétorique exprime le mépris, écrit Yun Lee Too:

«Rhetoric is a language of inauthenticity, and so it is the antithesis of "philosophy", of the discourse that Plato wants to be viewed as the language of what is real, true and just»²⁰.

Plus encore, elle est sa dégradation et son déshonneur puisqu'elle prend des masques philosophiques. Pour le philosophe métaphysicien, c'est un devoir de combattre la rhétorique a) en refusant au rhéteur un statut distinct de celui du sophiste; b) en accusant la rupture entre la visée rationnelle du philosophe, d'une part, et, d'autre part, l'ambition irrationnelle du rhéteur; c) en opposant la transcendance de la vérité théorique, éternelle et objective, à l'accord capricieux, passager et fragile d'auditoires charmés par un habile plaidoyer. Pour Platon, écrit Gomperz, l'orateur est aussi pervers que le poète qui prend le ton et le style du "client" et pratique la peinture de genre²¹. On voit que cette lecture exclut la rhétorique du champ philosophique par une série de dichotomies que l'on suppose fondées dans la réalité même: théorie/pratique; raison/force; vrai/vraisemblable; convaincre/persuader; abstrait/concret. Le premier membre de la dichotomie est, dans chaque cas, ce que vise et atteint le travail de la raison philosophique et ce qu'elle sépare de son antithèse. Grâce à la raison, l'être, le vrai et le bien sont considérés et conçus à part, sans besoin du registre inférieur dont l'efficace serait comme suspendu par l'acte philosophique adéquat. Cela revient à poser que, dans l'âme intelligible, il ne reste pas du tout de matière; que dans le raisonnement mathématique, le concept atteint l'abstraction absolue; que

²⁰ *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power and Pedagogy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995, p. 3.

²¹ Théodore Gomperz, op. cit., T. II, p. 437.

dans la dialectique qui fait savoir quel est le bien et ce qu'est la vertu, il n'entre rien d'empirique, de sensible, de conjoncturel. Le dualisme platonicien exprime précisément ces deux traits: l'accès à l'être par la séparation totale du composé humain. Le *logos* est unilatéral. Ici, l'ornement, l'élégance et la beauté stylistique sont suspects. Au contraire, le style nu, la rugosité et l'âpreté directe rassurent car ils montrent l'ingénuité et la vérité brute... Le poète est refoulé de la cité parce qu'il se place du point de vue de l'effet du discours.

Cette première conception de la rhétorique, formulée par ses ennemis, c'est celle qu'on rencontre le plus couramment dans la culture commune et chez les philosophes «de modèle courant», attachés à l'étude des grandes périodes de réalisme ontologique: la philosophie classique grecque, la scolastique, la première modernité. Or, cette idée (dont je voudrais montrer la naïveté) s'est affaiblie de manière récurrente dans l'histoire de la philosophie chaque fois que la possibilité d'un savoir pur et transcendant a été remise en question et/ou que l'anthropologie dualiste et spiritualiste a perdu de son évidence. Ce fut le cas dans la période hellénistique, et plus tard, pendant les trois siècles de la Renaissance. C'est ce qui paraît se produire de nouveau avec la dislocation de la modernité scientifique et rationaliste. D'où une certaine actualité de la question rhétorique.

Avec Aristote²², une seconde conception émerge, plus descriptive et systématique: celle d'une rhétorique argumentative et littéraire. Elle concède une légitimité faible à tout le domaine où la vérité rigoureuse et démonstrative est impossible à obtenir. La rhétorique expose donc les modes d'argumentation pertinents au probable et au vraisemblable. Rationalité inférieure (mais non point intrinsèquement frauduleuse), elle dérivera ensuite vers l'esthétique. On pourrait la désigner comme une poétique qui réfléchit sur l'esthétique du discours. Elle étudie l'identification, le classement, l'efficacité et la pertinence des diverses parties du discours. Cette définition de la rhétorique ouvre une voie bénigne et marginale qui prend pour objet la forme plutôt que le fond, l'expression plutôt que la pensée, l'effet plutôt que la cause. Science des tropes et des métaphores, la rhétorique littéraire se déploie à l'extérieur du champ philosophique, mais sans lui porter ombrage. Aristote a lui-même suivi des cours de rhétorique et a enseigné cet art. Pour lui, elle est le pendant de la dialectique dans un registre plus faible. Là où le philosophe démontre avec des preuves par nécessité, donc d'une manière supérieure si les objets de connaissance s'y prêtent, la rhétorique travaille sur le probable (*eikos*) avec des moyens d'argumentation moins puissants, principalement l'enthymème et l'*exemplum* (*paradeigma*). Pour compenser ce handicap, il convient, pense Aristote, de bien étudier les passions humaines afin de produire les *émotions* appropriées dans l'auditoire²³. Nous voici

²² Principalement dans les trois livres de la *Rhétorique* et dans la *Poétique*.

²³ C'est l'objet du second livre de sa *Rhétorique*.

donc dans des formes impures de l'argumentation. Aristote place l'art rhétorique à l'extérieur de la pensée et la fait opérer entre les esprits en présence. Et, du moins, la rhétorique cesse d'être définie comme mauvaise en soi²⁴. Elle est une technique parmi les autres, à surveiller quant aux buts qu'elle sert. C'est bien le théoricien de la littérature (et de l'art en général) qui parle ainsi de la rhétorique comme d'un domaine esthétique, celui de l'érotique du discours, de son aptitude à donner du plaisir. Certainement, on a vu des philosophes choisir diverses formes poétiques pour exprimer une quête rationnelle: Parménide, Lucrèce, Boèce, le Pseudo-Denys, Anselme de Cantorbéry, Novalis, Kierkegaard, Nietzsche, etc. Qu'apporte cet art poétique que la raison conceptuelle ne comporte pas? On peut aussi chercher un "message" philosophique dans des œuvres littéraires qui n'en proposent pas ouvertement, tels les *Psaumes* de l'Ancien Testament, *L'Iliade* ou *L'Odyssee*, *l'Évangile* de Jean, ou encore chez Horace, Virgile, Dante, Pétrarque, Rabelais, etc. L'imaginaire vient au secours de la raison théorique. Néanmoins, les deux champs restent conçus comme séparables quoique non concurrents. On peut même les voir comme complémentaires. Et comme il faut bien que le philosophe finisse par exprimer sa pensée, une "bonne" rhétorique l'y aidera en lui fournissant l'instrument d'une construction optimale du discours.

Ainsi, ces deux conceptions renvoient dos à dos le plaideur et le poète en gardant pour le seul philosophe la spéculation conceptuelle pure, l'intuition du vrai, la science du bien; l'esprit insulaire, en quête du réel, surmonte les apparences et contemple les premiers principes et les causes ultimes. Le *logos*, fragment du divin dans l'âme supérieure peut coïncider avec la divinité du monde intelligible qui est loi ordonnatrice du réel: le *logos* objectif, entendu comme ordre parfait du *cosmos*. Évidemment, nous voyons bien que cette définition de la rhétorique ne vaut que s'il est vrai que le sens vient à la pensée pure *avant* le moment de la verbalisation. En effet, c'est bien le cas ici: les rapports cognitifs entre l'âme et l'être ne passent par le discours que dans une phase seconde, pour éventuellement communiquer la vérité à d'autres esprits par la discussion ou par l'enseignement.

Considérons maintenant autre chose autrement. Le troisième cas de figure, qui est aussi le moins connu par nos contemporains, a pourtant joui de grande audience dans le passé. C'est celui qui fait de la rhétorique une matrice de civilisation capable de se réfléchir en une théorie de la culture. On la doit à Isocrate²⁵ lui-même; elle est donc contemporaine du platonisme. Cette acception

²⁴ *Rhétorique*, I, 1, 1355ab.

²⁵ Né et mort à Athènes, de dix ans l'aîné de Platon qu'il connaissait bien, Isocrate avait, dit-il, une voix petite et mal assurée. De plus, il avait le trac devant toute assemblée, d'où son incapacité à mener une carrière publique. Après de longues et bonnes études dans un cadre où rien d'organique ne servait encore de référence pédagogique canonique, une fois

de la rhétorique n'est pas une simple extension du champ fixé plus haut²⁶. Elle change les paramètres, inverse les vecteurs de sens et sort la philosophie du cabinet: la réflexion philosophique privée et quasi sacrée dont Socrate avait pris le modèle dans les rites pythagoriciens se trouve rejetée au profit d'une extériorité expressive de la raison elle-même. Pour Isocrate, en effet, le lieu fondamental du *logos* n'est ni dans l'être ni dans la pensée. La rationalité commence dans le discours. Le discours est l'agent qui porte une raison propre et qui la rend commune à tous les locuteurs d'une même langue. La raison rhétorique d'Isocrate, c'est une raison coextensive à la langue grecque, c'est-à-

sorti d'Homère. Outre ce qu'il nous dit de lui-même, Isocrate nous est connu par deux sources indépendantes: les Vies des dix orateurs du pseudo-Plutarque et des passages de Denys d'Halicarnasse. On sait que c'est avec le sophiste Prodicos de Céos qu'il apprit la philologie et la grammaire, qu'il eut des rapports suivis avec Socrate (dont il porta le deuil avec respect puis rompit avec les groupes de ses disciples) et qu'il alla suivre pendant trois ans les coûteuses leçons de Gorgias de Léontini en Thessalie. Entre 414 et la défaite finale d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse, en 404, Isocrate est presque ruiné par les charges financières des opérations militaires. De 404 à 394, il travaille comme logographe et, en 393, il rejette ce métier pour ouvrir son école d'éloquence et rendre une morale politique à Athènes. Dans cette seconde fonction, il fera une immense fortune avec des élèves largement étrangers (il sera appelé au triarcat en tant que l'un des douze cents plus riches Athéniens). Pendant cinquante ans, Isocrate écrit des discours fictifs (genre commun à son époque) et grande quantité de lettres (perdues) sur la philosophie, la pédagogie, l'art littéraire, la diplomatie, la politique. Il donne la première théorie de la culture intellectuelle, d'où son surnom de "père de l'humanisme". Il s'intéresse aux institutions, défend une démocratie modérée et cherche à consolider le principe et les liens panhelléniques dans une constitution où Athènes serait prééminente. Défaut d'un Grec pour en prendre la tête et combattre les Perses, il finit par se rallier à Philippe de Macédoine. Isocrate a créé la prose élégante et soignée; il est l'inventeur des longues périodes symétriques et rythmées que nul ne pourra contourner après lui. Deux séries d'impuissances font donc de Platon et d'Aristote des professeurs au lieu d'acteurs politiques directs. On peut dire qu'Isocrate commut une carrière plus prestigieuse, lucrative et influente, en son temps. Son plus important disciple est Cicéron qui adopte, en latin, sa période cadencée. Cf. Paul Cloché, *Isocrate et son temps*, Les Belles Lettres, Paris, 1963; Bernard Weinberg, *Dictionary of the History of Ideas*, T. IV, «Rhetoric After Plato»; Georges Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate* [1925], Les Belles Lettres, Paris, 1966 et ses notices dans les *Discours* chez le même éditeur; Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

²⁶ Bernard Weinberg attribue à la rhétorique un champ sémantique variable selon les siècles, dont le cœur serait fait de considérations sur le langage. A cela s'ajouteraient le cercle des passions véhiculées par le langage puis celui de leurs effets, enfin le cercle des rapports entre ces effets et les concepts abstraits de vérité ou de justice. Après quoi, on reviendrait à la définition étroite de la rhétorique comme science du langage. Cf. *Dictionary of the History of Ideas*, T. IV, «Rhetoric After Plato», pp. 167 à 173.

dire un monde d'évidences, de sens, de rapports et de valeurs partagées dans la sphère de la culture grecque. Le *logos*-discours domine et régit les représentations et les comportements dans l'espace public. C'est lui qui suscite la vertu, là où le talent permet de l'espérer. Ici, la philosophie se situe dans le champ rhétorique qui la déborde puisque la rhétorique a juridiction sur tous les types de discours dont la philosophie est une variété parmi d'autres. La raison philosophique loge donc à l'intérieur de la raison rhétorique. Cela exige que l'on pose le langage comme donnée première, non pas instrument ni médiation, mais milieu de sens et condition d'exercice de la raison individuelle.

II. Isocrate théoricien de la culture

En effet, le discours-*logos* exerce une initiative anonyme, diffuse, ordonnatrice:

«En résumé, pour caractériser ce pouvoir, nous verrons que rien de ce qui s'est fait avec intelligence n'a existé sans le concours de la parole (*alogôs*): la parole est le guide (*hegemôn*) de toutes nos actions comme de toutes nos pensées»²⁷.

Le discours avant l'intelligence, l'action avant la pensée. Isocrate et les grands rhéteurs partagent avec les sophistes ce biais "behavioriste". Ils vivent dans le contexte socio-politique où l'ancien ordre féodal de la Grèce archaïque vient de tomber sous les poussées divergentes des paysans et d'une bourgeoisie marchande puissante. Dans les guerres intestines qui cassent les traditions et institutions archaïques, s'improvise une succession de "tyrannies" sans base légitime: orthagorides, pisistratides, Polycrate, les Trente²⁸. La violence déferle. Il n'y a plus d'espace public ni de droits civiques. Peu à peu, les principaux segments de la société vont chercher à négocier une convergence qui n'est ni identité théorique, ni soumission hiérarchique ni contradiction logique mais bien une entente pratique en vue d'une action collective à entreprendre: faire la guerre ensemble.

Les réformes de Clisthène (509) associent contractuellement les trois composantes que sont les aristocrates terriens, les nouveaux marchands enrichis et le petit peuple (qui fournit l'infanterie et l'équipage naval) et Athènes va faire le choix de la démocratie. Il faut donc *produire* la coexistence, la civilité, l'humanité et les institutions qui les renforceront dans la durée. Athènes se

²⁷ Isocrate, *Discours*, trad. Mathieu, Les Belles Lettres, Paris, 1942, T. III, *Discours* XI, "Sur l'échange", p. 166.

²⁸ Ce phénomène de vide socio-politique est semblable à ce qu'on trouve dans l'Italie des XIV^e et XV^e siècles où surgissent les condottieres et leurs armées privées. C'est aussi le moment où l'humanisme civique florentin ressuscite la raison rhétorique et la *virtù* des Romains pour fonder l'État sur des bases nouvelles et lui donner une autorité. Le plus républicain, Machiavel, est aussi le plus grand rhéteur et le plus insistant sur l'urgent besoin de *virtù*.

fascine pour un art né en Sicile que lui apporte Gorgias de Léontini. Rhétorique et démocratie sont liées, comme l'a vu Gomperz:

«Mais, que le sceptre fut tenu par la démocratie absolue ou par la démocratie modérée, la puissance de la parole devint bientôt, dans presque toute la Grèce, le principal moyen de gouvernement. Plus que cela. Car ce n'était pas seulement dans le conseil et dans l'assemblée du peuple que la parole était efficace; dans les tribunaux populaires où siégeaient souvent des centaines de jurés, c'était une arme dont l'habile manquement augmentait les chances de victoire»²⁹.

En quelque sorte, la philosophie elle-même a une origine rhétorique et idéologique dont elle ne peut ni ne doit se séparer, sous peine de perdre son pouvoir de communication, y compris celle de l'orateur avec soi-même. Car il faut comprendre ici que, comme le soutient Isocrate dans *Nicochlès* 8, les arguments par lesquels nous convainquons les autres sont les mêmes que ceux que nous utilisons lorsque nous réfléchissons. Perelman commente que «l'accord avec soi-même n'est qu'un cas particulier de l'accord avec les autres»³⁰. La socialité de la raison rhétorique marque cette mémoire de son origine. Le mythe d'une métaphysique pure, séparée, théorique et désintéressée oublie que le discours-*logos* est l'héritier du chant du rhapsode, et du manteau rouge du sophiste, de l'orateur d'Olympie et de l'officine du logographe et enfin du rhéteur, dont les trois registres,—judiciaire, épictique et politique—montrent les attaches avec l'horizon de la culture, lieu du sens déjà produit et condition de possibilité d'un sens nouveau. Rien n'est séparable, rien n'est autonome, rien n'est initial, pense Isocrate en dénonçant les "éristiques" (platoniciens) et leurs visées scientifiques, tous ceux qui veulent abolir le sens commun pour y substituer un système de raison théorique.

«A mon avis, les princes de l'éristique et les professionnels de l'astronomie³¹, de la géométrie et des autres sciences du même ordre, ne font pas de mal mais du bien à leurs élèves; moins qu'ils ne le promettent, mais plus que ne le croient les autres gens. En effet, la plupart des hommes pensent que les sciences de cet ordre ne sont que bavardage et futilité, car rien en elles ne sert dans les affaires publiques et privées ou même ne reste quelque temps présent (sic) à la mémoire de qui les apprend, parce qu'elles ne suivent pas le cours de la vie, ne portent pas secours dans l'action, et restent tout à fait éloignées des nécessités pratiques»³².

Malgré les apparences, Isocrate ne prend pas ici une position sceptique. On peut sans doute, écrit-il, construire de telles combinatoires théoriques: elles

²⁹ Théodore Gomperz, op. cit., T. I, p. 402.

³⁰ Chaïm Perelman et L. Olbrechts-Tytega, *Traité de l'argumentation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, T. I, p. 54.

³¹ Note de Georges Mathieu: occupations ordinaires des anciens sophistes attribuées à Socrate par l'opinion populaire (Aristophane, *Nuées*, 171 sq.; Xénophon, *Mémoires*, IV, 75).

³² Isocrate, *Sur l'échange*, 261-262, op. cit., p. 167.

ressemblent aux prouesses des gymnastes, à des élucubrations, et ont un rôle propédeutique³³ qui garde l'esprit en alerte. On peut même semble-t-il prononcer le vrai et le faux en des matières décrochées de la vie et qui sont enfantillages. Il y a, en effet, de mauvaises et de bonnes démonstrations arithmétiques. Ce qui compte, c'est la *sophia* et non quelque fuyante *épistémé*. Mais, quant aux affaires sérieuses, c'est-à-dire au choix du juste cours de l'action publique, alors non:

«Mon opinion sur ce point est assez simple: puisque la nature humaine ne peut acquérir une science (*épistémé*) dont la possession nous ferait savoir ce que l'on devrait faire ou dire, dans les autres connaissances, je regarde comme sages les gens qui par leurs opinions (*doxa*) peuvent atteindre le plus souvent la solution la meilleure, et comme philosophes, ceux qui consacrent leur temps aux études qui leur donneront le plus vite cette faculté de réflexion»³⁴.

Gomperz note que les trois grandes inventions grecques, tragédie, philosophie et rhétorique sont d'ordre second et réflexif: ce sont des créations de perdants et on n'a pas connu de rhéteur perse (tant que le Grand Roi a gagné ses batailles).

En effet, la socialité se rend manifeste dans le désarroi social, dans le doute politique, dans l'inquiétude militaire. Le rhéteur apparaît comme celui qui tient ensemble les fils de la cité et qui incite à les retisser; il est celui à qui va la gloire, à qui on doit le salut de la cité. Oui, Isocrate est l'héritier des sophistes, ceux qui ont reconnu que la nature seule n'apprend aux hommes ni la loi, ni la paix, ni l'action juste. Il a détruit le mythe naturaliste des inclusions communautaires fondées sur le sang. Certainement les rhéteurs après lui montreront cet espace vide qui n'est *pas* celui d'une nature intelligible et normative, à apprendre par quelque science. Il est un espace de délibération, de choix, de risque et de création humaine, celui de la *paideia*: culture grecque pour les Hellènes, perse pour les Perses, romaine pour les Romains. Les premiers sophistes avaient affirmé que la nature n'était rien et que la culture était tout; ils avaient soutenu que tout peut s'enseigner à n'importe qui. Isocrate est plus modeste et voit l'art oratoire qui est le comble de la vertu comme une pratique instruite et exercée qui requiert à sa source un talent naturel inimitable, impondérable. Ce don naturel n'est rien sans la culture mais la rhétorique ne peut rien sans lui³⁵.

Ce que fait Isocrate dans sa doctrine de la gloire et de la grandeur d'Athènes et de ce qu'elle doit à ses grands orateurs³⁶ est analogue à l'innovation de Jean Pic de la Mirandole dans le *De hominis dignitate*: Pic décide de juger positif l'espace d'indétermination qui est laissé par la nature à la culture: il faut se choisir soi-même et s'édifier par une auto-référence qui ne doit rien aux dieux et qui peut

³³ Id., 264-265, p. 167.

³⁴ Id., 271, p. 169.

³⁵ *Sur l'échange*, 186 et 194 ; *Contre les sophistes*, 4.

³⁶ *Sur l'échange*, 232 sqq. et 306 sqq. : Clithène, Solon, Miltiade, Thémistocle et Périclès.

ignorer les choix antérieurs. Le discours nomme les choses et fait les valeurs sans prétexter l'appel à la transcendance. Devant Isocrate, son ennemi Xénophon a bien compris que l'enjeu est de la première importance: il critique les sophistes et vante l'ancien modèle de l'éducation athlétique; il propose la pratique de la chasse comme entraînement militaire. Comme les conservateurs, Xénophon voudrait que la nature continuât d'être normative partout³⁷. Il ne voit pas pourquoi l'éducation exigerait d'autres maîtres que le pédotribe, le cithariste et le grammatisse des temps anciens. Il ne veut pas entrer dans la révolution de l'enseignement des sophistes pour lesquels les performances intellectuelles³⁸ comptent plus que les prouesses physiques. Car on observe ici plusieurs déplacements des références par rapport à l'idée négative de rhétorique que nous ont léguée les métaphysiciens. D'abord, la gravité socratique, son moralisme, son sens de la vie intérieure³⁹ sont rejetés au profit d'un espace public et pratique; l'honnête et le juste sont ici des valeurs civiques et non éthiques. La vérité se cherche au carrefour, dans la lecture à haute voix, en continuant d'accorder le primat à l'oralité sur l'écriture. Ensuite, le sérieux, le supérieur, le réel, c'est non point le lieu théorique duquel il faudrait se replier vers la pratique, faute de vérité apodictique; c'est le cours des choses lui-même, flux incessant, conjonction singulière, complexe et opaque, que l'intelligibilité ne traverse pas de part en part.

Ce que dit Isocrate, c'est que la raison pense dans l'urgence et sous l'obligation de convaincre autrui, *hic et nunc*. En un temps de démocratie directe où l'on va soi-même parler en assemblée et se défendre au tribunal⁴⁰, il pose que nul discours n'est premier ni inaugural. Dans cette optique, les discours me traversent pour que je puisse y inscrire le mien, lui-même porteur des contraintes langagières que partagent tous les locuteurs d'une langue commune.

Une raison rhétorique est à l'œuvre dans la communication même. La raison rhétorique pose le primat de la communication sur l'information:

«La loi fondamentale de la rhétorique est que l'orateur—celui qui parle ou qui écrit pour convaincre—n'est jamais seul, qu'il s'exprime toujours avec ou contre d'autres orateurs, en fonction d'autres discours, toujours»⁴¹.

³⁷ Le dernier à soutenir une telle vue aristocratique est le nostalgique auteur du *Don Quichotte*, à l'orée de la modernité humaniste.

³⁸ Cf. *Sur l'échange*, 180 sqq.

³⁹ Qu'on se gardera d'assimiler à une subjectivité moderne ou à une conscience chrétienne.

⁴⁰ Le métier de logographe n'est pas celui d'avocat. Le logographe peut préparer un mémoire que le citoyen doit aller lire en personne devant la cour, après avoir payé l'auteur pour sa rédaction judiciaire.

⁴¹ Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, P.U.F., Paris, 1991, p. 8.

Certainement, ce qui relie les vues d'Isocrate à celles des sophistes, c'est cette conviction sur la nature du langage où réside la pensée même, cette «ontologie sans être»⁴², qui fonde la rhétorique. Revenons-y:

«Le langage des sophistes n'est pas un "moyen pour dire l'être" mais pour communiquer avec autrui. Il n'est pas un moyen de communiquer la pensée: c'est au contraire la définition de la pensée d'être ce qui est communiqué par le langage»⁴³.

La raison rhétorique fonde donc une vérité oblique qui nous apprend comment opère la langue elle-même, comment la forme contraint le fond. Conception auto-référentielle de la langue, du discours et de la parole vraie: les sciences (fort exactes et "épistémiques") du discours ont été fondées par les sophistes avant que d'être prises en charge et poursuivies par les grands rhéteurs⁴⁴. Le discours, ici, renvoie à lui-même et non à l'être. La matérialité de la langue, son jeu vivant de métaphores, ses conventions et lieux communs, ce sont les conditions concrètes partagées par les locuteurs grecs. Ce sont les structures qui rendent la convergence possible entre les esprits: c'est le principe rassembleur auquel Isocrate fait constamment appel dans ses discours sur le panhellénisme. Non seulement faut-il faire converger des individus en une cité qui en fera des citoyens (et non l'inverse) mais encore, pense Isocrate, il faut réunir les cités de langue grecque (avec toute la diversité des dialectes) en une seconde confédération navale, dont certains partenaires sont fort éloignés d'Athènes par la géographie, mais fort semblables par la culture (*paideia*). Il faut, pour cette tâche dont dépendent la vie et la liberté grecques, un discours qui jouisse de grande autorité. La beauté agit ici comme principe de reconnaissance et d'union des citoyens.

⁴² Jean Lombard, *Isocrate. Rhétorique et éducation*, Klincksieck, Paris, 1990, p. 52. Comme Lombard, je crois beaucoup plus intéressant d'étudier les valeurs que veut inculquer Isocrate et les vices qu'il veut éradiquer. Ce sont, dans tous les cas, des comportements sociaux. Pour les vertus : justice, intelligence, sagesse, patriotisme, piété, loyauté, paix, respect de l'État, bonheur, maîtrise de soi. Pour les vices : ignorance, goût de paraître, inaction et paresse, oisiveté, barbarie, violence, désordre, légèreté, absence du sens des convenances. *Ibidem*, pp. 24-25.

⁴³ Id., p. 51. On comprend qu'Isocrate ait été, lui aussi, accusé de corrompre la jeunesse et de faire preuve d'impiété (cf. *Sur l'échange*, 30). Il se donne d'ailleurs une posture analogue à celle de Socrate dans le plaidoyer fictif *Sur l'échange* que nous considérons ici. Il reçut réellement les attaques des sophistes Alkidamas et Polystrate.

⁴⁴ Dans des livres perdus, Hippias et Prodicos traitaient de synonymie et de précision ; Protagoras avait écrit De la correction sur les sons, la quantité des syllabes et les rythmes. Cf. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, pp. 100-101. Chaque rhéteur examine les qualités relatives des divers dialectes du grec. Bien entendu, Isocrate conclut que l'attique est supérieur en finesse et en précision pour les discours politiques et civiques.

Semblables et non pas identiques; consensus politique et non pas loi universelle; opinions éprouvées et non pas vérités absolues. La raison rhétorique se tient toujours dans l'entre-deux, dans le pluriel du sens et des interlocuteurs engagés dans le débat public. Entre les deux écoles fondées dans le sillage de Socrate: celle de Platon qui met l'homme et l'éducation au service de la science et celle d'Isocrate qui met l'éducation au service de l'homme⁴⁵, les Athéniens ont choisi de favoriser Isocrate. Ils se sont reconnus dans son idéal de l'homme cultivé, gloire de l'humanité et fin en soi (mais ils n'ont point suivi ses injonctions politiques).

On aurait tort de juger de l'intérêt d'Isocrate en lui demandant une science, des thèses, un système. Non seulement, refuse-t-il d'en produire, mais encore loin de se désoler que l'*épistémé* soit illusoire, il s'en moque⁴⁶. Cela ne fait nullement défaut ni ne l'empêche d'exiger des argumentations claires et exactes (*alèthès*)⁴⁷ ainsi que des opinions vraies ou fausses⁴⁸. C'est qu'il ne s'agit plus de vérité théorique, portée par le rapport substantiel entre une proposition et un état de fait quelconque. Isocrate n'apporte pas non plus de contenus originaux: il emprunte la plupart des thèmes à Thucydide ou à Hérodote, et à l'opinion commune, souvent. La rhétorique, pourtant, invente des rapports neufs et une identité inédite.

La nouveauté radicale d'Isocrate, en effet, consiste à occuper l'espace public par une parole performative qui cherche à produire un accord de consensus *entre les divers discours*, dans un dialogue coopératif, et non agonistique. Certes, Isocrate n'a pas inventé la cité, mais initié la rupture entre nature et culture. Le chaos spontané, naturel et perpétuellement menaçant qui caractérise les rapports bruts entre les humains, les sophistes les avaient supposés⁴⁹. Il est bien vrai qu'Isocrate appartient au même monde qu'eux, c'est-à-dire un monde sans vérité et sans référent objectif.

Or, c'est précisément sur ce deuil, positivement retourné en espace du discours, qu'Isocrate entreprend de nommer clairement les intuitions de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Isocrate énonce la forme même de la coexistence humaine dans la cité: reconnaissance d'une société fondée sur un échange de biens symboliques reçus, enrichis et transmis; reconnaissance de soi-même comme membre de cette société. Il analyse les conditions de possibilité

⁴⁵ Henri-Irénée Marrou, op. cit., p. 130.

⁴⁶ C'est ce que ne saisissent pas bien ceux qui le jugent insignifiant (Marrou, Romilly, Sinclair, et la plupart des philosophes).

⁴⁷ *Sur l'échange*, 273.

⁴⁸ Id., 279 et 281.

⁴⁹ C'est le grand mérite d'Eugène Dupréel et de Simone Goyard-Fabre d'avoir vu la conception contractualiste de la société et des lois qui sous-tend l'œuvre des sophistes.

d'un vivre ensemble qui n'est jamais donné par la nature⁵⁰. Il n'y a pas de communauté donnée; il n'existe que de fragiles sociétés construites. La culture se trouve du côté des conventions.

Isocrate innove dès lors qu'on s'interroge sur le passage de la nature à la culture, et qu'on s'intéresse à l'autorité des voix et des discours, à leur légitimité, à leur inscription dans un contexte mobile, intersubjectif, concret⁵¹. Isocrate clarifie les rapports intellectuels en les médiatisant par une érudition littéraire et une philologie rigoureuse. Il cherche une doctrine alliant vérité et vertu entendues comme bon jugement dans l'action civique. Il rejette la prouesse physique et la force de l'athlète comme critère de l'humanité en l'homme.

On l'a dit: Isocrate arrive à la fin d'un règne féodal qui fondait la vertu sur la force militaire. Son œuvre opère le transfert de la force du corps à la force de l'esprit comme principe de supériorité culturelle et politique. Car il ne suffit pas qu'un monde soit dépassé pour qu'on ait développé le discours nouveau qui convient au présent. Précisément, la génération d'Isocrate n'a pas encore trouvé son discours propre et adéquat. Ainsi, elle déplore la perte de vertu que les Grecs avaient jadis montrée contre les Perses à Salamine, en s'unissant contre l'ennemi. Il faut maintenant sortir de la crise où se trouve la *polis*: le consensus perdu est-il la cause de la défaite? Isocrate le pense.

C'est une situation comparable à celle d'Érasme qui doit faire primer le courage moral sur la prouesse militaire développée par la férocité féodale. Comme Isocrate (qui lui sert de modèle parmi d'autres), Érasme affirme que l'on ne naît pas homme mais qu'on le devient. Comme lui, il prône un irénisme sans faille, des manières douces et civiles, un devoir de dialogue, de courtoisie et de concorde. Comme lui, encore, il fait tenir les enjeux de sa cause entre un espace de culture et des espaces de barbarie, cherchant les convergences et consensus dans les maximes, adages et sentences partagées par le sens commun (qu'il publie en recueils avec des commentaires). C'est l'éducation et non la nature qui fait les cités libres et fortes⁵².

Isocrate donne à ses contemporains une vision du monde qui s'inscrit dans la perspective de Gorgias répondant à Socrate que la sécurité des Athéniens était

⁵⁰ Georges Mathieu voit le principe d'hellénité isocratique attaché à la race biologique tandis que Reboul et Too défont ce lien. On leur donne raison en voyant qu'Isocrate découvre que Philippe de Macédoine (dont il requiert le leadership militaire) descend d'Héraclès en 346 après l'avoir traité de barbare jusque là.

⁵¹ On constatera alors que ceux qui trouvent le plus grand intérêt aux Discours isocratiques sont les mêmes qui explorent la «fonction autoriale» (Authorial Voices) et ceux qui travaillent sur la culture (Gomperz, Perelman, Reboul, Lombard, Too).

⁵² Ces idées se trouvent dans le *De Pueris* et dans le court traité sur l'institution du prince.

l'effet des discours de Thémistocle et de Périclès⁵³. La rhétorique délibérative crée ce foyer de débats politiques. La raison rhétorique est cela même: un principe rassembleur qui fait converger les valeurs, les avis, les volontés et les actions. C'est ce qui fait faire à l'individu l'expérience d'être citoyen c'est-à-dire d'appartenir à la cité d'Athènes, à son élégance attique, et, plus largement, à un milieu symbolique panhellénique qui coïncide avec la *paideia* et qui doit s'unir dans une confédération politique.

Dans cette perspective, Isocrate reprend, dans son plus élégant et long discours, *Sur l'échange* (354), écrit alors qu'il a quatre-vingt-deux ans, une fameuse apologie de la parole publique qu'il avait formulée une quinzaine d'années auparavant dans l'éloge de *Nicochlès* (5 à 9)⁵⁴. L'éloquence humanise la bête sauvage. Elle crée et sauve l'État. Cette nouvelle notion de *logos* pluraliste et dialogique n'est pas fondée sur le moi privé où s'élabore la démarche philosophique des métaphysiciens. Elle ne promet pas de produire la vertu chez le citoyen qui n'aurait, à la base, aucun don pour elle. Elle a valeur de culture générale et formera, d'une part, quelques orateurs, critiques et professeurs, et d'autre part, une foule d'esprits cultivés qui tireront plaisir de leurs connaissances pour elles-mêmes⁵⁵. Voilà la première formulation de ce qu'est une culture subordonnée aux hommes qu'elle sert, une culture générale est la première esquisse de notre notion d'une formation libérale.

La parole, écrit Isocrate, «est celle des facultés naturelles de l'homme qui lui a valu le plus de bien»⁵⁶. Ce *logos* est le trait qui nous distingue des animaux⁵⁷, ajoute-t-il, en commençant une anthropologie du discours comme origine de l'homme et du milieu humain.

«Mais, parce que nous avons reçu le pouvoir de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l'objet de nos décisions, non seulement nous nous sommes débarrassés de la vie sauvage, mais nous nous sommes réunis pour construire des villes; nous avons fixé des lois; nous avons découvert des arts;

⁵³ Cf. *Gorgias*, 455d-456c.

⁵⁴ Cicéron en reprend les idées dans le discours de Balbus, le stoïcien du dialogue *De la nature des dieux*, II, LIX, 147 à 150 : «Et celle que vous avez coutume d'appeler la maîtresse des choses, l'éloquence, qu'elle est belle ! qu'elle est divine ! Grâce à elle, nous pouvons apprendre ce que nous ignorons et enseigner à d'autres ce que nous savons (...) c'est elle qui nous lie par la communauté du droit, des lois et des cités ; c'est elle qui nous a retirés de la vie bestiale et sauvage». Trad. Bréhier revue par Aubenque in Pierre-Maxime Schuhl, dir., *Les Stoïciens*, La Pléiade, Gallimard, 1962. Cicéron traduit *paideia* par *humanitas*.

⁵⁵ *Discours*, «Sur l'échange», 202 à 206, T. III, p. 153.

⁵⁶ Op. cit., 253, p. 165.

⁵⁷ Ibidem.

et, presque toutes nos inventions, c'est la parole qui nous a permis de les conduire à bonne fin»⁵⁸.

Très nettement, le Nous précède le Je, la socialité fonde l'individualité. Comme le reprendra Machiavel, Isocrate postule la sauvagerie foncière des individus bruts, divergents et concurrents. Le sens de l'humain ne vient pas à l'homme de l'intérieur, dans une retraite méditative; il advient lorsque l'individu parle (revendique, crie, discute) au lieu d'agresser physiquement.

Il ne suffit pas qu'un chef de bande plus fort impose sa force aux autres, pour faire une cité:

«C'est la parole qui a fixé les limites légales entre la justice et l'injustice, entre le mal et le bien; si cette séparation n'avait pas été établie, nous serions incapables d'habiter les uns près des autres»⁵⁹.

C'est ici la théorie du conventionnalisme des anciens sophistes en matière juridique. Le registre politique passe avant celui de l'éthique qui en est dérivé. L'homme n'est ni citoyen, ni moral par nature. Il faut que soit établie *par les hommes* eux-mêmes la séparation culturelle entre les valeurs pour que la coexistence des individus s'humanise. Cela signifie que la parole publique, celle qui réunit, dans l'éloquence d'élite, le talent, les connaissances, l'entraînement approprié et l'audace (*tolma*) d'affronter les autres pour les convaincre, en distinguant le moment (*kairos*) favorable dans le flot incessant du temps, que cette parole a toutes les chances, ou presque, de créer un ordre, une légitimité, un contrat social, une appartenance et une volonté de défendre les valeurs collectives. C'est d'ailleurs très exactement la recette machiavélienne pour prendre et pour conserver le pouvoir dans un État: *necessità et fortuna* requièrent l'énergie incarnée de la *virtù*⁶⁰. La beauté et la grandeur des exploits accomplis par les cités, dans le passé, c'est la gloire de l'orateur⁶¹. Isocrate poursuit son éloge en ajoutant d'autres fonctions assumées par le discours: confondre les malhonnêtes et faire l'éloge des gens de bien; former les esprits incultes et éprouver les intelligences.

«... car nous faisons de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste (*to phronein eu*); une parole vraie (*logos alèthès*), conforme à la loi et à la justice est l'image d'une âme saine et loyale»⁶².

Voilà l'énoncé d'une conception auto-référentielle du discours: la vérité est l'expression de la conformité d'une partie de discours avec une autre, puisque

⁵⁸ Id., 254, p. 165.

⁵⁹ Id., 255, p. 165.

⁶⁰ Machiavel a trouvé chez Isocrate les hommes tels qu'ils sont (qu'il réclame) et non les citoyens idéalisés de Platon.

⁶¹ *Sur l'échange*, 306.

⁶² Ibidem.

la loi et la justice sont elles-mêmes des créations du discours (comme Isocrate vient de nous le dire), ce discours qui devient parole quand un esprit s'en sert.

«C'est avec l'aide de la parole que nous discutons des affaires contestées et que nous poursuivons nos recherches dans les domaines inconnus».

Éristique et heuristique se rencontrent dans ce lieu symbolique. Isocrate exige l'effort et la volonté dans la discipline pour acquérir l'art rhétorique. C'est là une conception du langage qui en fait la pensée même⁶³. Ce qui est affirmé ici et qui réitère le scandale de la sophistique, c'est que l'accord sur le vrai et le bien est une question de fait, première, sur laquelle se fondent subséquentement toutes les questions de droit. Science ou culture, Platon ou Isocrate. Ce dernier a fait jouer une esthétique discursive qui prend valeur de communication et de connaissance, comme elle le fera chez Pétrarque et chez Valla.

Isocrate défend un impératif de style équilibré et élégant, clair et raffiné qui fasse sentir qu'on sollicite l'écoute d'autrui sans pouvoir la forcer. Il est lui-même un styliste de premier ordre. Mais il y a plus compromettant. Dans la société démocratique et querelleuse de son temps, envoyer un jeune homme dans la vie sans une bonne formation rhétorique, c'est le priver d'une arme nécessaire à sa survie: un procès, un complot politique, font dépendre la survie de l'aptitude à convaincre un jury et une assemblée⁶⁴. La raison rhétorique avait (et retrouve aujourd'hui) d'autant plus de poids qu'il n'y a pas de subjectivité autonome égocentrée. On reçoit ici son identité de l'ordre du discours du fait qu'on ne cherche pas à inaugurer un discours inédit (inhumain?) et qu'on accepte la pluralité des voix qui nous parlent avec la pluralité de celles qui nous habitent, croyant, avec Montaigne, que «quel que soient les personnages que l'homme entrepaigne, il finit toujours par jouer le sien parmy»⁶⁵. Ce "parmy" circule dans le réseau isocratique du sens. L'espace rhétorique est un réseau polycentrique.

Insignifiant, Isocrate? Bel esprit? Niais vaniteux? Impuissant frustré devant l'abstrait? Nullement. Comme Yun Lee Too⁶⁶ (quoique sur un terrain plus théorique), je vois en lui le créateur du *logos politicos*, celui qui peut faire

⁶³ Jean Lombard, *Isocrate. Rhétorique et éducation*, p. 28.

⁶⁴ «C'était aussi la seule protection contre l'injustice quelle qu'elle fût. Quiconque manquait de cette arme était, dans sa propre patrie et au sein de la paix la plus profonde, aussi exposé aux attaques que s'il se fût précipité dans le tumulte d'une bataille sans glaive et sans bouclier. Il était donc naturel que, dans les démocraties de cette époque, la rhétorique fût, pour la première fois, cultivée comme une profession, et qu'elle prit aussitôt une place importante et même prépondérante dans l'éducation de la jeunesse». Théodore Gomperz, op. cit., T. I, p. 403.

⁶⁵ *Essais*, I, XX.

⁶⁶ Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power and Pedagogy*, Cambridge: Cambridge Un. Press, 1995, pp. 4 à 6.

régner, dans la mêlée quotidienne, l'obligation à entendre sérieusement d'autres discours, d'autres vues, d'autres propositions sociales et juridiques. Isocrate est à l'origine de l'*ethos* démocratique. Il a montré comment le discours inscrit l'individu dans un monde symbolique qui n'est plus l'effet du seul sang. Il a, le premier, défini l'identité construite et choisie dans une société⁶⁷ qui est œuvre de culture. Il a montré combien il était naïf de penser le logos comme l'antithèse de la force.