

« Entre dialectique et rhétorique, le métadiscours dans le *Panathénaïque* »

Pierre Chiron

Professeur émérite de langue et littérature grecques à l'Université Paris-Est

Membre honoraire de l'Institut Universitaire de France

Président de la Société Internationale de Bibliographie Classique (Année Philologique)

Je ne suis pas dans le secret des dieux et ne sais pas par qui, ni pourquoi, le *Panathénaïque* a été mis au programme de l'agrégation, mais je fais l'hypothèse qu'il s'agissait d'une part de réhabiliter un mal aimé, d'autre part de mettre sous les projecteurs l'une des sources d'inspiration des enseignements littéraires qu'on appelle humanités, dont on connaît la crise actuelle.

Car Isocrate est un mal aimé. C'est par là que je commencerai. Je confronterai ensuite aux critiques récurrentes qu'on lui adresse nos propres difficultés à accéder à une œuvre très singulière, en tout cas par rapport à nos pratiques culturelles. J'évoquerai ensuite le rôle d'Isocrate dans l'histoire de l'éducation en traitant du thème que j'ai annoncé, à savoir les liens, dans le *Panathénaïque*, entre un enseignement de type rhétorique et une formation plus dialectique, c'est-à-dire plus philosophique, au sens que nous donnons à ce mot aujourd'hui.

I

Isocrate mal-aimé. À l'occasion de quelques articles récents¹, j'ai réuni certains des jugements négatifs et condescendants, anciens ou récents, portés sur Isocrate. On lui reproche d'abord son mode d'expression, qui serait ennuyeux. Quand on pousse un peu l'analyse, on se rend compte que cet ennui vient de deux causes : la monotonie d'une forme invariablement périodique, et le caractère totalement explicite de sa pensée. Jacqueline de Romilly parle de « son sens clair et un peu simpliste des antithèses »². Isocrate est monotone, parce qu'il ne débite que de longues périodes à armature binaire – à l'inverse d'un Démosthène qui panache les périodes et des groupes de mots plus courts, plus incisifs et compose d'une manière complètement imprévisible. Isocrate, d'autre part, ne pratique jamais le sous-entendu. Il dit tout, y compris ce que l'on peut anticiper et deviner. Pour cette raison, on le prend pour un « idiot », c'est-à-dire à la fois pour une personne aux capacités intellectuelles limitées³, et – au sens grec, cette fois – pour un individu coupé des autres, qui reste enfermé dans les bornes de

1. « Isocrate et la Perse », *Semitica et Classica*, 1, 2008, p. 53-62 ; « La *doxa* chez Isocrate : “philosophie”, idéologie, littérature », dans P. Hummel (éd.), *Doxa. Études sur les formes et la construction de la croyance*, Paris, Philologicum, 2010, p. 15-35 ; « Le *Panathénaïque* d'Isocrate et la doctrine rhétorique du discours figuré », dans *Isocrate entre jeux rhétoriques et enjeux politiques*, dans Ch. Bouchet et P. Giovanelli-Jouanna (éd.), CEROR (Lyon 3), 2014, p. 59-69 ; « Le “philosophe” Isocrate : du *Contre les Sophistes* au *Panathénaïque* », dans M. E. Plagnol & B. Petey-Girard, éd., *Première œuvre, dernière œuvre. Écarts d'une écriture*, Paris, Garnier, 2014, p. 193-206 ; « La narration chez Isocrate et dans la *Rhétorique à Alexandre* : fonctions, techniques et normes », dans : Jun.-Prof. Dr. Thomas Blank, Dr. Felix K. Maier (éd.), *Die symphonischen Schwestern. Narrative Konstruktion von 'Wahrheiten' in der nachklassischen Geschichtsschreibung* (Internationale Tagung « Rhetorik, Tragik, Mimesis. Das Wahrheitsproblem in der nachklassischen Geschichtsschreibung », Saarbrücken, 19.-21. Februar 2015). Ed., Franz Steiner Verlag, 2018, p. 147-161 ; « Isocrate ou la persuasion sans vérité », dans Loïc Nicolas (dir.), *Le Fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, Editions Classiques Garnier, Paris, 2018, p. 79-97.

2. *Précis de littérature grecque*, Paris, Puf, 1980, p. 158.

3. « Isocrates, it is true, is not very intelligent », assène la même Jacqueline de Romilly (« Eunoia in Isocrates or the Political Importance of Creating Good Will » *JHS* 78, 1958, p. 101).

son petit *ego*, sans dialoguer avec autrui, sans participer à la vie de la cité. Car dans la vie réelle, quand on parle vraiment aux autres, on sait très vite qu'on en a assez dit et que l'autre a compris. Quand on parle en public dans des conditions réelles, la moindre énonciation ressentie comme inutile vous expose au chahut.

On devine que ce qui sous-tend ce reproche d'idiotie est non seulement l'antithèse entre le citoyen et le simple particulier mais l'opposition entre le dialecticien, dont la parole inclut l'altérité, anticipe sur elle, et le sophiste qui est l'homme du soliloque. On se souvient des difficultés qu'éprouve Socrate, dans le *Gorgias* de Platon, à couper la parole à Pôlos.

Ce reproche s'aggrave encore quand on approche Isocrate sous un angle littéraire. La lecture d'un texte littéraire s'apparente on le sait à une co-construction. L'imaginaire du lecteur prend le relai de l'énonciation et met ses couleurs à lui sur les éléments donnés. Les personnages des grands romans appartiennent aussi aux lecteurs. Chaque lecteur de la *Chartreuse de Parme* a sa propre image de la duchesse Sanseverina. Les Anciens connaissaient bien ce phénomène et ont bâti une doctrine de l'*enargeia*, ou évidence, surtout à propos de la narration, avec pour modèle principal, en prose, l'orateur Lysias, dont le principal talent est de donner des aliments à la représentation mentale, par le lecteur, des objets désignés. Le philosophe Théophraste, successeur d'Aristote à la tête du Lycée, a donné une clef supplémentaire de cette importance de l'implicite en montrant son rôle à la fois psychologique et argumentatif. Voici un fragment de son traité *Περὶ λέξεως*, tel qu'il est cité et commenté par le Ps.-Démétrios de Phalère :

il ne faut pas tout dire (...), mais laisser à l'auditeur certaines choses à comprendre et à déduire par lui-même », car, commente Démétrios, « ...quand il (*sc.* l'auditeur) a compris ce que vous avez tu, il n'est plus seulement un auditeur, il devient votre témoin, et du coup il est mieux disposé : il se croit intelligent grâce à vous qui lui avez donné l'occasion de comprendre.⁴

En clair, l'implicite permet à l'auditeur qui comprend ce qu'on ne lui dit pas tout à fait de se faire une haute idée de lui-même et en même temps, la déduction est orientée par le propos et donc captive, sans que le lecteur ou l'auditeur puisse prendre de distance critique, puisque c'est lui-même qui a opéré la déduction.

Eh bien Isocrate ne met pas en œuvre ce mécanisme. Il dit tout, et semble prendre ses auditeurs pour des imbéciles, crime inexpiable.

Voilà pour la monotonie et la platitude du style d'Isocrate. Sur le fond, c'est plus grave encore et l'image d'Isocrate encore plus désastreuse. Isocrate a refusé l'action politique directe. De son propre aveu, il était timide, empoté en public. On sait que pour un habitant d'Athènes – cité qu'Isocrate n'a jamais quittée – la participation à la vie démocratique impliquait l'usage de la parole vivante. Le citoyen devait souvent faire des discours, que ce soit à l'Assemblée, au Conseil ou dans les tribunaux. Il fallait – deuxièmement –, assumer des charges, des magistratures, ce qui supposait d'assumer toutes les procédures de contrôle imposées avant l'entrée en charge et à la sortie de charge, éventuellement en présentant un discours de défense. Quand on était riche, comme Isocrate – même s'il se plaint de ne pas avoir les revenus des sophistes de la première génération, les Gorgias, Protagoras et autres Prodicos – il fallait assumer des liturgies qui, comme les triérarchies et autres chorégies, demandaient une forte implication sociale. Il était d'usage que le triérarque, par exemple, commande lui-même le navire dont il finançait la mise à l'eau, l'équipage et l'équipement. On voit Démosthène, dans le *Contre Midias*, suivre de près les répétitions des chœurs qu'il subventionnait. Il fallait – troisièmement – savoir se défendre contre les délateurs, les sycophantes.

On peut faire ici une objection, justement : l'activisme en matière de participation citoyenne était mal vu. Les travaux de Paul Demont⁵ ont souligné l'importance de l'idéal du citoyen tranquille et sa persistance à l'époque classique face au devoir d'engagement et de participation

4. *Du Style*, § 222 (et Théophraste, fr. 696 Fortenbaugh et al.).

5. P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

du citoyen à la vie collective. Mais il faut comprendre que cet idéal de tranquillité n'est pas un idéal de retraite complète. La participation du bon citoyen est modérée, circonstancielle, car elle s'oppose au contre-modèle du sycophante, qui gagne sa vie en créant des ennuis à autrui. On se souvient du portrait d'Aristogiton par Démosthène, un personnage qui

traverse l'agora comme une vipère ou un scorpion, le dard dressé, sautant ici ou là, cherchant à qui il infligera un malheur, une calomnie ou un mauvais coup, afin de le terroriser et d'en tirer de l'argent » (Démosthène, *Contre Aristogiton*, § 52).

Mais Isocrate fait plus que s'opposer à ce type humain. Il est bien plus tranquille que le citoyen tranquille. Non seulement il est timide, mais il revendique sa timidité. On en voit la trace dans une anecdote racontée par Plutarque et reprise dans le traité des figures d'Alexandros, pour illustrer l'antimétabole :

...comme Isocrate à table, invité à verser le vin pour formuler le premier toast et disant : « De ce que je sais faire, ce n'est pas le moment, et ce dont c'est le moment, je ne sais pas le faire », Plutarque, *Quaestiones conuiuales*, 613 A 8. Voir aussi [Plutarque], *Vie des dix orateurs*, 838 F 11 (§ 37, p. XXXI du premier tome de l'éd. Mathieu-Brémond d'Isocrate dans la CUF.

Isocrate se dépeint comme incapable d'improviser un toast. De là ce fameux reproche d'être un « vieux rêveur », selon la formule d'Arnaldo Momigliano, car, pour beaucoup de critiques, Isocrate a toujours été vieux.

On dira, bon, Isocrate est un bavard sénile et inutile, ce n'est ni le premier ni le dernier. Mais on lui fait souvent un reproche beaucoup plus grave. On l'accuse de la naïveté coupable des gens qui se mêlent de politique sans sortir de leur bureau et qui n'ont aucune conscience des conséquences pratiques de leurs prises de position. C'est cette facette de l'intellectuel que le Général de Gaulle a condamnée en autorisant l'exécution de Robert Brasillach, qui n'avait rien fait de ses mains, grands dieux non, mais qui avait vomi des horreurs antisémites dans *Je suis partout* pendant toute l'Occupation. Isocrate rêvait d'un leader démocratique qui incarnerait l'idéal grec de beauté et d'éducation et reproduirait l'épopée panhellénique des guerres médiques en affrontant la Perse. Cet affrontement éloigné mettrait fin *ipso facto* aux guerres intestines qui rongeaient les Grecs quasiment sans arrêt depuis 430 et qui ne cesseront guère qu'en 338, au moment même où Isocrate se laissera mourir.

Qu'Isocrate ait été partisan de la paix entre Grecs n'est pas le problème. Le problème est que faute d'avoir trouvé un nouveau Périclès, il a choisi comme leader pour sa cause des personnalités de plus en plus autoritaires, jusqu'à apporter son soutien à Philippe lui-même, dont le fils Alexandre réalisera le projet isocratique d'invasion de la Perse tout en faisant disparaître définitivement, en 322, les institutions démocratiques athéniennes.

Dans sa thèse sur *Les Idées politiques d'Isocrate*⁶, Georges Mathieu rapporte qu'en 1916 Engelbert Drerup « embrigadait Isocrate au service de l'état-major allemand » et il cite ces phrases édifiantes de l'historien allemand :

De la profondeur du coup d'œil politique d'Isocrate, témoigne la profonde conscience qu'il existe un ennemi national, avec lequel tôt ou tard on devra en venir à un combat de vie ou de mort, un ennemi héréditaire depuis des siècles.

L'idée de nationalité apparaît ici pour la première fois en pleine force dans l'histoire du monde, unie à la pensée irréfutable que l'unité d'une nation ne peut être réalisée que par le fer et le sang, dans de durs combats contre l'ennemi de la patrie commune.

Non seulement Isocrate aurait été un bavard sénile, un songe-creux, mais avant Wagner, avant Nietzsche, il aurait annoncé le pangermanisme nazi.

6. Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 221.

Toutes ces critiques se disqualifient par leur excès même. Je ne voudrais pas tant aujourd'hui prendre la défense d'Isocrate, ce qui n'a pas grand sens, qu'opérer une conversion du regard, en montrant d'abord que sa production correspond à des pratiques culturelles éloignées des nôtres et – surtout – en montrant que ses prétentions au titre de philosophe ne sont pas si absurdes que cela.

II

Isocrate est un auteur singulier, dont la lecture demande, je crois, un certain nombre de préalables. Un texte comme le *Panathénaïque* n'a rien à voir avec un exemplaire de notre littérature française, d'abord parce qu'il présente une combinaison d'écriture et d'oralité que nous ne connaissons pas, ou plus. Concrètement, nous restons assis à une table ou étendus confortablement sur un canapé ou un lit, et nous lisons des livres de format codex, légers et maniables, courts ou longs, imprimés noir sur blanc, dans une écriture préparée pour la lecture silencieuse, avec un jeu de majuscules et de minuscules, une séparation des mots, une ponctuation qui permet de suivre en silence la respiration du sens, si j'ose dire, c'est-à-dire les découpages de l'énonciation en phrases et en membres de phrase assimilables par la mémoire de travail.

Ces conditions interfèrent avec le contenu des textes. Aujourd'hui, même si beaucoup d'enfants n'accèdent pas à la lecture silencieuse faute de lexique, de stimulation et de pratique, tout le monde est potentiellement lecteur.

Dans l'Antiquité, le lien entre les conditions matérielles et les pratiques culturelles est beaucoup plus contraignant, même si des progrès considérables ont été faits. Il existe par exemple un lien étroit entre le poème homérique, qui raconte une histoire déjà ancienne, transmise oralement jusque-là, l'importation depuis le Proche Orient de l'écriture alphabétique et l'utilisation de rouleaux de cuir comme support. La naissance de la littérature grecque coïncide déjà avec des innovations techniques.

Cela dit, cette histoire, à mon avis, ne forme pas un progrès linéaire. Il existe une relation aujourd'hui entre le développement des écrans et le type de textes que nous aimons lire, et donc que nous lisons, et je ne suis pas sûr que cela soit en faveur de textes longs et complexes comme la *Critique de la Raison pure*.

Pour en revenir au *Panathénaïque*, c'est un texte qui a été dicté et/ou préparé minutieusement sur des tablettes ou des feuilles de papyrus, puis composé moins commodément par agencement desdites feuilles sous la forme de rouleaux, avant d'être diffusé à Athènes et hors d'Athènes, et oralisé devant des publics d'auditeurs, les ἀκούοντες cités dès le § 2. Pour l'anagnoste, l'oralisateur, pas de majuscule ni de minuscule mais seulement des capitales, pas de séparation entre les mots, une ponctuation certes – qui existe à l'époque au témoignage d'Aristote – mais une ponctuation aux règles instables. Pour tous ceux qui s'intéressent à ces conditions matérielles de la composition, de la diffusion et de la réception des textes anciens, je renvoie au très intéressant petit livre de Tiziano Dorandi, *Le Stylet et la Tablette* paru aux Belles Lettres en 2000.

Les répercussions de ces conditions concrètes sont énormes : le premier contact avec un livre publié, on l'avait souvent dans la rue, quand un libraire faisait lire un ouvrage par un esclave. La première description de lecture silencieuse se trouve au 4^e s. ap. J.-C., chez saint Augustin. Bref, les aspects auditifs de l'œuvre étaient prépondérants. La qualité de l'écriture tenait beaucoup à la structure de la phrase et à la possibilité de découper la chaîne verbale pour l'émettre de manière audible et compréhensible, sans micro. Aristote écrit dans sa *Rhétorique* (III, 5, 1407 a 11 sq.) :

En général, l'écrit doit être facile à déchiffrer et à prononcer. C'est d'ailleurs la même qualité, que ne possèdent ni les textes comportant un grand nombre de conjonctions ni ceux qu'il est difficile de ponctuer,

comme ceux d'Héraclite. Cela ne va pas de soi de ponctuer les dits d'Héraclite, parce qu'on ne voit pas bien à quoi se rattache tel mot, si c'est à ce qui suit ou à ce qui précède, par exemple au début même de son ouvrage : « À cette raison qui est toujours les hommes sont fermés », on ne voit pas bien à quoi rattacher « toujours » par la ponctuation.

Cette musique de la phrase n'avait pas seulement une importance en termes d'intelligibilité. La tradition poétique associait poésie et chorégraphie et codifiait certains rythmes – donc à la fois auditifs, physiques et visuels – en les associant à des caractères entraînant ou amollissant, virils ou efféminés. Platon au Livre IV de la *République* évoque les théories de Damon sur les rapports entre rythmes musicaux, éducation et vie politique, ce que la prose d'art va traiter en termes d'*empreinte*. Un aspect important de la formation littéraire tenait à cette idée que la musique et le rythme des mots influencent, *impriment* notre vie mentale et morale. Cela vaut pour Isocrate – le verbe ἐκτυποῦν est employé par exemple dans le *Contre les Sophistes*, au § 18 –, mais cela vaut pour Platon lui-même. À en croire Euphorion et Panétius, selon les témoignages convergents de Denys d'Halicarnasse et de Diogène Laërce, Platon, sur son lit de mort, « testait » sur une tablette différentes versions de la première phrase de la *République* « J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, le fils d'Ariston, désireux à la fois de prier la déesse et de voir comment on accomplirait les rites de la fête, qu'on célébrait pour la première fois ». Il s'agit d'une phrase narrative, sans enjeu philosophique, à laquelle Platon accordait pourtant assez d'importance pour la travailler soigneusement à l'écrit, pour l'oreille.

Je voudrais tirer de ces faits quelques idées à la fois simples et essentielles : les aspects auditifs de l'écriture isocratique nous sont fermés et sont destinés à le rester. Et même si l'on reconstituait la sonorité et le rythme des mots et des phrases – ce qu'ont fait sur Homère ou les Tragiques des poéticiens comme Stéphane Daitz ou Philippe Brunet – nous n'avons pas nous mêmes acquis la compétence d'auditeurs que les Athéniens du 4^e siècle avant J.-C. avaient accumulée en fréquentant l'Assemblée, le Conseil ou les tribunaux et évidemment le théâtre. C'est la raison pour laquelle, comme vous l'avez deviné, je suis souvent agacé par les jugements méprisants de la critique à l'égard d'Isocrate. Certains ricanent parce que le *Panégérique* a demandé dix ans de travail. Tout ça pour ça. En fait Isocrate a obtenu un résultat musical que nous sommes incapables d'apprécier et a cherché à communiquer une formation intellectuelle, morale et esthétique dont nous sommes incapables de nous *imprégner*. Ne disons pas qu'Isocrate est médiocre, disons plutôt qu'il nous est à bien des égards complètement étranger.

III

Abordons maintenant la question des rapports d'Isocrate et de la philosophie, laquelle philosophie est visible chez lui non seulement dans le fait qu'il se revendique philosophe, mais aussi dans les thèmes qu'il choisit, mais encore dans une pratique pédagogique qui tend, au moins dans le *Panathénaïque*, à se rapprocher de la dialectique.

Mais il convient de faire ici quelques rappels très simples d'ordre terminologique.

Si l'on adopte un point de vue antique, le sophiste, c'est l'intellectuel qui détient un savoir dans différentes spécialités. Le mot n'est pas forcément péjoratif. Le philosophe, lui, est l' amoureux de la sagesse, étant entendu que cette sagesse inclut ce que nous appelons savoir, ou culture. On voit que les deux termes ont des acceptions qui se chevauchent. Mais les travaux de Pierre Hadot ont montré que, par rapport à des conceptions modernes plus intellectualistes, la philosophie ancienne est principalement ordonnée à la recherche du bonheur, pas seulement en théorie mais en pratique. C'est le même Pierre Hadot⁷, en particulier, qui a montré toute l'importance des exercices spirituels dont le but est l'acquisition, l'invétération de bonnes habitudes, tant dans la vie de l'esprit que dans des aspects plus moraux et plus matériels.

7. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, coll. folio-essais, 1995

Toujours de ce point de vue antique, le mot philosophe est quasiment toujours utilisé d'une manière emphatique, alors que le mot sophiste est tantôt positif, tantôt négatif, un peu comme aujourd'hui nous parlons parfois des « intellos » en mauvaise part. Mais la répartition des termes n'est pas la nôtre. Isocrate se revendique philosophe, alors que nous le considérons comme un sophiste et parmi les cibles de son *Contre les Sophistes*, il y a très probablement Platon. Quant à Socrate, Aristophane le traite en sophiste au sens le plus péjoratif du terme. On s'y perd un peu.

Ce qui complique encore les choses est que Socrate a introduit chez les philosophes une fracture profonde par rapport aux penseurs qui l'ont précédé, c'est-à-dire ceux que nous appelons aujourd'hui les philosophes présocratiques, les Pythagore, Empédocle et autres Anaximandre. Socrate, lui, déclare qu'il n'a rien à dire en matière de cosmologie ou de physique. Ce qui l'intéresse, c'est la morale, c'est-à-dire précisément la question du bonheur. Seconde révolution : les penseurs présocratiques proposaient des descriptions et des explications du monde sans forcément les discuter ni les étayer sur des expériences. Leurs théories valaient par elles-mêmes, par leur cohérence, par leur « acceptabilité », comme on dit aujourd'hui, d'où le qualificatif de « dogmatique » qu'on leur accole souvent. À l'opposé, Socrate introduit la dialectique. Il s'affirme ignorant, ce qui stimule chez lui le désir de connaître. Pour ceux qui l'écoutent, il est *atopos*, insituable. Il interroge autrui et passe les réponses au crible du critère de cohérence, et ne s'avoue satisfait – et c'est rare – que lorsque les propositions qu'on lui soumet ne souffrent plus d'aucune contradiction.

C'est à ces innovations de Socrate que se raccrochent les philosophes modernes pour distinguer les sophistes des philosophes : les premiers se contenteraient d'opinions, alors que les seconds exigeraient un savoir plus fondé, de l'ordre de la science.

Mais quels sont exactement les critères qui permettent de distinguer la *doxa* de la science ? La question n'est pas si simple.

Je crois qu'on peut aborder la *doxa* par le prisme de la *Rhétorique à Alexandre*, l'un des deux traités systématiques de rhétorique que nous ait laissés le IV^e siècle, avec celui d'Aristote, mais qui est très proche d'Isocrate. Compte tenu du fait que la rhétorique vise à transmettre à l'auditeur une opinion qui le fera voter dans tel ou tel sens, l'auteur du traité recommande comme premier moyen de persuasion l'*eikós*, ou vraisemblable, défini comme « ce dont, quand on le dit, les auditeurs ont des exemples en tête »⁸. On voit que la *doxa* est faite d'inductions sauvages, de préjugés, que l'on peut grossir à volonté en multipliant les exemples qui vont dans le même sens, ou inverser, en accumulant des exemples paradoxaux. On peut s'appuyer ainsi alternativement sur la proposition « tous les notables sont des honnêtes gens dévoués au bien public » ou « tous les politiciens sont pourris ».

Pour la définition de la science, les choses sont beaucoup plus complexes et le risque est de prendre Platon comme étalon homogène, si j'ose dire, alors que son œuvre est diverse. Dans les dialogues de la maturité s'élabore la théorie de la réminiscence. Le travail de vérité consiste alors à annuler toutes les erreurs que nous devons à notre statut animal, corporel, mortel. Il s'agit de sortir de la prison du corps et de retourner au monde des idées. On assiste alors à une véritable mathématisation de la pensée dont le sommet est atteint avec le *Parménide*.

Je ne crois pas que ce critère soit de la moindre utilité pour comprendre Isocrate, ni d'ailleurs que ce critère soit déjà valable quand on s'intéresse à la première partie de l'œuvre de Platon, c'est-à-dire aux dialogues socratiques. C'est tellement vrai qu'un historien de la philosophie comme Gregory Vlastos va jusqu'à considérer le Socrate des premiers dialogues comme épistémologiquement parlant un sophiste⁹.

8. Ps.-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 1428 a 25-26.

9. G. Vlastos, *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. française par C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994 (1^e éd. en anglais Cambridge, 1991)

Je crois que c'est un peu excessif, mais que le critère de distinction entre opinion et science, que ce soit à propos d'Isocrate ou à propos des dialogues socratiques est tout simplement la prise en compte de l'altérité, ou la dimension dialectique, sans qu'il faille y chercher une ambition plus haute. En clair, le philosophe s'oppose au sophiste en ce que le sophiste spéculé sur les préjugés, alors que lui, le philosophe, ne valide les propositions que lorsqu'elles rencontrent l'assentiment d'autrui et renversent toutes ses objections. C'est quelque chose qui va perdurer dans la philosophie grecque, avec les *endoxa* aristotéliens, c'est-à-dire des propositions qui ne sont pas scientifiquement valides, ni validables, mais qui sont néanmoins valables, parce qu'elles rencontrent l'assentiment de tout le monde et sont pertinentes dans la vie pratique.

À première vue, quand on revient à Isocrate, ce critère est une ligne de fracture. Isocrate récuse la science – sauf dans les domaines qui ne l'intéressent pas, comme les mathématiques – et pour le reste se contente des opinions. Son rôle est alors de communiquer à ses élèves et à ses lecteurs des opinions bonnes. Le corollaire est que sa parole de maître a un rôle prééminent. Autant Socrate est fuyant, insaisissable, autant il a refusé d'écrire quoi que ce soit, autant Isocrate se pose là comme professeur, comme auteur, omniprésent, omniparlant, obsédé par la diffusion de ses opinions.

Ce que je voudrais montrer maintenant, c'est que, tout particulièrement dans le *Panathénaïque*, le projet d'Isocrate est en réalité proche de celui des philosophes, et que, d'autre part, sa méthode se situe dans un entre-deux, partiellement sophistique, c'est-à-dire fait d'opinions que l'auditeur valide en se référant à son expérience personnelle, partiellement dialectique, et qu'il introduit le dialogue contradictoire à un degré inédit dans le reste de son œuvre.

Le programme d'Isocrate

Sans revenir sur la curieuse identification à Socrate dont témoigne le procès fictif du *Sur l'Échange*, je vous invite à lire avec une attention particulière les §§ 30-32 du *Panathénaïque*, qui ont une très claire valeur programmatique, puisqu'ils définissent les qualités des hommes éduqués, c'est-à-dire les objectifs de la *paideia*. J'observe au passage que la traduction Mathieu-Brémond est malheureusement très approximative. La première phrase du passage (§ 30) introduit le mot « esprit » : « Quels sont donc les esprits que je déclare bien formés ». Le grec dit seulement « Qui sont donc ceux que j'appelle "éduqués" ». Cette approximation est ennuyeuse parce que, justement, Isocrate, dans ce passage, s'écarte de l'intellectualisme qu'on a reproché à Socrate et s'intéresse comme à un préalable à la réussite dans la vie quotidienne, c'est-à-dire la vie économique, matérielle. Aujourd'hui, Isocrate dirait à un jeune : si tu ambitionne ton perfectionnement moral et culturel, commence par gagner ta vie d'abord. Cette préoccupation s'inscrit dans l'Athènes démocratique où tous les citoyens doués n'étaient pas riches, et elle tranche avec l'approche platonicienne qui est clairement aristocratique. J'ai parlé de l'intellectualisme socratique. L'une des limites de cette première philosophie morale des grecs est de reposer sur l'intellect. Les slogans socratiques « Nul n'est méchant volontairement », « La vertu est science » posent que la compréhension de la vertu suffit pour devenir vertueux. Ce à quoi le poète Ovide répondra *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Isocrate semble anticiper sur Ovide, lui pour qui la vie n'est pas réductible à la vie de l'esprit.

La seconde qualité de l'homme éduqué est la sociabilité, la capacité de traiter autrui avec justice et en respectant les convenances. Y compris les personnes désagréables. J'interprèterais cette tolérance pour les colériques et autres personnes mal embouchées en l'associant à l'adverbe *πρεπόντως* du début du § 31 : dans le respect des convenances et en la reliant à la conception de l'*èthos* que l'on trouve à la fois chez Isocrate et dans la *Rhétorique à Alexandre*. Il faut être sociable, pour se donner une bonne réputation et avoir une parole qui porte davantage, et aussi parce que la civilité est centrifuge, en quelque sorte. On passe

insensiblement de la dimension personnelle de la vertu à la dimension sociale et politique. En clair : l'homme éduqué est gentil, aimable, tolérant parce que ces qualités lui donnent une réputation qui rayonne et s'étend de proche en proche et contribue à la concorde collective.

La troisième qualité de l'homme éduqué est une forme de tempérance, qui lui évite aussi bien l'abus des plaisirs que la tristesse excessive devant des malheurs liés à l'humaine condition. C'est une variante de la maxime delphique et socratique « connais-toi toi-même ».

La quatrième qualité semble le corollaire de la troisième : la troisième évoquait une tempérance intérieure, la quatrième évoque une modération qui consiste à éviter l'ὑβρις, la démesure, toutes les formes de l'orgueil que l'on tire soit des dons de la nature soit de ses mérites personnels. Cette fois, la dimension sociale et politique de la vertu décrite est tout à fait explicite. Soyez attentifs au mot τάξις à la 4^e ligne du § 32 : il s'agit de rester dans la position à laquelle on a été affecté au sein de la phalange. Nous ne sommes pas sur le terrain de l'héroïsme individuel et aristocratique. Il s'agit de participer à un combat collectif dans un contexte démocratique.

En résumé, et si l'on compare aux textes contemporains considérés aujourd'hui comme authentiquement philosophiques, ce qui n'est pas philosophique ici, c'est la dispersion. Isocrate ne cherche pas la définition unique du bien qui se cache derrière l'utile ou la sociabilité. Il en reste aux prédicats du délibératif, l'utile, le juste, le légal, le beau, l'agréable, etc. c'est-à-dire à une approche rhétorique, telle qu'elle est décrite dans la *Rhétorique à Alexandre* et telle qu'on peut la mettre en œuvre dans un discours politique. Ce qui est philosophique en revanche, c'est de viser à la transformation de soi, ce qui est philosophique aussi – en tout cas en termes aristotéliens – c'est la continuité entre vertu individuelle et vertu sociale. J'ajouterai que je vois aussi de la philosophie dans cet éloge de la modération, de la douceur, du sens collectif qui a fait de la *paideia* grecque un des modèles de la civilisation. Le lexique aussi éveille parfois des réminiscences philosophiques. Le verbe στοχάζεσθαι par exemple est au cœur de la philosophie d'Aristote¹⁰ pour qui la pensée n'est pas seulement affaire de rigueur scientifique mais aussi de conjecture, de tâtonnement, de recherche de solutions valables la plupart du temps (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) et non toujours et partout.

Les présences de l'altérité dans le Panathénaïque

On va retrouver ce même entre-deux entre rhétorique et dialectique en examinant les formes que prend l'altérité dans le *Panathénaïque*. Je ne peux faute de temps qu'indiquer des pistes de réflexion. Mais si vous vous intéressez à cette dimension du texte vous découvrirez à quel niveau de subtilité s'est élevé le vieux bavard. Je vous propose la typologie suivante :

– La procatalepse : l'autre est d'abord présent sous la forme de l'adversaire dans un affrontement judiciaire. C'est tout simple et correspond à l'une des parties du discours selon le plan canonique des traités : après avoir démontré sa thèse, on anticipe sur ses objections. « Peut-être mon adversaire dira-t-il que... » et l'on s'attache à les réfuter. Vous avez cela par exemple au § 62 : « je crois que ceux qui écoutent ces propos avec déplaisir ne vont rien objecter à ce que j'ai dit, puisque c'est vrai. Ils ne pourront pas non plus présenter d'autres actions, etc., mais ils vont essayer d'accuser notre cité, etc. »

– L'autre – c'est-à-dire l'élève et plus largement l'auditeur – est présent aussi dans ce qu'on pourrait appeler un programme de co-création. Isocrate partage ses intentions, ses interrogations, ses doutes, ses repentirs, sur ce qu'il est en train d'écrire au fur et à mesure qu'il écrit en anticipant sur le moment de l'audition. Ce partage a un caractère en quelque sorte expérimental. Il lui arrive de faire l'histoire de la réception d'une partie de son œuvre lue avant d'être terminée (§ 200). L'auditeur est donc doublement présent : au moment où Isocrate

10. Cf. Salvatore Di Piazza, *Congetture e approssimazioni. Forme del sapere in Aristotele*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

compose et au moment de l'oralisation du discours. Cette co-création est l'espace d'une altérité de second niveau, c'est-à-dire d'une réflexion sur la norme. Nous sommes alors sur le terrain de l'esthétique : quand on écrit, nous dit Isocrate par exemple, est-ce qu'on doit respecter des normes extérieures, la mesure par exemple qui impose de ne pas être trop long dans l'exorde (§ 33), le respect des proportions, qui impose de tenir compte de la longueur des autres parties quand on est tenté de se laisser aller à poursuivre sur un point secondaire ? Ou alors, faut-il se régler seulement sur les nécessités expressives liées au sujet que l'on traite (§ 86) ? Si l'on prend un peu de hauteur, on voit que cette réflexion est fondamentale et oppose le critère de beauté, c'est-à-dire d'harmonie et d'équilibre, au critère plus romantique d'une expression dérivée du thème traité, qui fait qu'on parlera laidement d'un sujet laid et ainsi de suite. Ce qui s'oppose ainsi, pour employer de grands mots, c'est le classicisme et le sublime. La dimension esthétique est ici plus importante que la dimension rhétorique. Vous avez observé d'ailleurs que le modèle indiqué sur la fonction de l'exorde n'est pas judiciaire ou délibératif, c'est celui du prélude chanté par le chœur au début d'une pièce de théâtre (§ 39). C'est ce que dit Aristote, d'ailleurs, quand il compare les exordes   pidictiques à des préludes de morceaux de flûte (*Rh  t.* III 14, 1414 b 19 sq.). On n'en finirait pas de souligner la richesse littéraire de ces remarques méta-discursives : je citerai juste pour finir cette remarque du § 84 qui fait qu'un morceau – comme un éloge d'Agamemnon – impeccable en lui-même devient trop lourd et insupportable quand il est additionné à d'autres. On songe ici à la comparaison platonicienne entre l'œuvre et un organisme vivant (*Phèdre*, 264c).

Pour conclure sur ce point, je dirai qu'Isocrate nous invite dans son atelier, et même dans sa tête. Il n'est pas surprenant qu'on l'ait accusé de trop en dire. Mais il ne fait pas seulement œuvre d'auteur, il nous prend la main pour nous faire composer nous-même notre propre discours.

– Mais le troisième étage de la fusée est le plus nouveau dans l'œuvre d'Isocrate, il s'agit d'imaginer un vrai dialogue avec un vrai autre, et un autre qui ne soit pas d'accord. On pourrait dire qu'on assiste à une socratisation d'Isocrate, à laquelle concourent ces moments pathétiques où Isocrate se déclare   puis  , au bout du rouleau (voir par exemple au § 95). Tout se passe comme s'il préparait à la fois son absence et l'autonomie de l'élève. Et cette altérité est d'autant moins contrôlable que l'autre en question est un élève laconophile, c'est-à-dire un partisan de l'ennemi héréditaire. Et en même temps, si on adopte un point de vue « géopolitique » ce dialogue est obligatoire, car le projet panhell  nique d'Isocrate, son projet d'envahir et de coloniser la Perse n'est viable que si Athènes s'allie à son ennemi. Il faut préciser ici qu'Isocrate a une certaine expérience dans le domaine des alliances, puisqu'il a dicté les termes de la seconde confédération Athénienne de 377, en essayant de gommer les défauts de la première confédération dite ligue de Délos consécutive aux guerres médiques. Le double problème est que cette seconde confédération était anti-spartiate et qu'elle a échoué et s'est ab  im  e dans la guerre dite des Alliés.

Vous voyez le défi : comment combler le fossé creusé par deux confédérations terminées toutes les deux par des guerres ?

Il faut dire que le dialogue commence mal, puisqu'Isocrate commence par opposer deux impérialismes, l'impérialisme civilisateur, celui d'Athènes, et l'impérialisme dominateur et brutal, celui de Sparte. Je n'ai pas le temps de commenter le dialogue avec le partisan de Sparte, à partir du § 200. Je soulignerai simplement qu'Isocrate ne se dédit pas. Il aggrave le réquisitoire contre Sparte en lui reprochant son mépris de la culture et l'immoralité de l'éducation des enfants. Mais l'échange débouche sur deux concessions majeures : Isocrate reconnaît la supériorité militaire de Sparte, il reconnaît aussi que cette supériorité est faite d'union sacrée, c'est-à-dire de concorde, à ceci près que la concorde des Spartiates s'arrête à Sparte. Il suffirait que les Spartiates élargissent leur solidarité à leurs frères de sang, les autres Grecs, pour devenir des auxiliaires puissants.

Historiquement parlant, ces querelles ont été mises à profit par Philippe pour écraser les cités grecques et c'est son fils Alexandre, et non Sparte, Athènes ou Thèbes, qui a réalisé le projet isocratique de colonisation de la Perse.

En conclusion, je dirai que le rapport d'Isocrate à la philosophie mérite l'attention et qu'il est beaucoup plus subtil qu'on ne le dit généralement. D'abord, Isocrate se donne un programme de perfectionnement humain, individuel et collectif, qu'un philosophe ne saurait désavouer. Nous ne pouvons plus éprouver mentalement le processus de ce perfectionnement, faute de pouvoir entendre la véritable musique du discours, mais il faut savoir qu'Isocrate ambitionne d'imprimer nos modes de pensée par l'audition répétée de formes discursives, les *ιδέαι*. Ensuite, il laisse une place au débat susceptible d'accréditer ses opinions. Mais surtout – et c'est une chose qui est rarement dite – il s'intéresse à l'amont de la philosophie, aux conditions morales et culturelles dans lesquelles la philosophie peut naître. On ne prend pas assez garde au fait que, dans le *Gorgias*, Calliclès ne cède jamais devant Socrate. Aujourd'hui, si vous essayez de plaider la retenue et la modération devant ces jeunes chefs de gangs de banlieue qui n'accordent de prix qu'à la violence et à la prédation, vous êtes sûrs de parler dans le vide. Ses élèves étaient des privilégiés, certes, mais Isocrate cherche sans arrêt un public plus large, et même un public qui lui soit hostile. Pourquoi ? Ce sont les conditions de cette écoute qui intéressent Isocrate. Il y a quelques semaines, j'ai entendu l'interview d'un de ces jeunes délinquants, qui disait qu'il avait renoncé à la violence en réfléchissant à la trajectoire personnelle et sociale de sa mère, femme de ménage immigrée. C'est une narration, la verbalisation d'une histoire, et un peu de réflexion et de compassion, qui l'avaient humanisé. Rares sont les philosophes patentés qui reconnaissent ce mérite à Isocrate de préparer le terrain à la philosophie. Je citerai toutefois Monique Dixsaut¹¹, dans un bel article que Barbara Cassin a publié en 1986, qui cite à propos d'Isocrate ce mot de Nietzsche : « Ayez d'abord une civilisation, puis vous apprendrez ce que veut la philosophie et ce qu'elle peut ».

11. M. Dixsaut, « Isocrate contre des sophistes sans sophistication », dans *Le plaisir de parler, Études de sophistication comparée*, sous la dir. de B. CASSIN, Paris, Minuit, 1986, p. 63-85