

FRANÇOIS RENAUD
UNIVERSITÉ DE MONCTON

LE PROJET PLATONICIEN D'UNE RHÉTORIQUE PHILOSOPHIQUE ET SON RAPPORT À LA POLITIQUE CHEZ CICÉRON*

Le projet de concilier la philosophie et la rhétorique préoccupa Cicéron toute sa vie, du *De inuentione* au *De oratore* et jusqu'aux derniers écrits des années 40. Un tel projet est formulé pour la première fois par Platon dans le *Phèdre* et il est déjà évoqué dans le *Gorgias*. Dans le *Gorgias*, Socrate condamne la rhétorique comme flatterie (*κολακεία*), dénuée de connaissance et du souci pour le bien commun. Il y évoque également la possibilité d'une rhétorique véritable ou philosophique (*ἡ ἀληθινὴ ῥητορικὴ*) fondée sur le savoir¹. La synthèse cicéronienne d'une rhétorique philosophique gagne en relief et en spécificité si on la comprend comme une réponse à Platon, en particulier au *Gorgias*. Telle est mon hypothèse.

Le platonisme de Cicéron, s'agissant de la rhétorique philosophique, peut être examiné sous des angles divers. Vu le mimétisme du *De oratore* en rapport au *Phèdre*, on peut explorer les accords qui les unissent. Puisque Cicéron attribue ses succès d'orateur à l'Académie², il convient aussi de se pencher sur sa pratique oratoire³. L'idéalisme déclaré de Cicéron (qui s'intéresse à l'orateur parfait plutôt qu'aux orateurs passés ou présents) invite également à l'étude de l'emploi de la théorie des idées, en particulier dans l'*Orator*⁴. L'objet de l'approche ici adoptée est la

* Mes remerciements vont aux participants du colloque de Gargnano pour leurs nombreux et judicieux commentaires, qui m'ont été des plus utiles dans la révision du texte de conférence.

¹ *Gorg.* 517a5. Cf. 504d5-6 : ὁ ῥήτωρ ἐκείνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός.

² *Or.* 12 (les textes de Cicéron sont cités, sauf indication contraire, dans l'édition de la collection Budé).

³ Voir sur ce sujet l'ouvrage récent de Gildenhard 2011.

⁴ Cf. p. ex. *Or.* 10-12. La contribution de T. Reinhardt dans ce recueil se penche sur cette question.

dialectique d'appropriation et de rejet entre les deux auteurs en rapport surtout au *Gorgias*. Le *De oratore* soumet le Socrate de ce dialogue à une sévère critique, mais il s'inspire en même temps d'une rhétorique philosophique telle que la conçoit Platon. Mon sujet étant le rapport à Platon plutôt qu'à ses intermédiaires lointains ou immédiats, je ne discuterai guère de la question d'autres influences importantes, comme celle de son maître Philon de Larissa (v. 145-85 av. J.-C.), même s'il sera brièvement question de lui ainsi que de son prédécesseur Charmadas (v. 164/163 – v. 95 av. J.-C.).

Cicéron platonicien ?

Mon propos, dans cette première section, n'est pas de tenter de prouver que Cicéron est purement et simplement un platonicien, mais que la tradition platonicienne dans l'Antiquité est plurielle et que Cicéron y appartient, fût-ce comme membre à part.

Selon plusieurs, Cicéron n'est ni platonicien ni même philosophe. Heinrich Dörrie est un éminent représentant de cette double thèse. Dörrie reconnaît l'importance de Cicéron comme un témoin clé de la transition décisive dans l'histoire de l'Académie au 1^{er} siècle av. J.-C., transition marquée par la rupture de l'autorité institutionnelle de l'Académie à Athènes (à la suite du siège de Sylla entre 88 et 86 av. J.-C.) et par l'exode des cerveaux vers Rome et ailleurs. Cette rupture et cette décentralisation permettent un renouveau de la philosophie et du platonisme⁵. En revanche, selon Dörrie, « Cicéron est le seul lecteur et admirateur ancien de Platon qui ne puisse être inséré dans la tradition (*διαδοχή*) selon les conventions strictes du terme⁶ », étant le seul à ne pas se lier à des doctrines (*δόγματα*) platoniciennes. Seule compte pour lui la méthode socratique (antilogique) ; il utilise librement les dialogues de Platon comme source d'opinions probables ou vraisemblables, pour en faire une œuvre nouvelle, riche en modifications et critiques par rapport à la source platonicienne⁷. Cicéron ne peut guère être considéré, selon Dörrie, comme un philosophe parce que le savoir philosophique n'est pas pour lui une fin en elle-même mais un moyen en vue de l'action politique.

⁵ Cf. Dörrie 1976, 168 ; Glucker 1978, Sedley 2003, Ioppolo et Sedley 2007.

⁶ « Cicero ist der einzige antike Leser und Verehrer Platons, der in die strengen Konventionen antiker *diadoché* nicht einzuordnen ist » (Dörrie 1987, 483).

⁷ Dörrie 1987, 541-542.

Qu'est-ce que le platonisme ? Dörrie se fonde sur un concept essentiellement unitaire de l'Académie⁸. Aussi sous-estime-t-il la pluralité des platonismes, notamment à l'époque hellénistique, dont la recherche la plus récente s'emploie à explorer les variantes et méandres⁹. Le caractère hétérogène et la liberté doctrinale qui caractérisent la tradition platonicienne interdisent de définir celle-ci exclusivement en termes institutionnels ou uniquement en termes de fidélité doctrinale à Platon. La définition doctrinale du platonisme avec laquelle opère Dörrie le conduit inévitablement à qualifier l'attitude cicéronienne de paradoxe insoluble, dans la mesure où la tradition de l'Académie sceptique chez Cicéron met en question toute tradition¹⁰.

Il convient de réexaminer ce que l'on entend communément par la tradition platonicienne (*διαδοχή*, *traditio*) et son rapport au platonisme de Platon. On a coutume d'opposer Platon et la tradition platonicienne : le terme même *traditio* implique une conception du savoir comme transmission (*παράδοσις*) par comparaison à la quête libre et à l'acquisition autonome de celui-ci chez Platon. En tant que membre de la Nouvelle Académie, Cicéron n'accepte que l'autorité de la raison au nom de la liberté et du devoir de penser par soi-même¹¹. La méthode d'argumentation *pro et contra* visant la vérité ou l'approximation de celle-ci reste fidèle, selon Cicéron, à l'esprit de la philosophie platonicienne¹². Dans cette perspective, appartenir à la tradition platonicienne n'est pas tant une question d'orthodoxie doctrinale que de fidélité d'inspiration. Cicéron peut en ce sens revendiquer la fidélité aux dialogues de Platon, du moins à un bon nombre d'entre eux¹³. Cependant Cicéron ne refuse pas toute *auctoritas*, notamment là où la tradition romaine (*mos maiorum*) s'impose à son esprit. Je reviendrai sur ce point important¹⁴.

⁸ Cf. Barnes 1991, 128.

⁹ Cf. notamment Opsomer 1998, Tarrant 2000, Bonazzi 2003, Bonazzi et Helmig 2007.

¹⁰ Dörrie 1987, 485.

¹¹ *Tusc.* 5, 83 ; cf. *N.D.* 1, 10-11 ; *Luc.* 8-9 ; *Diu.* 2, 150.

¹² *Luc.* 7-9. Cf. Tarrant 1985, 25-26.

¹³ Cf. Diogène Laërce 3, 49-50, sur la classification ancienne en dialogues zététiques et dialogues d'enseignement. Rappelons la remarque de Socrate dans le *Phédon* (91c1-2), dialogue rangé parmi les dialogues « doctrinaux » de l'Antiquité, qui va dans le sens de Cicéron : « il faut peu se soucier de Socrate, dit Socrate lui-même, mais beaucoup de la vérité » (*σικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον*).

¹⁴ Platon semble lui-même constituer pour Cicéron une autorité et une manière de pedigree ; cf. p. ex. sa déclaration : *Errare mebercule malo cum Platone (...) quam cum istis uera sentire* (*Tusc.* 1, 24).

Le platonisme sélectif de Cicéron repose sur un mode de lecture caractéristique de la tradition classique occidentale, soit la réinterprétation libre et créatrice¹⁵. Ce n'est qu'avec l'avènement de la conscience historique et des sciences historiques, au début du XIX^e siècle, qu'une étude « objective », faite de distanciation et de neutralité, devient une exigence. Le débat entourant la rhétorique à l'époque de Platon n'est plus exactement le même à celle de Cicéron¹⁶. Aussi la problématique de l'auteur du *Gorgias* et du *Phèdre* est-elle transplantée en sol romain. Cicéron y présuppose l'importance de la rhétorique. Il se concentre sur le type de connaissances que l'orateur doit posséder et ne traite pas en détail de la question de savoir si la rhétorique est ou non un art¹⁷. La critique radicale dont fait l'objet Socrate dans le *De oratore* marque l'originalité de la démarche de Cicéron par rapport à celle de Platon¹⁸. Cette appropriation romaine et ce désaccord de fond confirment mon hypothèse : Platon est l'un des principaux interlocuteurs de Cicéron, à qui ce dernier estime devoir donner raison ou tort. L'approche ici adoptée vise donc à éclairer la dialectique d'appropriation et de rejet propre à Cicéron, en considérant cette réception comme un chapitre, certes *sui generis*, de l'histoire du platonisme dans l'Antiquité.¹⁹

Philosophie et rhétorique

Le conflit entre philosophie et rhétorique dans le *Gorgias* s'incarne en la personne de Socrate et de Calliclès. Ce conflit est en dernière instance celui entre l'amour de la philosophie et l'amour du peuple d'Athènes. La philosophie y est présentée comme la recherche de la vérité ; elle repose sur l'examen rationnel et affirme toujours la même chose, indépendamment du public. La rhétorique, au contraire, s'efforce de convaincre en faisant appel aux émotions et parlant différemment selon l'auditoire. Le projet platonicien d'une rhétorique philosophique, dont fait partie l'écriture des dialogues alliant littérature et philosophie²⁰, a été l'une des

¹⁵ Bonazzi et Helmig 2007, ix.

¹⁶ Wisse 2002, 391.

¹⁷ Selon Cicéron, la rhétorique n'est pas une *ars* : *De or.* 1, 90-93.

¹⁸ *De or.* 3, 59-61. Cf. Auvray-Assayas 2006, 82-83.

¹⁹ Pour une présentation d'ensemble sur la place de Cicéron dans l'histoire du platonisme, je me permets de renvoyer à Renaud 2018a.

²⁰ Rappelons l'important principe à la fois rhétorique et littéraire formulé en *Phèdre* 264c6-9 : « tout discours (πάντα λόγον) doit être constitué à la façon d'un être vivant (ὡσπερ ζῶον), qui possède un corps à qui il ne manque ni tête ni pieds, mais qui a un

inspirations majeures de Cicéron académicien dans la formulation de sa propre synthèse. Il n'empêche que cette inspiration se nourrit bien sûr aussi d'influences intermédiaires, dont celle de Philon de Larissa. Selon le scepticisme modéré de Philon, auquel adhère Cicéron, il est possible de s'approcher du vrai en formant des opinions probables²¹. La méthode dialectique ainsi conçue présente un point de contact avec l'argumentation rhétorique²². Ce n'est pas un hasard si Philon – le premier peut-être – professe des leçons de rhétorique au sein de l'Académie²³.

Un des éléments philosophiques clés de l'idéal rhétorique cicéronien est l'inclusion des questions générales dans le domaine de l'art oratoire²⁴. Les questions générales (θέσεις, *quaestiones infinitae*) font abstraction des particularités individuelles, temporelles ou spatiales, tandis que les questions particulières (ὑποθέσεις, *quaestiones definitae, causae*) ne concernent que celles-ci²⁵. Cette inclusion est, en fait, une réinsertion, car Hermagoras (v. 150 av. J.-C.) les avait déjà introduites dans la rhétorique au siècle précédent. Cicéron récupère ces questions pour sa propre synthèse. Selon l'histoire de la rhétorique telle que Cicéron la récrit, il s'agit de la réinsertion d'une pratique des Anciens (*antiqui*), c'est-à-dire d'avant Socrate, et de la séparation entre philosophie et rhétorique, dont il sera maintenant question²⁶. Comme le fait remarquer Charmadas (*De or.* 1, 85-86), les manuels de rhétorique de l'époque se limitent à tort aux questions particulières (ou techniques) et ignorent celles, plus importantes, d'ordre général. Le jeune Cicéron du *De inuentione* suit encore cet usage et rejette les questions générales en limitant la tâche de l'orateur aux questions particulières²⁷. Plus tard, dans le *De oratore* notamment²⁸, Cicéron défendra une rhétorique centrée sur les questions générales, qui permettent de comprendre les implications plus vastes

milieu et des extrémités, écrits de façon à convenir entre eux et à l'ensemble (τῶ ὅλῳ) » (trad. Brisson). Ce principe connaîtra comme on le sait une immense fortune chez les platoniciens de l'Antiquité tardive.

²¹ *Luc.* 7 : *aliquid, quod aut uerum sit aut ad id quam proxime accedat.*

²² Cf. Brittain 2001, 303-305.

²³ *De or.* 3, 110-118 ; *Tusc.* 2, 9.

²⁴ Cf. Brittain 2001, 296-343 ; Reinhardt 2003, 3-17.

²⁵ Par exemple « pourquoi se marier ? » ; « pourquoi Caton devrait-il se marier ? ». Cf. *Or.* 45, *De or.* 1, 138, 2, 65 ; Arist., *Top.* I, 11, 104b29.

²⁶ *De or.* 3, 107, cf. Reinhardt 2000, 546-547. Sur ce point, voir également Reydams-Schils 2015, 92-95.

²⁷ *Inu.* 1, 7-8.

²⁸ *De or.* 3, 107 ; 110 ; *Top.* 79-100 ; cf. *Brut.* 322, *Orat.* 45.

d'un cas particulier. Cette réintroduction des questions générales dans la rhétorique constitue un élément décisif de sa rhétorique philosophique, qui renoue du même coup avec celle de Platon dans le *Phèdre*²⁹.

La critique virulente de la rhétorique dans le *Gorgias* pose un énorme défi à Cicéron orateur de profession. Dans le *De oratore*, Crassus (à bien des égards porte-parole de Cicéron) affirme avoir lu ce dialogue attentivement, en compagnie de l'académicien Charmadas. Il leur parut paradoxal et même contradictoire :

« Pendant mon séjour à Athènes, Charmadas et moi, nous lûmes attentivement (*diligentius*) son *Gorgias* ; et rien ne me frappait davantage que de voir le philosophe, tout en se moquant des orateurs, se montrer très grand orateur lui-même (*quod mihi in oratoribus invidendis ipse esse orator summus uidebatur*) » (*De or.* 1, 47 ; trad. Courbaud).

Cette première référence au *Gorgias* jette une lueur sur les discussions ayant cours au sein de la Nouvelle Académie concernant la rhétorique³⁰. Les critiques de Charmadas contre la rhétorique conventionnelle, que rapporte Cicéron³¹, n'excluent pas la possibilité d'une rhétorique philosophique³². Dans le *De oratore*, le *Gorgias* sera évoqué à deux autres reprises, en plus des passages où Socrate est vivement critiqué pour avoir séparé la philosophie et la rhétorique³³. Cette critique de Socrate s'inscrit dans une histoire (ou un mythe) de la civilisation, relaté par Crassus. Selon ce récit, la rhétorique et la philosophie, jadis unies, furent séparées par Socrate ; elles doivent maintenant à tout prix être réunies³⁴. On oublie parfois que le *De oratore* n'est pas le seul endroit où Cicéron raconte ce récit. Il apparaît déjà, dans une version quelque peu différente mais substantiellement la même, dans son œuvre de jeunesse, le *De inuentione* (1, 2-5). La réapparition de cette histoire de la civilisation à une trentaine années de distance en souligne assez l'importance pour l'auteur³⁵. Résumons le récit tel qu'il est présenté dans le *De inuentione* et comparons-le

²⁹ Cf. p. ex. *Phèdre* 266b-e. Reinhardt 2003, 11 va plus loin : « It is no exaggeration to say that his [Cicero's] idea of the reunification of rhetoric and philosophy comes down to winning back the thesis for rhetoric ».

³⁰ *De or.* 1, 84-93.

³¹ En particulier *De or.* 1, 84-86.

³² Cf. Tarrant 1985, 38-40.

³³ Respectivement *De or.* 3, 122 ; 129 et 3, 59-61.

³⁴ *De or.*, 3, 59-61 ; cf. 3, 137.

³⁵ Cf. Lévy 1992, 98-104 ; Gilson 1953, 3 ; 11.



ensuite à la version du *De oratore*. Le contexte narratif de la critique adressée à Socrate éclaire les enjeux culturels et, partant, romains de celle-ci.

Histoire de la civilisation (*Inu.* 1-5 ; *De Or.* 3, 59-61)

Le jeune Cicéron, au début du *De inuentione*, affirme s'être souvent posé la question de savoir si l'art oratoire (*eloquentia*) a apporté plus de bien ou plus de mal aux cités³⁶. Sa réponse est nette et restera la même toute sa vie : l'art oratoire jumelé avec la sagesse (*sapientia*) est utile ; l'éloquence sans la sagesse, nuisible³⁷. Suit le récit.

Au début de l'histoire de l'humanité, il n'y a ni famille ni art ni ville. Le rapport entre les êtres humains est régi par la seule force physique. Un jour apparaît un homme d'une grande sagesse qui réussit à persuader (*persuadere*) les êtres humains de fonder des villes, d'établir des lois ; bref, de se civiliser³⁸. Peu à peu, toutefois, apparaissent des esprits de moindre envergure par comparaison aux sages législateurs, des plaideurs de causes privées, forts en rhétorique, peu sages et peu scrupuleux, avides d'acquiescence et pouvoir. Leur rhétorique mensongère et manipulatrice exerce auprès de la multitude un grand pouvoir de persuasion, plus grand que celle des sages législateurs. Ces avocats finissent par accéder au pouvoir politique. Les sages décident alors de se retirer de la sphère publique pour se consacrer exclusivement à la recherche du savoir³⁹. Fatale erreur, car c'est abandonner le bien public aux intérêts des moins compétents ou honnêtes. La situation n'est toutefois pas désespérée car quelques grands Romains, tels Caton, Lélius et Scipion, n'ont pas commis l'erreur de la retraite et ont allié la plus grande vertu avec la plus grande éloquence⁴⁰. Ces grands personnages restent le modèle des Romains.

Ce récit se déroule en trois temps (après l'état de nature) : d'abord, l'unité originelle de la sagesse et de l'éloquence, illustrée indirectement par les grands Romains du passé (Caton, Lélius, Scipion, etc.) ; ensuite, la rupture fatidique entre la sagesse et l'éloquence, provoquée par l'ac-

³⁶ *Inu.* 1, 1 : *bonine an mali plus attulerit hominibus et ciuitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium.*

³⁷ *Ibid.* 1, 1 : *sapientiam sine eloquentia parum prodesse ciuitatibus, eloquentiam uero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam.*

³⁸ *Ibid.* 1, 3.

³⁹ *Ibid.* 1, 4 : *sic ex seditiosa ac tumultuosa uita se in studium aliquod traderent quietum.*

⁴⁰ *Ibid.* 1, 5 : *Quod nostrum illum non fugit Catonem neque Laelium neque eorum, ut uere dicam, discipulum Africanum [neque Gracchos Africani nepotes] : quibus in hominibus erat summa uirtus et summa uirtute amplificata auctoritas et, quae et his rebus ornamento et rei publicae praesidio esset, eloquentia.*

cès au pouvoir des avocats sans scrupule et la retraite des sages ; enfin, la tâche vitale de rétablir l'unité originelle en réintégrant la sagesse dans la rhétorique. L'ensemble du programme éducatif et politique de Cicéron n'a d'autre but que le rétablissement de cette unité originelle perdue et, par là, le renouveau de la culture civique romaine.

Dans le *De oratore*, le récit comporte la même structure tripartite. De plus, le point tournant, la perte de l'unité originelle, y est aussi maintes fois déplorée. Toutefois, trois différences distinguent la version du *De oratore* de celle du *De inuentione*. Premièrement, la question de la moralité des rhéteurs (point de départ du *De inuentione* ainsi que du *Gorgias*) n'est pas discutée directement mais de biais, par l'introduction de principes moraux issus de la philosophie ainsi que par la défense du *mos maiorum*. Car l'impératif n'est pas que les sages s'approprient l'art oratoire et assurent la gouvernance mais, à l'inverse, que les orateurs s'imprègnent de philosophie. Deuxièmement, le *De oratore* ajoute l'évocation des Sept Sages de la Grèce archaïque (VII^e-VI^e s.), tous actifs en politique⁴¹. Troisièmement, et c'est l'ajout le plus significatif pour mon propos, Crassus identifie Socrate, et non les avocats du *De inuentione*, comme le prototype des sages qui se retirèrent à tort dans la sphère privée.

Critique contre Socrate

La critique adressée à Socrate est véhémement et profonde. Il est accusé d'avoir brisé l'unité originelle entre la langue et le cœur, entre la rhétorique et la philosophie⁴² :

« C'est d'alors que date cette séparation si importante je dirais volontiers entre la langue et le cœur, séparation vraiment choquante, inutile, condamnable, qui imposa deux maîtres différents pour bien vivre et bien dire » (*Hinc discidium illud exstitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent*, *De Or.* 3, 60-61 ; trad. Bornecque et Courbaud).

Socrate serait ainsi le premier et le plus grand (*princeps*) des contemporains de l'art oratoire⁴³. Cette accusation est d'autant plus surprenante

⁴¹ *De or.* 3, 137.

⁴² Cf. 3, 20-24. Sur toute cette section (3, 59-61), voir le commentaire de Leeman, Pinkster et Wisse 1996, 220-238.

⁴³ *Ibid.* 3, 61 : *proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disiunctae et dispaes, cum tamen omnes se philosophi Socraticos et dici uellent et esse arbitrantur.*



que celui-ci fait l'objet des plus vifs éloges, dans le *De oratore* comme ailleurs dans l'œuvre de Cicéron. Maître de l'argumentation antilogique⁴⁴ (*in utramque partem disserere*), premier penseur à faire de l'interrogation morale la tâche première de la philosophie⁴⁵, Socrate est en outre le plus éloquent des sages⁴⁶. Éducateur par excellence, il cherche à convaincre les citoyens et à les rendre bons⁴⁷. Tous les philosophes sont les héritiers du tournant socratique vers l'éthique, mais aussi de la regrettable séparation entre l'éloquence et le savoir⁴⁸. De même que Crassus dans le *De oratore* est présenté comme une manière de Socrate romain, ainsi ce Socrate romain ne cache pas l'étendue de son antisocratisme⁴⁹. Il loue notamment Thémistocle et Périclès pour avoir su allier sagesse pratique (*sapientia* ou *prudentialia*) et éloquence (*eloquentia*⁵⁰). Cette réhabilitation des grandes figures politiques d'Athènes se lit comme une réplique directe aux critiques acerbes du *Gorgias* (515b-517a). Parmi les autres représentants de cette sagesse pratique, on compte Gorgias et Thrasymaque, les adversaires de Socrate, ainsi qu'Isocrate, rival de Platon⁵¹.

L'idéal de la sagesse pratique, et avec elle la critique de la philosophie, a quelque chose de spécifiquement romain⁵². Les Romains, selon Cicéron, incarnent l'unité des vertus morales et intellectuelles des Grecs, quoiqu'ils ne possèdent pas le savoir réflexif de ces derniers⁵³. Cette sagesse pratique est dans sa pureté supérieure à la sagesse spéculative des Grecs. Le petit livre de la Loi des Douze Tables (*XII tabularum libellus*), affirme Crassus, surpasse en valeur, par le poids de son autorité et la richesse de son utilité, les bibliothèques de tous les philosophes⁵⁴. Dans le *De oratore*, l'enjeu n'est pas de savoir laquelle des écoles philosophiques est la plus vraie (*uerissima*) mais laquelle « s'accorde le mieux avec la

⁴⁴ *De or.* 1, 42 ; cf. 3, 60 ; 3, 122 ; 3, 129.

⁴⁵ Cf. *Tusc.* 5, 10.

⁴⁶ *De or.* 3, 60 : *Is qui omnium eruditorum testimonio totiusque iudicio Graeciae cum prudentia et acumine et uenustate et subtilitate tum uero eloquentia, uarietate, copia, quam se cumque in partem dedisset omnium fuit facile princeps.*

⁴⁷ *De or.* 1, 204.

⁴⁸ *Ibid.* 3, 72.

⁴⁹ Cf. Wisse 2002, 234.

⁵⁰ Cf. *De or.* 3, 59 ; 137-138. Cf. Zetzel 2003, 133.

⁵¹ *De or.* 3, 59 : *hanc dicendi exercitationem exagitant atque contemnerent ; quorum princeps Socrates fuit.*

⁵² Cf. Gildenhard 2011, 5.

⁵³ Cf. Zetzel 2003, 133.

⁵⁴ *De or.* 1, 195.

fonction de l'orateur (*quae oratori coniuncta maxime*) » (3, 64). En d'autres termes, il n'y va pas de la défense de la philosophie pour elle-même mais de l'apport que celle-ci peut verser à l'art oratoire.

La rhétorique, sagesse pratique

Les termes de la discussion suivent ceux de la tradition rhétorique : l'orateur parfait doit instruire (*probare*), plaire (*delectare*) et émouvoir (*flectere*). Il doit faire appel non seulement à la raison et aux lois, mais encore aux convictions et émotions de son auditoire⁵⁵. Le danger qui guette cette rhétorique est donc la flatterie, la reproduction mimétique des préjugés dominants, et par là le rejet des exigences de vérité. La rhétorique philosophique de Cicéron échappe-t-elle à la tension platonicienne entre les exigences de la persuasion et les exigences de la vérité ?

Le principe clé de Cicéron à cet égard est le convenable (*decorum, aptum*), l'adaptation au contexte particulier⁵⁶. Son optimisme se fonde en outre sur la conception stoïcienne, et en partie aristotélicienne, du sens commun, reposant sur la rationalité humaine, la sagesse pratique (*prudentia*), dont est capable tout être humain⁵⁷. Cette sagesse dicte ce que l'on doit dire et ne pas dire selon les circonstances et les devoirs envers autrui. Cette sagesse est inséparable de la loi naturelle, telle qu'elle est exposée dans le *De re publica* et le *De legibus*⁵⁸. Car l'être humain est naturellement porté vers la vertu et est susceptible de l'atteindre pourvu qu'il soit guidé par l'éducation⁵⁹. La conséquence logique de cette sociabilité naturelle est donc l'engagement politique⁶⁰.

La conception de la rhétorique comme sagesse pratique et adaptation au contexte permet-elle de surmonter la tension entre les exigences rhétoriques et philosophiques ? D'abord, un aspect antiplatonicien de cette synthèse saute aux yeux : l'appel occasionnel au peuple, par opposition aux experts, comme juge de l'excellence oratoire⁶¹. De plus, Cicéron fait l'éloge répété des pratiques politiques de la Rome républicaine, laissant entendre que les conceptions communes des Romains suffisent, sans le recours à la philosophie. Mais dans la crise de la République, les intui-

⁵⁵ Cf. *De Or.* 1, 69.

⁵⁶ *Or.* 70; 100-101; 123; *De or.* 3, 210-212.

⁵⁷ Cf. *SVF* 3, 262.

⁵⁸ *Rep.* 3, 33; *Leg.* 1, 18. Cf. Kapust 2011, 105-108.

⁵⁹ *Leg.* 1, 30.

⁶⁰ *Fin.* 3, 68.

⁶¹ *Brut.* 186.

tions morales des ancêtres se sont largement perdues et ne peuvent être regagnées que par le biais des principes philosophiques (réflexifs) des Grecs. En cela réside l'importance et la légitimité de la philosophie⁶². Dans ses écrits de 44, notamment le *De amicitia* et le *De officiis*, Cicéron combat la dégénérescence des valeurs politiques (telles la gloire, l'honneur, l'amitié) à la faveur de la *res publica*, et cherche à fonder ces valeurs sur les principes d'une éthique philosophique. En d'autres termes, Cicéron met la philosophie au service de buts politiques⁶³. Ainsi la thèse grecque canonique de la supériorité de la vie théorique par rapport à la vie active semble rejetée. Les deux vies selon Cicéron sont inséparables, comme le sont la rhétorique et la philosophie⁶⁴, mais la vie politique semble devoir l'emporter.

Objections

Le grand reproche que Cicéron adresse à Socrate et à Platon est au fond leur hostilité aux sophistes⁶⁵. Sur ce point capital, on peut avancer trois objections. Premièrement, Cicéron sous-estime les difficultés que les sophistes, certains sophistes, semblent avoir eux-mêmes créées en instaurant une séparation techniciste entre les exigences de la persuasion (forme) et les exigences de la vérité (contenu). L'ambiguïté ou l'ambivalence qui caractérise la rhétorique philosophique de Cicéron semble résider dans l'assimilation de la vérité au probable (*εἰκός*, *probabile*). Deuxièmement, Platon cherche lui aussi à surmonter la séparation entre parole et pensée, quoique par le primat de la pensée⁶⁶. C'est le cas évidemment du *Phèdre*, mais aussi du *Gorgias* dont les nombreuses allusions à une rhétorique philosophique⁶⁷ sont passées sous silence par Cicéron. Troisièmement, la critique de Socrate par Crassus vaut aussi pour Platon, l'auteur d'une critique éloquente de l'éloquence, coupable de contradiction performative⁶⁸. Cicéron donne à la fois tort et raison à Platon. C'est que, en fait, selon Cicéron, tous les philosophes devraient exprimer leur pensée avec

⁶² Cf. p. ex. *Rep.* 1, 8 ; 13.

⁶³ Cf. Gildenhard 2007, 170 ; 184.

⁶⁴ *De or.* 3, 64 : *Verum ego non quaero nunc, quae sit philosophia uerissima, sed quae oratori coniuncta maxime.*

⁶⁵ Cf. Michel 1960, 93-96.

⁶⁶ Cf. Hölsle 2006, 68-69.

⁶⁷ *Gorgias* 480c, 502e, 504d, 508c1-3, 517a5, 527c ; l'influence du *Gorgias* sur Charmadas apparaît indéniable, cf. *De or.* 1, 87 ; 90 ; 92 ; quant au *Phèdre*, voir aussi 1, 87.

⁶⁸ *De or.* 1, 47.

force et éloquence⁶⁹. Or Platon se considère comme le défenseur d'un genre littéraire nouveau, le dialogue philosophique, estimé supérieur aux autres genres, dont la poésie épique et dramatique, par l'union de la forme et du contenu, de l'art de parler (λέγειν) et l'art de penser (φρονεῖν)⁷⁰.

Philosophie et politique

Platonisme politique ?

Par « platonisme politique » je n'entends pas ici la *théorie* politique de Platon, élaborée notamment en réponse au positivisme et au relativisme de certains sophistes, mais le *rapport entre théorie et pratique* politiques, ou en d'autres mots la question de l'éventuel engagement politique du philosophe. Il s'agit donc du problème épineux du rapport entre les deux vies, la vie philosophique et la vie politique, et de leur éventuelle méditation par le moyen de la persuasion.

Selon Dörrie, Cicéron n'est pas platonicien d'abord parce qu'il n'est pas philosophe, ayant subordonné l'idéal du savoir théorique aux besoins pratiques de l'orateur. Mais la question mérite d'être posée: Cicéron fait-il de la philosophie une servante de la rhétorique et de la politique⁷¹ ? Ou, au contraire, la rhétorique (politique) est-elle pour lui au service de la philosophie enfin mise en pratique ? Cette seconde interprétation est formulée dans l'Antiquité par le premier biographe de Cicéron. Plutarque écrit⁷² :

« [Cicéron] demandait souvent à ses amis de ne pas l'appeler orateur, mais philosophe car, disait-il, il avait choisi la philosophie comme véritable tâche (ἔργον) et l'éloquence n'était pour lui qu'un instrument (ὄργανον) dont il se servait pour les besoins de la politique » (trad. Ozanam 2001).

Plutarque va plus loin. Quoiqu'il estime que Cicéron n'ait pas toujours été à la hauteur de l'idéal philosophique (trop attentif qu'il était à

⁶⁹ *Fin.* 1, 8.

⁷⁰ Cf. *Phdr.* 266b4-5 ; cf. *Gorg.* 449e5-6.

⁷¹ Cf. Gilson 1953, 14 ; 18.

⁷² Plutarque, *Vie de Cicéron* 32, 6-7 : καίτοι πολλάκις αὐτὸς ἤξιον τοῦ φίλου μὴ ῥήτορα καλεῖν αὐτόν, ἀλλὰ φιλόσοφον· φιλοσοφίαν γὰρ ὡς ἔργον ἠρήσθαι, ῥητορικῇ δὲ ὄργανον χρῆσθαι πολιτευόμενος ἐπὶ τὰς χρεῖας.



l'opinion et à la gloire, la δόξα), Plutarque cherche néanmoins à rendre justice à ce qu'il considère comme l'intention platonicienne de Cicéron dans sa vie active. Dans sa comparaison avec Démosthène, il décrit la vie politique de Cicéron, à un moment de celle-ci du moins, comme l'incarnation de l'idéal politique de la *République*, la rare alliance de la sagesse et du pouvoir⁷³ :

« À Rome même, sous le titre de consul [en 63], il eut en fait le pouvoir d'un maître absolu et d'un dictateur pour lutter contre Catilina et ses complices, il vérifia la prophétie de Platon qui déclarait : "Les cités verront la fin de leurs maux quand, par une faveur de la fortune, un grand pouvoir et une grande intelligence se rencontreront accompagnées de la justice" [*République* 473d] » (trad. Ozanam 2001).

Prononcé par un platonicien, celui-là bien attiré, cet éloge ne saurait être négligé. Aux yeux de Plutarque Cicéron a été, ne serait-ce que durant une partie de sa vie, l'un des très rares politiciens platoniciens⁷⁴. Cicéron aurait réalisé en cela l'enseignement de son histoire de la civilisation (du *De inuentione* et du *De oratore*), l'union de la parole et de la pensée, par l'engagement public⁷⁵. Que Plutarque ait lu ou non une déclaration similaire de la part de Cicéron lui-même et qu'il s'en s'inspire directement ou non, il est frappant de lire une telle déclaration dans sa correspondance (de la fin 60 ou du début 59), qui formule la même idée, cite également la *République* et fait allusion à son consulat de 63, soit dans la première lettre adressée à son frère Quintus, alors gouverneur en Grèce, lettre souvent citée comme le petit traité sur l'art de gouverner une province⁷⁶.

Selon les termes de l'alternative ancienne entre les deux vies – la vie philosophique et la vie politique – Cicéron a opté dans la conduite de sa vie pour la seconde branche de l'alternative. En tant que membre de

⁷³ *Ibid.* 52, 4-5 : ἐν αὐτῇ δὲ τῇ Πρώμῃ λόγῳ μὲν ἀποδειχθεὶς ὑπατος, ἐξουσίαν δὲ λαβὼν αὐτοκράτορος καὶ δικτάτορος ἐπὶ τοὺς περὶ Κατιλίαν, ἐμαρτύρησε τῷ Πλάτῳνι [*Resp.* 473d] μαντευομένην παύλαν ἔξειν κακῶν τὰς πόλεις, ὅταν εἰς ταῦτό δυνάμεις τε μεγάλη καὶ φρόνησις ἐκ τινος τύχης χρηστῆς ἀπαντήσῃ μετὰ δικαιοσύνης.

⁷⁴ Görler 2001, 243. Cf. *Rep.* 1, 13. Cf. Stroth 2008, 12 ; Schütrumpf 1988, 256.

⁷⁵ Cf. Görler 1990b, 167-170 ; Stroth 2008, 9-10.

⁷⁶ Cicéron (*Q. fr.* 1, 1) écrit : *Atque ille quidem princeps ingenii et doctrinae Platonum denique fore beatas res publicas putavit, si aut docti ac sapientes homines eas regere coepissent aut ii qui regerent omne suum studium in doctrina et sapientia collocassent. Hanc coniunctionem uidelicet potestatis et sapientiae saluti censuit ciuitatibus esse posse. Quod fortasse aliquando uniuersae rei publicae nostrae.*

la classe dirigeante romaine, il est probable qu'il ne pouvait guère envisager le choix inverse⁷⁷. En tant que platonicien, il serait l'un des très rares à avoir opté pour la vie politique. En cela notamment réside le caractère d'exception de Cicéron dans l'histoire du platonisme ancien⁷⁸. S'agissant du platonisme impérial, Dörrie, qui ne s'intéresse pas au prédécesseur Cicéron, reconnaît quelques exceptions à la règle dominante à l'époque, qui consistait à éviter l'engagement politique. Il cite les cas exceptionnels de Maxime de Tyr, d'Apulée⁷⁹ et de Longin comme des platoniciens qui ont été actifs en politique. Curieusement, dans le cas de Longin, mais non dans les deux autres, Dörrie souligne la légitimité platonicienne de ce type de vie, en se référant aux voyages de Platon à Syracuse⁸⁰.

L'idéal platonicien de vie philosophique est-il incompatible avec l'engagement politique ? Cette double question implique des difficultés exégétiques considérables, le désaccord des commentateurs sur le rapport de Cicéron à Platon étant inséparable du désaccord concernant la

⁷⁷ Lévy 2012, 74 conclut son étude détaillée comme suit : « il y a souvent eu chez Cicéron un jugement favorable à la vie théorique, mais la *uoluntas* n'a jamais suivi, en particulier parce qu'en dernière instance, elle était chez lui déterminée beaucoup plus par un comportement mimétique à l'égard du *mos maiorum* et de ceux qui l'avaient incarné que par la prise en charge des conclusions de la raison ».

⁷⁸ Von Stein, dans sa monumentale histoire du platonisme (*Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 1862-1875), souligne la nouveauté et l'importance historique de la tentative romaine, notamment de Cicéron (auquel il consacre une vingtaine de pages : 240-252), dont il n'hésite pas à souligner aussitôt les limites, voire l'échec : « [S]o kann es vielleicht am kürzesten in Anknüpfung an jenes früher erwähnte Wort des Platon geschehen, nach welchem dieser für die Verwirklichung seiner hochgespannten Forderungen in einem doppelten Falle das Beste zu verhoffen wagen, entweder wenn die Philosophen zur Herrschaft gelangten oder auch wenn die Herrscher des Staats zu philosophieren begannen. *Man kann sagen, dass in der griechischen Philosophie immer nur das erste versucht, wenn schon nie mit dauerndem Erfolge erreicht sei. (...) Dass in der römischen Philosophie dies wirklich geschehen ist, ist in meinen Augen die weltgeschichtliche Bedeutung derselben (...)*. In Griechenland hatten die Philosophen Herrschaft erstrebt, aber dies Streben war weder ihnen selbst noch dem Volke zum Heil ausgeschlagen, und in Rom hatten die Herrscher angefangen zu philosophieren, aber ihre Philosophie hatte ihre Herrschaft nicht wirklich ergriffen und durchdrungen, ihre Herrschaft hatte jedenfalls die Schäden des wirklichen Lebens (...) nicht zu verhindern vermocht. » (von Stein 1862-1875, 236-238 ; je souligne).

⁷⁹ Dörrie 1976, 189-190.

⁸⁰ « Dann aber ging dieser Mann [Longin] einen Weg, den seit Platon kein Platoniker mehr gegangen war. Ihm eröffnete sich eine Aussicht auf Wirksamkeit in der Politik (...) So endete der einzig unter den antiken Platonikern, der den von Platon her überkommenen Auftrag, politisch wirksam zu werden, zu verwirklichen versuchte » (Dörrie 1976, 201-202).

relation, chez Platon, entre philosophie et politique. La question du début revient en force : qu'est-ce que le platonisme (de Platon) ?

La pensée de Platon est elle-même marquée par une tension, une ambivalence concernant le rapport, d'une part, entre philosophie et rhétorique et, d'autre part, entre philosophie et politique. Il existe, dans la vie même de Socrate, un conflit entre le caractère privé du dialogue qu'il conduit avec ses concitoyens et la politique institutionnelle qu'il refuse catégoriquement de pratiquer⁸¹. Platon insiste dans le *Gorgias* et la *République* sur l'improbabilité de l'union de la sagesse et du pouvoir, en raison notamment de l'hostilité du grand nombre envers la philosophie. Platon reste néanmoins toute sa vie préoccupé par le problème de la persuasion (*πειθώ*), cherchant de diverses manières à concilier philosophie, rhétorique et politique, soit les activités de penser, de parler et d'agir.

Tensions insurmontables

La dialectique d'appropriation et de rejet à l'égard de Platon et de la philosophie grecque en général exemplifiée chez Cicéron est le plus souvent envisagée comme un phénomène spécifiquement romain. Il faut toutefois rappeler que le rejet (partiel) de la philosophie est un phénomène déjà répandu en Grèce à l'époque de Platon⁸². Que l'on pense justement à la critique de la philosophie par Calliclès, selon qui la pratique de la philosophie à l'âge adulte équivaut à un oubli puéril des choses importantes, c'est-à-dire politiques⁸³. La tension entre les exigences de la vie intellectuelle et celles de la vie politique est illustrée dans ce dialogue par le débat entre Zéthos, chasseur et éleveur, et Amphion, artiste et musicien, dans *Antiope* d'Euripide (maintenant perdue). Même tension dans le *De re publica*, qui s'ouvre par une attaque contre ceux qui se retirent de la scène politique. Cicéron tente dans le « Songe de Scipion » de dépasser cette tension fondamentale, du moins dans l'au-delà, par l'analogie de l'ordre civique et de l'ordre cosmique qui permet d'accorder aux philosophes autant qu'aux politiciens les récompenses célestes⁸⁴.

Cette tension reste néanmoins, aux yeux mêmes de Cicéron, insurmontable. Il reconnaît l'impossibilité d'une synthèse parfaitement satisfaisante, à l'aune notamment de la différence foncière entre dialectique et rhétorique. Certes, il souligne la nécessité d'une formation philoso-

⁸¹ *Ap.* 31d1-2 ; *Gorg.* 473e4-6.

⁸² *Isoc.*, Pan. 28 ; Dodds 1959, 272-273 ; cf. *Tusc.* 2, 1.

⁸³ *Gorg.* 484c-486d.

⁸⁴ *Rep.* 6, 13 ; 6, 29. Cf. Sharples 1986, 33 ; Renaud 2011.

phique, notamment dialectique, qui seule apprend à l'orateur la rigueur conceptuelle (distinguer le genre de l'espèce, le vrai du faux, définir, détecter les contradictions, analyser les ambiguïtés⁸⁵). En revanche, il sépare le discours de l'orateur (*oratio*) de la discussion philosophique (*disputatio* ou *sermo*⁸⁶). Il s'agit dans les deux cas de la parole (*oratio*), mais celle-ci est de deux types : l'éloquence (*contentio*) et la conversation (*sermo*⁸⁷). La parole de l'éloquence est tendue ; celle de la conversation, exempte de tension. Il y a en outre la différence de lieu et de destinataire. L'éloquence a pour lieu les débats des tribunaux, des assemblées, du sénat ; la conversation, elle, les réunions, les discussions et les rencontres amicales. L'art oratoire s'adresse à la foule, toujours émotionnelle ; la conversation, à un petit groupe choisi disposé à un dialogue paisible⁸⁸.

Platon refuse fermement une telle distinction, du moins en théorie⁸⁹. Socrate, dans le *Gorgias*, distingue deux formes de persuasion, l'une fondée sur la croyance et productrice de croyance (la *πειθῶ πιστευτική*), l'autre fondée sur le savoir et productrice de savoir (la *πειθῶ διδασκαλική*, 455a). Il ne reconnaît de légitimité qu'à la seconde. La radicalité de la position platonicienne est similaire, à certains égards, à celle des stoïciens. Comme Socrate dans le *Gorgias*, les stoïciens estiment que l'orateur ne doit se soucier que du bien, du bien moral de son auditoire, nullement des artifices rhétoriques. D'où, selon eux, l'échec de Périclès⁹⁰. Pour les stoïciens, seule compte la rigueur, la précision. Selon Cicéron, les paradoxes stoïciens contredisent les exigences de la vie politique et créent un écart entre le langage et l'action⁹¹. Quoique pénétrant, leur style est décharné et incompatible avec le goût populaire⁹². Cette incompatibili-

⁸⁵ *Or.* 16.

⁸⁶ *Or.* 113 : *disputandi ratio et loquendi dialecticorum sit, oratorum autem dicendi et orandi.*

⁸⁷ *Off.* 1, 132. Cicéron désigne les dialogues platoniciens comme des *sermones* (*De or.* 3, 60) et les socratiques comme le modèle dans l'art de la conversation (*hic sermo, in quo Socratici maxime excellunt* ; *Off.* 1, 134). Sur le rapport entre *contentio* et *sermo* chez Cicéron voir Renaud 2018b.

⁸⁸ *De or.* 1, 255. L'attitude philosophique de l'Académie consiste à « chercher la vérité sans aucune tension » (*sine ulla contentione*), sans l'opiniâtreté (*pertinacia*) dogmatique ; *Luc.* 7 ; *Off.* 1, 13 ; *Tusc.* 4, 55. Cf. Lévy 1993, 400-403.

⁸⁹ La pratique dialectique de Socrate, lorsqu'il est aux prises avec des adversaires de la philosophie, est souvent contrainte de recourir à des procédés rhétoriques, quoique avec une visée philosophique, comme le discours longs, les mythes, etc. Cf. *Gorg.* 519d5-6.

⁹⁰ Cf. *SVF* 2, 297 ; 3, 125.

⁹¹ *De or.* 3, 65-66.

⁹² *Ibid.* 3, 66.

té est pleinement assumée. Chrysippe, par exemple, estime les doctrines stoïciennes impraticables et ses concitoyens « esclaves, voleurs, ennemis, fous (*seruos*, [*latrones*], *hostes*, *insanos*⁹³) ».

Selon Cicéron, les péripatéticiens et académiciens ne satisfont pas plus que les stoïciens aux exigences de l'art oratoire et d'un auditoire populaire, quoique pour des motifs inverses. Tandis que les stoïciens ont un langage trop serré et ramassé (*contractior*), les autres ont une allure trop libre, une amplitude trop diffuse (*liberior et latior*⁹⁴). Dans les deux cas, ces discours s'enferment dans les murs de leur école et sont inadaptés à la pratique du forum⁹⁵. Platon a beau être de loin le premier (*princeps*) par le charme et la gravité, son style n'a ni le nerf ni le mordant de l'éloquence du forum (*neque neruos neque aculeos oratorios ac forenses habet*⁹⁶). Les philosophes en général s'adressent uniquement à des gens instruits dont ils aiment mieux calmer les passions que les exciter⁹⁷. L'orateur doit certes à la dialectique des philosophes l'agilité et l'abondance dans ses discours, mais la parole philosophique n'est pas « suffisamment équipée pour les causes du forum » (*nec satis tamen instructa ad forenses causas*⁹⁸). En un mot, leur grande erreur, à l'instar de Socrate, est le refus du *decorum*, l'adaptation au contexte, la distinction entre discours privé et discours public.

Le cas du Stoïcien Rutilius Rufus, tel qu'évoqué dans le *De oratore* (I, 229), illustre les limites de la rhétorique philosophique du Portique, mais encore le sort de Socrate auquel le Romain est explicitement comparé. La vertu stoïcienne de Rutilius Rufus, selon Cicéron, est un modèle quasiment parfait d'excellence morale⁹⁹. Cependant Antoine reproche à Rutilius Rufus d'avoir refusé que Crassus plaide sa cause comme celui-ci

⁹³ *Ibid.* 3, 65. Sur la dialectique des stoïciens voir Gourinat, 2000, 35-45. Rappelons la remarque de Pascal : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. Et quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politique*, ils l'ont fait en se jouant. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie ; la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous. » (*Pensées* 472, éd. Le Guern).

⁹⁴ *Brut.* 120.

⁹⁵ Cf. *De or.* I, 80-81.

⁹⁶ *Or.* 62.

⁹⁷ *Loquuntur cum doctis, quorum sedare animos malunt quam incitare, et de rebus placatis ac minime turbulentis docendi causa non capiendi loquuntur, ut in eo ipso, quod delectationem aliquam dicendo aucupentur, plus nonnullis quam necesse sit facere uideantur* (*Or.* 63).

⁹⁸ *Or.* 12.

⁹⁹ *Ibid.* 113-114.

le lui proposait et d'avoir perdu son procès en présentant une défense sans apprêt¹⁰⁰. Il fut injustement condamné à l'exil. Antoine le compare à la figure de Socrate¹⁰¹ :

« Il imita ainsi, ce Romain, ce consulaire, l'antique Socrate, Socrate, le plus sage des hommes, qui, après la vie la plus pure, dans un procès où il y allait de sa tête, se défendit lui-même de telle sorte, qu'il semblait non point un suppliant ou un accusé, mais un précepteur qui donne des leçons : je me trompe, un maître qui donne des ordres à ses juges (*sed magister aut dominus uideretur esse iudicium*) » (trad. Courbaud).

En quoi, du point de vue rhétorique, l'échec de Socrate dans l'*Apologie* est-il comparable au procès du stoïcien Rutilius Rufus ? Il ne s'agit pas ici de la distinction entre dialectique et rhétorique à proprement parler, dans la mesure où Socrate n'a pas lors de son procès pratiqué la dialectique (hormis avec Méléto, 24c-28a), mais a prononcé un discours continu, non sans recourir d'ailleurs aux procédés rhétoriques¹⁰². La cause de l'échec de Rutilius Rufus et de Socrate est au fond de refuser le principe plus général du *decorum*, de l'adaptation au contexte. Tandis qu'il n'a pas fait appel à la dialectique et qu'il a même usé de certains procédés de la rhétorique, il en refuse la principale caractéristique, la flatterie, et par là le *conciliare*¹⁰³. Il leur parle de haut, en affirmant la supériorité de la vie philosophique. En se comportant comme « un maître qui donne des ordres à ses juges », Socrate se montre prêt à subir l'injustice de la condamnation.

Peut-on alors parler d'échec ? Ici, semble-t-il, qui perd gagne. Le courage intransigeant de Socrate lors de son procès contribuera puissamment à sa gloire posthume. De plus, pour Socrate, il ne saurait être question d'échec¹⁰⁴. Comment la démonstration de la supériorité morale pourrait-elle être un échec ? Les avertissements que Calliclès adresse à Socrate concernant les dangers que ce dernier court sans les armes de la rhétorique n'ont aucune valeur pour lui ; ils sont même signe de servilité, preuve d'un attachement excessif à la simple survie¹⁰⁵. La condam-

¹⁰⁰ *De or.* 1, 229-230 : *non modo supplex iudicibus esse noluit, sed ne ornatus quidem, aut liberiori causam dici suam, quam simplex ratio ueritatis ferebat* ; cf. *Brut.* 114-115.

¹⁰¹ *De or.* 1, 231.

¹⁰² Cf. p. ex. le commentaire de Stricker et Sling 1994.

¹⁰³ Cf. *De or.* 2, 178-184.

¹⁰⁴ *Ap.* 30c : « Ni Anytos ni Méléto ne saurait me nuire ».

¹⁰⁵ *Gorg.* 486a-b, 512d.

nation de Socrate pose néanmoins problème pour la philosophie. Cette condamnation révèle l'incapacité de surmonter la résistance du grand nombre à l'auto-examen et à la vie philosophique. Certes, Socrate reste fidèle à lui-même et à la philosophie, à la vertu. Mais cette fidélité reste largement sans fruit pour la cité : la philosophie reste menacée et réservée au petit nombre¹⁰⁶.

En somme, la dialectique d'appropriation et de rejet à l'égard de Platon est complexe, et ses enjeux ultimes souvent difficiles à déterminer avec précision et certitude. Cicéron est platonicien par son adoption de la méthode dialectique dans ses propres dialogues et traités (quoiqu'il privilégie les discours longs antilogiques), et la réinsertion des questions générales, quoiqu'elle passe par l'intermédiaire d'Hermagoras et sans doute de Philon. L'idéal de l'orateur à la fois sage et intègre, que reprendra Quintilien, est également d'inspiration platonicienne, bien que l'apport de l'éthique socratico-platonicienne passe par la réception stoïcienne. En revanche, Cicéron s'oppose à Platon concernant le principe du *decorum* ainsi que le statut de la vie politique par rapport à la vie contemplative¹⁰⁷. Sa réhabilitation romaine de la vie politique comme égale, voire supérieure en dignité à la vie théorique infirme certes délibérément le platonisme politique de la *République*. Mais le principe du *decorum* qu'il défend au nom de la vie politique reconnaît du même coup la différence irréductible entre l'exactitude de la pensée et l'efficacité de la persuasion, qui traverse le *Gorgias*.

¹⁰⁶ Cf. Centrone et Taglia 2010, 132-135. La question se pose par ailleurs : en quel sens et dans quelle mesure Platon a-t-il tiré leçon de l'échec rhétorique de Socrate et de sa condamnation, d'une part en concevant une rhétorique philosophique (dans le *Phèdre*) et d'autre part en pratiquant lui-même cette rhétorique nouvelle dans ses dialogues (notamment dans le préambule des *Lois*), afin de pouvoir surmonter ou du moins réduire ce conflit ?

¹⁰⁷ Arendt 2005, 85-86 souligne le caractère unique de la position de Cicéron : « What matters, in addition to the inherent degradation of this whole realm of life through philosophy, is the radical separation of those matters that men can reach and attain only through living together from those that are perceived and cared about by man in his singularity and solitude. (...) What matters is the unbridgeable abyss that opened and has never been closed (...) between being in solitude and living together. (...) Neither the separation between politics and contemplation, between living together and living in solitude as two distinct modes of life, nor their hierarchical structure, was ever doubted after Plato had established both. Here again the only exception is Cicero, who, out of his tremendous Roman political experience, doubted the validity of the superiority of the *bios theôrêtikos* over the *bios politikos*, the validity of solitude over the *communitas* ».

