

## Rhétorique et philosophie. Platon et les Sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique

Samuel IJsseling

---

### Citer ce document / Cite this document :

IJsseling Samuel. Rhétorique et philosophie. Platon et les Sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 74, n°22, 1976. pp. 193-210;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1976.5884>

[https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1976\\_num\\_74\\_22\\_5884](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1976_num_74_22_5884)

---

Fichier pdf généré le 25/04/2018

## Résumé

Il existe un conflit entre rhétorique et philosophie depuis la naissance de celle-ci. Ce conflit s'est révélé pleinement dans la discussion qui oppose Platon aux Sophistes. La rhétorique est l'art de bien parler et de manière convaincante, art qui donne à l'homme un très grand pouvoir. La philosophie est la recherche d'une vérité assurée. Elle veut briser les rapports des pouvoirs de fait. Puisque la philosophie exprime la vérité, elle ne peut jamais entièrement délaisser la rhétorique et reste liée au jeu des pouvoirs. L'A. traite de la discussion entre Platon et les Sophistes, entre la tradition philosophique et la tradition rhétorique (Isocrate, Cicéron, Quintilien), en insistant sur les rapports mutuels de ces deux traditions. C'est pourquoi une double lecture des textes philosophiques est également nécessaire : une lecture philosophique qui recherche la vérité et une lecture rhétorique qui inspecte le texte en tant que texte, dans sa textualité.

## Abstract

There has existed a conflict between rhetoric and philosophy ever since the birth of the latter. This conflict revealed itself fully in the discussion which brings Plato and the Sophists into opposition. Rhetoric is the art of speaking well in a convincing fashion — an art which gives man great power. Philosophy is the exploration of an assured truth. It seeks to break down the actual powers. Since philosophy expresses the truth, it can never entirely abandon rhetoric and remains tied to the balance of powers. The A. treats of the discussion between Plato and the Sophists, between the philosophical tradition and the rhetorical tradition (Isocrates, Cicero, Quintilian), while stressing the mutual relationships of these two traditions. It is for that reason that a twofold reading of the philosophical texts is also necessary : a philosophical reading which seeks the truth and a rhetorical reading which inspects the text as a text, in its texture.



# Rhétorique et philosophie

Platon et les Sophistes,  
ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique (\*)

Dans l'Antiquité la « rhétorique » (*ρητορικὴ τέχνη*, *ars oratoria*) était comprise selon une double acception ; elle est définie d'une part comme une technique pratique, se réalisant comme un art de bien parler et de bien écrire (*ars bene dicendi*) — et ce mot bien (*bene*) reçoit ici la double connotation d'être beau et séduisant et d'être convaincant ou persuasif (*ars persuadendi*) — et d'autre part elle est comprise comme une discipline théorique qui introduit à un système de règles et de conditions nécessaires pour produire un discours fort, beau, persuasif et bien construit.

Dès l'origine de la philosophie, une relation conflictuelle s'est instaurée entre celle-ci et la rhétorique. En effet, en tant que recherche d'une vérité ultime, la philosophie sera une tentative pour dépasser la rhétorique et dire le *vrai*, mais en tant qu'elle *dit* le vrai, elle sera nécessairement liée au langage, et de là « la rhétorique devient son plus vieil ennemi et son plus vieil allié »<sup>(1)</sup>. Ce conflit ne peut en aucun cas être réduit au problème de la « métaphore dans la philosophie » ou de « la philosophie dans la métaphore »<sup>(2)</sup>, car, si important que puisse être le problème de la métaphore, il n'est qu'un aspect assez restreint d'un champ conflictuel plus vaste<sup>(3)</sup>. Quel est ce champ conflictuel ?

Le conflit entre la philosophie et la rhétorique s'est déclaré dans

(\*) Conférence donnée à Paris le 26 juin 1975 dans le séminaire de recherches phénoménologiques de M. Paul Ricoeur, et à Louvain le 22 octobre 1975 devant la Société philosophique de Louvain. Nous avons développé ces mêmes thèmes plus amplement dans notre livre *Retoriek en Filosofie. Wat gebeurt er wanneer er gesproken wordt ?*, Ambo, Bilthoven, 1975 (cf. le compte rendu dans ce numéro, p. 354).

(1) P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Le Seuil, Paris, 1975, p. 15.

(2) J. DERRIDA, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, dans *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris, 1972, pp. 247-324.

(3) Le problème de la métonymie est d'ailleurs beaucoup plus important que celui de la métaphore.

toute son ampleur au cours des discussions polémiques de Platon contre les Sophistes, qui étaient en premier lieu des orateurs. Ces discussions sont essentielles à la philosophie platonicienne. Ce conflit qui s'est repété à différentes époques, a culminé dans la philosophie moderne dans une opposition dont Kant et Nietzsche représentent les moments les plus extrêmes. Kant écrit dans sa *Critique du jugement* que la rhétorique « en tant qu'art de faire servir les faiblesses humaines à ses intentions propres (si bonnes qu'elles soient dans la pensée de l'orateur ou même en réalité) *n'est digne d'aucune estime* »<sup>(4)</sup>. Nietzsche par contre, qui a débuté comme professeur à Bâle en donnant des cours sur la rhétorique classique, attribue à cette même rhétorique une extrême valeur. Mais il fait remarquer aussitôt que la philosophie tant estimée par Kant reste dominée par une rhétorique *latente*. Imprégnée d'une volonté de puissance la philosophie fera usage — inconsciemment — de toutes sortes de moyens rhétoriques pour que cette volonté de puissance se fasse valoir<sup>(5)</sup>.

Ce conflit entre philosophie et rhétorique est d'une actualité certaine. De nos jours on peut observer une réhabilitation de la rhétorique et de la sophistique. Il nous paraît possible de comprendre bon nombre de discussions entre les philosophes traditionnels d'une part et les psychanalystes, les marxistes, les philosophes du langage, les linguistes et les textualistes d'autre part, à partir de ce conflit.

Du côté de la philosophie on reproche à la rhétorique de n'être qu'une entreprise peu sérieuse et même malhonnête. Par des mots vides, par toutes sortes de ruses et d'artifices elle induit l'homme à des jugements précipités qu'il n'aurait pas porté s'il n'était influencé par ces procédés trompeurs. La rhétorique sous-estime la rationalité et les pouvoirs d'une pensée autonome. En surestimant le pouvoir des mots elle s'installe seulement dans l'extériorité. Elle ne se pré-occupe pas de la vérité mais seulement d'un semblant de vérité, le vraisemblable, et de la jouissance. Elle est amoral, violente, ce n'est qu'une tentative pour installer et conserver le pouvoir. L'exaltation du pouvoir des mots mène facilement, selon les philosophes, à l'exaltation du pouvoir tout court. Le discours rhétorique ne mène pas à une

(4) I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 1959, § 53. Les italiques sont de Kant.

(5) S. IJSELING, *Nietzsche en de rhetorica*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 35, 1973, pp. 766-799.

véritable connaissance, il n'est qu'un endoctrinement bas et ne mène pas l'homme à son être vrai; il n'est pas utile pour l'éducation, et encore moins pour les sciences. Enfin, pour citer E. Levinas : « La nature spécifique de la rhétorique consiste à corrompre la liberté et c'est pour cela qu'elle est violence par excellence, c'est-à-dire injustice »<sup>(6)</sup>.

D'autre part la rhétorique reproche à la philosophie de ne pas se soucier du langage. Les philosophes ont un style abominable. Ils négligent l'aspect esthétique de leur philosophie et ainsi toute possibilité de jouissance de la lecture et de l'écriture. Ils sous-estiment le champ et la fonction du langage, ainsi que le pouvoir du mot dans l'existence humaine. Ils séparent la vérité du dire, par quoi la vérité se situe dans l'intériorité pure. La philosophie méconnaît que le langage est la condition de possibilité transcendante de tout texte philosophique ou du discours scientifique. En sous-estimant le pouvoir des mots le philosophe perd tout rapport avec la pratique politique et se retire ainsi dans un monde idéal au détriment de la réalité effective. Il méconnaît que l'éducation et l'enseignement consistent principalement à enseigner le langage et le système des récits et des énoncés, où la condition humaine est traduite, et enseigner comment participer au discours. Les philosophes méconnaissent la rhétorique subtile et latente qui est propre à tout discours, même au discours philosophique, et ils ne se rendent pas compte que les positions du pouvoir forment le contexte de tout texte. La rhétorique qui n'est absente d'aucun discours ne peut être vraiment dépassée.

Ce conflit entre la philosophie et la rhétorique se joue dans un domaine extrêmement vaste. La vérité et les sciences, l'être de l'homme, l'être de l'étant et surtout le champ et la fonction du langage dans la condition humaine et le statut du pouvoir forment l'enjeu de ce conflit. Et c'est justement dans la discussion de Platon avec les Sophistes, ou dans les rapports entre la tradition rhétorique et la tradition métaphysique dans l'Antiquité, que l'on peut repérer bon nombre d'éléments qui nous permettent d'articuler le champ conflictuel de la philosophie et de la rhétorique. Nous parlerons d'abord de Platon et ensuite des Sophistes. Dans un deuxième mouvement, nous retournerons aux réponses de Platon aux questions soulevées par les Sophistes

<sup>(6)</sup> E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag, 1971, p. 42.

et nous nous arrêterons un bref instant aux conséquences métaphysiques qui y sont impliquées. Enfin nous traiterons des difficultés du système platonicien, telles qu'elles ont été formulées entre autres par Cicéron et Quintilien.

Platon se moque de la rhétorique ; il est assez polémique dans tous ses dialogues contre les Sophistes qui sont des orateurs. Son attitude à l'égard de la rhétorique est extrêmement hostile, ce qui apparaît de la manière la plus manifeste dans le *Gorgias* et peut-être d'une façon plus nuancée dans le *Phèdre*.

Le dialogue *Gorgias* porte le sous-titre « *sur* la rhétorique ». Vu son caractère polémique on aurait pu lui donner le sous-titre « *contre* la rhétorique ». Dans la première partie du dialogue Socrate et Gorgias essaient de définir la rhétorique. La rhétorique y est définie comme l'art de tenir un discours, qui influencerait ou introduirait des opinions chez les hommes. La rhétorique est l'*art de persuader*. Socrate fait remarquer qu'un discours ou une parole persuasive ne nous apportent point de connaissance vraie ou de science véritable (épistèmè), mais imposent seulement des convictions ou des opinions (doxa). Par contre Gorgias attire l'attention sur le *pouvoir* assez surprenant et universel du discours. En effet, par un mot bien choisi, par un discours beau et fort on peut espérer que les hommes penseront comme il est souhaitable qu'ils pensent et on peut les pousser et les engager à adopter un comportement juste et plein de sens. Il faut simplement faire un usage juste et justifiable de la rhétorique. Socrate répond qu'il faut d'abord posséder une connaissance véritable de la justice, et cette connaissance ne peut pas être acquise en s'en tenant à la rhétorique. Et il ajoute que, précisément pour cette raison, la rhétorique ne pourra jamais prétendre au statut d'une vraie science. Elle ne repose pas sur une connaissance pure et n'a pas de relation avec la réalité vraie. La rhétorique n'est qu'une flatterie, un faire semblant et une vraie-semblance. En somme elle n'a rien de sérieux. On peut la comparer à l'art culinaire qui nous procure sans aucun doute une certaine satisfaction, mais qui ne sert pas vraiment la santé, ou au maquillage qui rend l'homme peut-être plus séduisant, mais qui n'apporte pas une beauté réelle au corps humain, comme le fait la gymnastique (*Gorgias*, 465-466).

Polos, un des personnages du dialogue, insiste cependant sur le pouvoir réel de l'orateur, surtout dans le domaine de la politique.

L'orateur domine par ses paroles la vie de la « polis », de l'État et de la société. Socrate répond qu'en politique il s'agit d'abord de la justice et du bien, et qu'ils ne peuvent jamais être réalisés par la force ou la violence des mots. La force et la violence sont le contraire de ce qui est bien et juste. Calliclès, enfin, avance que la politique est avant tout *un jeu de positions de pouvoirs* et que dans ce jeu, la rhétorique est indispensable et justifiée. L'exaltation du pouvoir des mots et l'exaltation du pouvoir tout court sont intimement liées. Socrate ne souhaite pas participer à ce jeu de pouvoirs. Il préfère la vie d'un philosophe. Et cette vie est une vie de liberté, de vérité et de justice. L'État et la politique devraient essayer de réaliser une telle vie pour chacun.

Platon est plus nuancé dans le *Phèdre*. Le dialogue commence ainsi : le jeune Phèdre possède un discours d'un certain Lysias, lequel fréquentait le milieu de Gorgias. Il fut le premier à écrire un discours pour que ses étudiants pussent l'apprendre par cœur. Le discours que Phèdre possédait et connaissait par cœur traitait de l'amour, et il veut en parler avec Socrate. Si au début du dialogue ils échangent leurs points de vue sur le contenu et la thématique même du discours, le dialogue s'orientera assez vite vers un problème déterminé : comment tenir et écrire un discours. Et dès lors c'est la forme ou la rhétorique en tant que technique qui devient le thème principal du dialogue. On fait une distinction entre la mauvaise et la bonne rhétorique. La mauvaise est celle qui est enseignée dans les écoles d'orateurs, comme celle de Lysias. Cette rhétorique n'a affaire qu'au vraisemblable (doxa), à la persuasion ou à l'autorité et au pouvoir, et même à l'illusion. La bonne rhétorique est celle qui est basée sur la philosophie et la rationalité. Seulement celle-ci a un rapport avec la vérité et avec la connaissance. C'est une rhétorique philosophique et dialectique. C'est l'art d'atteindre la vérité dans le dialogue.

Un langage figuré, des exemples instructifs à suivre, l'invocation de témoins ou d'arguments d'autorité, l'appel à la tradition et enfin la narration des mythes et des récits, c'est-à-dire un discours rhétorique, voilà qui peut avoir un certain sens quand on veut instruire le peuple ordinaire dans un espace de temps limité. Néanmoins ce discours ne procure nullement un savoir vrai. À vrai dire on n'en apprend rien, il y s'agit seulement de croyances et de convictions, on y essaie de convaincre et de faire changer d'avis. Ce discours-monologue, comme méthode didactique, se révélera finalement infructueux et même

dangereux, parce qu'on ne possède aucun critère pour fixer la vérité des convictions. On pourrait seulement faire usage de cette forme de rhétorique si le maître ou l'orateur possédaient préalablement une connaissance réelle et une science véritable. Et cela c'est le privilège d'un philosophe seulement. Et celui-ci ne parvient à cette connaissance que par l'intermédiaire d'un dialogue ou de la dialectique. Cette dialectique est l'unique forme d'une rhétorique philosophique.

A la fin du *Phèdre*, Socrate prononce un jugement sur ce Lysias, l'auteur du discours que Phèdre connaissait par cœur, et sur Isocrate, disciple de Lysias, qui dirigeait une école connue d'orateurs non loin de l'académie de Platon. Lysias est selon Socrate le contraire d'un philosophe. Il ne possède rien de plus sérieux que ce qu'il a composé ou écrit, passant des heures à le retourner sens dessus dessous, à coller des mots les uns aux autres, ou à en retrancher. — Nous pourrions lire ici une première anticipation, fût-elle négative, de ce que J. Kristeva appellera intertextualité (7) —. Lysias, selon Platon, n'est alors rien de plus qu'un poète ou un écrivain. Et ces deux mots — poète et écrivain — ont pour Platon un sens péjoratif. Le jugement sur Isocrate est plus nuancé. Socrate en dit, soit ironiquement, soit sérieusement : « Il est encore jeune et excelle dans le genre littéraire. Il est en outre tellement pourvu d'un désir naturel pour la sagesse qu'il pourrait bien devenir un philosophe » (*Phèdre*, 279b). Le jugement de Platon sur la rhétorique est apparemment négatif et son attitude est hostile : un combat passionné contre la rhétorique. Cette passion, selon W. Jaeger, est à première vue difficile à comprendre (8). Peut-être ce combat passionné est-il un combat pour la vérité et pour la justice, mais Nietzsche y voit un symptôme de la volonté de puissance latente de Platon et de sa jalousie du pouvoir et de l'estime dont jouissaient les orateurs dans l'antiquité (9). La passion pour la vérité (*Pathos der Wahrheit*) est suspecte pour Nietzsche (10). Nous y reviendrons.

Pour le moment il est important de considérer la place et le rôle que la rhétorique et les orateurs sophistes reçoivent dans la société

(7) J. KRISTEVA, *Σημειωτική. Recherches pour une semanalyse*, Le Seuil, Paris, 1969, p. 146.

(8) W. JAEGER, *Paideia*, W. de Gruyter, Berlin, 1947, Bd. III, p. 107.

(9) Fr. NIETZSCHE, *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, dans *Werke in drei Bänden*, hrsg. K. Schlechta, Bd. III, p. 337.

(10) Fr. NIETZSCHE, *Das Pathos der Wahrheit*, dans *Gesammelte Werke* (Mus. Ausg.), Bd. IV, pp. 139-148.

grecque. Pour les Grecs la « *rhetoriké téchné* » était un art authentique, l'art des arts. Un art sublime qui ne trouvait pas d'équivalent dans les autres domaines de la culture hellénique. Cet art a prospéré aussi bien au niveau pratique que dans la réflexion théorique. Cette floraison est certainement liée à la nature même de la langue grecque, et au fait que les Grecs aimaient parler beaucoup et avec beaucoup de nuances et selon des articulations claires et distinctes. Les Grecs étaient fiers de leur langue et d'en acquérir la maîtrise. Et c'est par cette langue et cette maîtrise que les Grecs se distinguaient des barbares, ces peuples qui savaient seulement bredouiller. Apprendre à bien parler et savoir s'exprimer d'une façon distincte et intelligente tenait une place importante dans la « *paideia* », l'enseignement et la culture. Ce n'était pas une matière parmi d'autres mais de loin la plus importante et jusqu'à un certain point la seule qu'on devait apprendre à l'école chez les maîtres orateurs. Car on devait apprendre à parler sur tout ce qui pouvait être dit ou connu, y compris sur les problèmes philosophiques. La carrière d'orateur était la plus haute et la plus estimée. Et presque toutes les grandes personnalités dont nous avons retenu jusqu'aujourd'hui le nom, avaient reçu une formation d'orateur.

Était orateur celui qui pouvait tenir un discours avec succès. C'était un homme de pouvoir, qui faisait partie de l'élite aristocratique. Quand on veut réfléchir à ce que représentait le pouvoir dans la Grèce antique, il faut se rendre compte que la distinction entre ceux qui savaient parler (les puissants) et ceux qui ne le savaient pas (les impuissants) était très grande. Homère écrit dans l'*Odyssée* : « Quelqu'un peut avoir une constitution faible, mais la divinité le dote parfois d'une langue belle et puissante. On le voit parler avec allégresse. Il y a de l'assurance quand il parle et en parlant il gagne ses interlocuteurs à sa cause. Il brille lors de l'assemblée et quand il se promène en ville, on l'admiré comme un dieu »<sup>(11)</sup>. Et Diodore de Sicile dit quelque part : « On aurait du mal à nommer une qualité plus haute que le discours. Car c'est lui qui met les Grecs au-dessus des autres peuples et les gens cultivés au-dessus des incultes; c'est en outre grâce à lui seul qu'un individu peut se rendre maître d'une multitude; et il faut dire absolument, que toute chose n'apparaît que telle que la puissance de l'orateur la présente »<sup>(12)</sup>.

(11) HOMÈRE, *Odyssée*, VIII, 167.

(12) DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, I, 2.

C'est surtout dans le domaine de la politique et de la jurisprudence que le pouvoir du discours et des porte-parole s'est manifesté le plus clairement. Cependant il y a plus. A l'origine, les porte-parole par excellence étaient les poètes et les chanteurs. C'étaient eux qui, par leurs hymnes, maintenaient la foi dans les dieux et les héros. C'étaient eux qui, par leurs mots et expressions, componaient le cadre des valeurs, du sens et du non-sens, du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, qui faisaient circuler le savoir et le rendaient possible. C'étaient eux qui actualisaient tout le savoir humain du passé et qui explicitaient ce qui se passe dans le cœur des hommes. Participer réellement à la « *paideia* » signifiait participer au discours des porte-parole officiels, c'est-à-dire être à la hauteur de ce que les poètes et les chanteurs ont dit. C'était la tâche des poètes de chanter un hymne aux dieux, aux hommes, aux choses, et aux événements. Cet hymne les arrachait à l'oubli. C'était la tâche du poète de nommer ou de donner un nom, de louer ou de chanter la gloire de tout ce qui existe. Cette louange n'était pas sans effets. Grâce à elle les événements pouvaient devenir importants et déterminants, et l'ordre cosmique et social pouvait être assuré. Grâce à elle les dieux pouvaient apparaître (*phainomai*), les choses briller (*doxa*) et les hommes être sauvés de l'anonymat, du néant et de la mort et acquérir célébrité ou mauvaise réputation. Pour les anciens Grecs, le nom, la renommée, qu'elle fût bonne ou mauvaise, n'était point futile. La gloire était la façon d'être la plus haute, et le nom ouvrait le lieu restreint dans lequel l'homme pouvait et devaitachever son destin. Aussi le bruit qui court était-il, parmi les dieux, le plus insaisissable et le plus redouté. L'être dans le sens de l'apparaître (*phainomai, doxa*), et la vérité dans le sens du dévoilement d'une part et la poésie (*poiesis*) et le discours (*logos*) d'autre part, étaient inséparablement liés l'un à l'autre. C'est Heidegger qui l'a répété avec insistance.

C'est sur ce fond que les Sophistes doivent être compris. Ils ont repris sous différents aspects le rôle du poète, mais en même temps quelque chose de neuf advient avec eux. Les Sophistes étaient pleinement conscients de ce pouvoir du discours. Gorgias écrit dans son éloge d'Hélène : « Le *logos* (et ce mot signifie en premier lieu quelque chose comme discours) est le grand maître (*δυνάστης*). Le discours accomplit à l'aide de moyens les plus infirmes des travaux plus merveilleux et divins. Il peut notamment dissiper la peur ou l'angoisse, le chagrin et le dégoût, il peut engendrer de la joie et du bonheur

et susciter de la pitié»<sup>(13)</sup>. La toute-puissance du discours est un lieu commun des Sophistes. Les Sophistes étaient persuadés que les choses et les hommes, les situations et les événements nous paraissent tels qu'ils sont présentés par les porte-parole officiels. Selon eux les êtres sont dévoilés tels que les discours des orateurs les font apparaître.

Les Sophistes prenaient comme point de départ le fait que l'homme vit dans un monde d'opinions et de convictions. Ces convictions sont aussi bien les choses qui paraissent objectivement ( $\deltaόξα$ ) que les opinions subjectives ( $\piότης$ ). Les choses n'apparaissent que grâce aux mots et les opinions sont l'effet de la persuasion ( $\piειθώ$ ). Mais — et ceci est le grand renouveau — ils savaient aussi que le système des opinions et des convictions est en principe transformable. Pour changer et influencer les convictions et les opinions une certaine praxis est nécessaire : la praxis du discours persuasif. Afin que cette praxis puisse exercer de l'influence, une maîtrise de la parole est requise. Seul un discours beau et fort peut avoir un effet dans la réalité. Quand on a une maîtrise du langage, on est un maître de la vérité ; bref, on est un homme de pouvoir. C'est pourquoi les Sophistes s'appliquent à l'enseignement de la rhétorique, de l'art de parler vraisemblablement de toutes choses.

Revenons maintenant à Platon. Si les Sophistes et les orateurs étaient conscients du pouvoir des mots, Platon, lui, se rend compte de l'ambiguïté fondamentale du mot. Un mot peut conduire, réduire et induire en erreur. Même si un discours fort peut instaurer un système d'opinions plus ou moins stables et inaugurer un point de vue commun ou un consensus de facto, il n'y a cependant aucun critère qui permette de juger de la vérité des convictions et de découvrir si le consensus de facto peut être fondé sur un consensus de jure.

De plus Platon se permet de comparer la parole du poète et de l'orateur aux chants des Sirènes : il s'agit de sons magiques. Par la métrique, le style et la diction le mot du poète et de l'orateur a une force séduisante et dangereuse. Il n'y a que la ruse d'un Ulysse qui sache y échapper. La rhétorique est, comme l'a dit le Platonicien Plutarque, une  $\tauέχνη\ \deltaλυπίας$ , c'est-à-dire une technique pour effacer et faire oublier le malheur, le mal, la misère et l'injustice<sup>(14)</sup>. Les poètes et la littérature, selon cette tradition, s'efforçaient de

(13) GORGIAS, *Éloge d'Hélène*, § 8.

(14) PLUTARQUE, *Vita X Orat.*, 3.

construire un monde imaginaire et illusoire où l'homme se sent sûr. La parole de l'orateur engendre l'oubli et le sommeil; c'est le doux abaissement des paupières, le sommeil amollissant, le sommeil que versent les chants et le vin. Elle calme les douleurs, la colère, elle dissout tous les maux, même l'injustice (15).

Enfin Platon est conscient du caractère amoral et du pouvoir tyrannique des orateurs. Il reconnaît le pouvoir réel du discours fort et sait que le discours répandu est vraiment déterminant pour notre regard et notre pensée ordinaire. En même temps ce discours est toujours le discours de la classe dominante. Normalement celui qui sait tenir un bon discours possède en effet un grand pouvoir, et le mot dans cette position de pouvoir est d'une grande autorité. Mais ce sont justement ces relations de pouvoir que Platon veut briser.

À cause de cette ambiguïté fondamentale du discours, à cause de ce caractère séduisant et déguisant de la parole, Platon, dans sa tentative pour briser les relations de pouvoir et le pouvoir des porte-parole officiels, s'écarte du monologue de l'orateur et se tourne vers le dialogue. Le poète et l'orateur doivent être repoussés de l'État idéal et utopique. Le monologue se caractérise essentiellement par une inégalité et une relation asymétrique. Le dialogue par contre se caractérise par une égalité et une relation symétrique. Le monologue appartient au domaine de l'autorité et du pouvoir, le dialogue au domaine de la liberté et de la rationalité. Mais le dialogue n'est pas entièrement libre. Dans le dialogue les interlocuteurs sont obligés d'écouter une parole intérieure, le seul instant qui lie et commande le dialogue. On se soumet à un logos intérieur qui se conçoit comme rationalité. La vérité devient une affaire de l'intériorité. La raison devient une raison absolue, universelle et éternelle. Chez Platon l'opposition qu'établissaient les Sophistes entre un discours fort et un discours faible est remplacée par l'opposition du discours vrai et du discours faux. Pour maintenir cette opposition et pour trouver un critère de la vérité de la parole, Platon sépare la *doxa* et l'*épistème*, le *mundus sensibilis* du *mundus intelligibilis*. La *doxa* est ce qui a été instauré par l'orateur, et l'*épistème* est ce qui est acquis dans le dialogue. Le discours fort se joue dans le monde des sens, de l'apparence, de l'apparaître et du physique. Le dialogue philosophique se

(15) M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris, 1967, pp. 68-80.

réalise dans le monde idéal de l'intelligible et l'être vrai du monde métaphysique. Toutes ces oppositions ont été constitutives pour la philosophie. Par là la vérité a été séparée de la parole, et la philosophie a été conduite à affirmer une réalité détachée du discours sur cette réalité, réalité qui devient donc une réalité absolue.

Alors que Platon rejette la rhétorique, la philosophie après lui la néglige. Il y a des exceptions ; ainsi Aristote, mais c'est un cas spécial. Cette négligence se ressent dans la négation de la textualité de la philosophie, dans la méconnaissance des formes subtiles de la rhétorique, qui sont propres au discours philosophique, et dans l'oubli des formes latentes du pouvoir qui sont au travail dans ces discours. En simplifiant, on peut dire qu'il faut attendre Nietzsche, Freud et Marx pour attirer l'attention sur cette problématique : Nietzsche pour la textualité comme condition de possibilité transcendante de la philosophie, Freud pour la rhétorique de l'inconscient, et Marx pour l'idéologie ou les positions du pouvoir qui sont au travail dans le discours philosophique.

Platon a brisé le pouvoir de la rhétorique, au moins dans le domaine de la philosophie et de la science, domaine qui est justement ouvert par Platon. À partir de Platon la philosophie et les sciences considèrent tout ce qui sent la rhétorique d'un œil méfiant et critique. Tout ce qu'affirment les orateurs, les poètes, les prédictateurs et les autorités reste dans l'ordre du vraisemblable. Il ne s'y agit que de *doxa*, de tradition, de préjugés, d'idéologie, et cela ne tient certainement pas devant le doute ou la critique philosophique.

Par contre, à l'extérieur du domaine de la philosophie, le pouvoir de la rhétorique n'est pas du tout brisé. H. I. Marrou écrit : « Sur le plan historique Platon a été vaincu, il n'a pas réussi à imposer à la postérité son idéal pédagogique ; c'est Isocrate qui, en gros, l'a emporté et qui est devenu l'éducateur de la Grèce, puis de tout le monde antique. La rhétorique est restée l'objet spécifique du haut enseignement grec, de la haute culture »<sup>(16)</sup>. Dans l'école d'Isocrate on apprenait en premier lieu le bien dire, le bien penser et le bien vivre. On y apprenait une parole belle, intelligente et persuasive, une parole qui savait parler sur tout ce qui pouvait être dit, y compris les problèmes philosophiques. Mais la philosophie est subordonnée à la rhétorique. Isocrate prend clairement ses distances à l'égard des

(16) H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Le Seuil, Paris, 1948, p. 269.

Sophistes et surtout de Platon. Il affirme le pouvoir du logos intérieur et matériel, et le pouvoir de l'orateur lui-même. Le logos a l'hégémonie (*ἡγεμονία*) sur tout ce que nous faisons et pensons. Le logos (le discours) est capable d'instaurer un système de communication et de différenciation, et c'est ce système qui est appelé culture. Sans le logos il n'y aurait pas de différence entre les hommes et les bêtes et entre les hommes eux-mêmes : pas de différence entre le savant et l'ignorant, l'intelligent et l'inintelligent, le puissant et l'impuissant, l'homme juste et injuste, le bon et le mauvais. Sans le logos il n'y aurait pas de relations humaines, pas d'amitié ou d'hostilité, pas de ville ou d'État, pas de politique, de droit et de jurisprudence, pas de lois, pas de législation, pas de jugement ou de condamnation, pas d'enseignement, pas de sciences, pas de littérature et pas de philosophie<sup>(17)</sup>. L'école d'Isocrate a produit beaucoup d'hommes qui joueront un rôle important dans la vie politique, sociale, littéraire et culturelle. Ils ont continué la tradition rhétorique et l'ont transférée à Rome.

Dans cette tradition rhétorique plusieurs critiques ont été formulées contre la philosophie platonicienne. Nous ne relèverons que les objections de Cicéron et de Quintilien, qui ont été d'une importance certaine pour les discussions actuelles.

Le commentaire de Cicéron sur la polémique de Platon contre la rhétorique est le suivant : « Quand on parcourt l'histoire de l'antiquité grecque, on remarque tout de suite qu'il y a un bon nombre d'hommes qui jouaient un rôle important dans la politique en vertu de leur technique rhétorique. Quelques-uns d'entre eux enseignaient cette technique. D'autres, doués comme ils l'étaient, possédaient une grande connaissance et se retiraient de la scène publique en méprisant la politique et la vie sociale. Le plus grand était Socrate qui, selon les témoignages de son temps, excellait et brillait par son intelligence tranchante, sa clarté et sa limpidité, ses nuances, son érudition et aussi par son éloquence (*eloquentia*)... Il faisait une distinction entre *lingua* (le mot extérieur et matériel de l'orateur) et le *cor* (le mot intérieur du cœur). Cette distinction (*discidium*) est tout à fait absurde, inutile et inadmissible comme si les uns nous apprenaient à savoir et les autres à parler (*absurdum sane et inutile et reprendendum ut alii nos sapere, alii dicere docerent*) »<sup>(18)</sup>.

(17) ISOCRATE, *Nikokles*, § 5-9.

(18) CICÉRON, *De oratore*, III, 16, 59-61.

Pour diverses raisons ce commentaire est d'une extrême importance. Il l'est d'abord pour la séparation de la philosophie et de la politique que Cicéron déplore et reproche à Platon. Quand la philosophie se détache de la rhétorique et refuse de jouer le jeu des pouvoirs, elle perd toute signification pour la vie quotidienne et sociale. Elle devient infructueuse et, par là, fausse. Ce commentaire s'en prend aussi à la séparation platonicienne entre *lingua* et *cor*, entre la parole extérieure, matérielle et sensorielle et la parole intérieure, intelligible et idéelle, séparation que rejette Cicéron (non seulement Cicéron mais beaucoup d'autres après lui, et surtout la pensée contemporaine). Cette séparation est pour Cicéron absurde et rejetable pour la raison suivante : il y a une unité indissoluble entre *res* et *verba*, comme il l'affirme souvent<sup>(19)</sup>. Cicéron juge que la philosophie est d'une extrême importance et essaie de la concilier avec la rhétorique. Mais en même temps il méprise les spéculations métaphysiques. Ceci n'est pas une conséquence d'une soi-disant superficialité de Cicéron, mais une conséquence de l'unité de *res* et de *verbum*, qui forme la base de toute sa pensée.

A propos du *Gorgias* de Platon, Cicéron écrit ceci : « Ce qui m'étonne le plus chez Platon, c'est que, même s'il se moque de la rhétorique, il donne la preuve qu'il est un grand orateur (orator summus) »<sup>(20)</sup>. En effet, par la puissance de ses mots, par la rigueur de ses formulations et par une rhétorique spécifique, Platon réussit à imposer aux autres ses idées sur la philosophie et sur la relation entre la philosophie et la rhétorique. Cette réflexion de Cicéron reflète l'idée que même le texte philosophique le plus pur est dominé par une rhétorique latente et subtile. C'est ce qui sera radicalisé par Nietzsche. Nietzsche qui était un grand admirateur de Cicéron affirmera que la métaphysique platonicienne est fondée sur un mot-pouvoir, sur un mot d'ordre, et qu'elle est traversée d'une volonté de puissance latente, d'une rhétorique subtile et cachée.

Chez Quintilien le conflit entre la philosophie et la rhétorique atteint son point culminant. Il écrit dans son *Institutio oratoria* : « Omnis autem oratio constat aut ex iis quae significantur aut ex iis quae significant, id est rebus et verbis ». Au lieu d'*oratio* il emploie

<sup>(19)</sup> A. MICHEL, *Rhétorique et philosophique chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, P.U.F., Paris, 1960.

<sup>(20)</sup> CICÉRON, *De oratore*, I, 11, 47.

<sup>(21)</sup> QUINTILIEN, *Institutio oratoria*, III, 5, 1.

parfois le terme *opus*, c'est-à-dire « œuvre » ou « texte ». Chaque texte ou *opus*, même un texte philosophique, se compose de *res* et de *verba*. Parce que la philosophie consiste essentiellement en textes et en discours et qu'elle ne peut pas exister en dehors de ces textes, la philosophie sera soumise non seulement aux lois grammaticales et dialectiques (logiques), mais aussi et surtout aux lois de la rhétorique, lois concernant la formulation de la philosophie. La philosophie ne peut se passer de la rhétorique parce que la philosophie est un texte et que tout texte est nécessairement construit d'éléments informatifs et persuasifs. Finalement la philosophie est subordonnée à la rhétorique.

Plutôt amer et sarcastique à l'égard de la philosophie, Quintilien n'essayera pas comme Cicéron de réconcilier la philosophie et la rhétorique. Il écrit que quelqu'un ne peut se vanter d'être orateur sans être aussi philosophe, mais un philosophe romain, c'est-à-dire : non pas quelqu'un qui se borne aux discussions ésotériques et secrètes entre initiés, mais quelqu'un qui est vraiment engagé dans la vie publique de l'État<sup>(22)</sup>. Selon Quintilien, chez grand nombre de philosophes ce n'est pas le cas. Ils pensent ne pas avoir besoin d'une éducation rhétorique. Mais ils sont plutôt arrogants, parce que la philosophie qui se respecte doit savoir s'exprimer bien et clairement. Et savoir s'exprimer est ce qu'on apprend chez un orateur. Quintilien écrit : « Certains philosophes méprisent les lois rhétoriques, et détestent les sentiments humains. Ils sont paresseux et prétentieux »<sup>(23)</sup>. Et il continue : « Beaucoup ont séjourné un bref instant dans une école philosophique et estiment savoir tout. Ils regardent avec mépris les autres, laissent pousser leur barbe, et ne se soignent pas. Ils mènent une vie assez décadente et ne sont pas adaptés à la vie sociale »<sup>(24)</sup>. Ainsi on peut encore citer beaucoup d'autres textes. Quintilien résume sa tirade contre les philosophes : « *Philosophia simulari potest, eloquentia non potest* »<sup>(25)</sup>. En tant qu'affaire d'intériorité, la philosophie peut facilement être simulée. L'éloquence, affaire de l'extériorité, ne peut l'être. L'auteur de l'*Institutio oratoria* est conscient de l'extrême violence de son attaque contre la philosophie. Il accepterait tout de même d'écouter la défense mais il fait immédiatement remarquer que « si les philosophes voulaient éventuellement défendre la signification de

(22) *Ibid.*, XII, 2, 6-9.

(23) *Ibid.*, XI, 1, 33.

(24) *Ibid.*, XII, 3, 12.

(25) *Ibid.*, XII, 3, 12.

leur philosophie, ils ne le pourront qu'à condition d'utiliser les armes de la rhétorique et non celles de la philosophie (*uti rhetorum armis non suis*) » (26).

Évidemment, chez Quintilien, interviennent d'autres options que celles qui sont strictement philosophiques, options concernant l'essence de l'homme, le logos, la raison, la vérité, la fonction et le champ du langage dans l'existence humaine, ainsi que la signification de la paideia, de la culture et de l'enseignement. Quant à ce dernier point, Quintilien est un représentant de l'ordre établi. C'est un enseignant renommé dans une école reconnue, un lettré d'une grande érudition. Un homme de culture qui tient en haute estime cette culture. Tous ceux qui dédaignent et contestent cette culture sont jugés par Quintilien, hypocrites, bizarres, étrangers au monde et peu pratiques. Il ne veut rien savoir des soi-disant contestataires ou de ceux qui critiquent la société. Pour lui la paideia est une affaire d'adaptation ou de formation d'une élite. Tous ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas s'adapter, tous ceux qui ne sont pas éduqués restent des marginaux et n'apportent rien de concret à une vraie humanité. Quintilien prend position pour le pouvoir.

Concluons et résumons : la rhétorique affirme la réciprocité de *res* et *verbum*. Elle prend au sérieux le fait que la philosophie consiste en un système de textes. Essentiel pour la philosophie est sa textualité. La philosophie, par contre, incline à séparer *res* et *verbum*. La textualité de la philosophie n'a point d'importance.

Derrière cette opposition se cachent d'autres opinions opposées sur la vérité, l'être et le langage. La tradition rhétorique a toujours affirmé que la vérité et l'être sont instaurés, institués et ordonnés par une praxis et notamment par la praxis du bien dire. On pourrait dire que cette conception de la vérité et de l'être est empruntée à la politique. Dans la politique la réalité s'inaugure et s'institue par une pratique. Il n'y a d'autre critère pour la vérité de cette pratique que sa fécondité effective. Le politicien est en premier lieu un législateur et un commandant. Il essaye de trouver pour ses lois et ses ordres une formulation qui les fasse accepter. C'est un stratège qui prend part au jeu du pouvoir. Dans la tradition rhétorique, quiconque parle ou écrit, quand il a vraiment quelque chose à dire et quand il est capable de le dire bien, est quelqu'un qui crée et ordonne un monde.

(26) *Ibid.*, XII, 2, 5.

Et il parle et écrit de telle façon que ce monde devient acceptable. Tous ceux qui parlent et écrivent, y compris les philosophes, sont des stratégies qui prennent part au jeu des mots et au jeu du pouvoir des mots. Dans la tradition rhétorique on fait usage du modèle politique de la vérité. Dans la tradition philosophique on s'inspire plutôt d'un modèle juridique. Le philosophe est un juge qui se base sur des faits en prenant en considération les lois écrites et non-écrites (c'est-à-dire la rationalité), et qui juge sur le vrai et le faux, la justice et l'injustice. Mais parce que la cour de justice est avec l'église et le parlement, le lieu par excellence où domine la rhétorique, il faut se méfier.

L'opposition que nous mentionnons ici impose une double lecture de tout texte philosophique : d'une part, une lecture philosophique qui s'informe de la vérité d'un discours philosophique, de la justification des énoncés et de la cohérence des idées; d'autre part, une lecture rhétorique qui questionne le texte dans sa textualité, ou le discours comme discours dans sa production. Cette lecture rhétorique pose certaines questions qui ne sont peut-être pas philosophiques mais qui sont d'une importance extrême pour la philosophie. Font partie de ces questions : qu'est-ce qu'un discours, un texte, une œuvre ? Qu'est-ce qu'un auteur ? Ou qui parle, qui écrit ? Quelle est la structure apparente du discours structuré et quelle est la structure sous-jacente et structurante du discours : une structure sous-jacente qui n'est pas la pensée philosophique mais qui l'ordonne et lui donne une possibilité d'être ? À quel point la structure apparente et sous-jacente et aussi le style sont-ils déterminants pour le dit et le non-dit ? Qu'est-ce qui peut se dire et qu'est-ce qui est exclu ? Exclu par qui ou par quoi ? Quels sont les thèmes centraux du texte ou du discours ? Quels sont les thèmes déterminants et quels sont ceux qui sont déterminés ? Comment se déplacent-ils ? Et quels sont les mécanismes qui dominent ces déplacements ? Est-ce que l'auditeur ou lecteur, réel ou imaginaire, est déterminant pour un texte ou un discours, dans son contenu, sa structure et son style ? Quel est le rôle de la censure ? À quel point y a-t-il des formes de pouvoir, intérieures et extérieures, au travail dans un texte ? Qu'est-ce que la force spécifique, convaincante et persuasive, d'un texte philosophique, et que peut effectuer ce texte ? Bref : que se passe-t-il quand on écrit ou parle ? Cette double lecture laisse apparaître de nouveaux sentiers pour une vraie problématique originelle et originaire.

Il subsiste encore un problème : celui du *pouvoir*. Peut-être l'exaltation du pouvoir des mots, comme on l'a trouvée dans la tradition rhétorique, s'étend-elle trop facilement vers l'exaltation du mot de « pouvoir ». Le philosophe veut briser et démasquer la structure concrète des positions du pouvoir, car il se rend compte qu'en général celui qui sait s'exprimer d'une bonne façon possède un pouvoir certain, et que la parole du puissant possède une plus grande force que la parole de l'impuissant. Mais peut-être la tradition philosophique se montre-t-elle ici un peu naïve en espérant se retirer assez facilement de ce complexe des positions du pouvoir. Le philosophe ne saura jamais échapper complètement à l'idéologie qui est toujours l'idéologie de la classe dominante. Même un discours philosophique est dominé de l'intérieur et de l'extérieur par le pouvoir.

La seule solution à ce problème est, nous le croyons, celle d'une stratégie. Cette stratégie consiste d'une part à reconnaître que chaque discours est toujours dominé par toutes sortes d'instances de pouvoir, intérieures et extérieures ; et d'autre part à essayer sans cesse d'ébranler ces instances dans un mouvement continu pour dépasser la rhétorique. Pour cette stratégie, tant la philosophie que la rhétorique sont indispensables : la *philosophie* comme cour de justice qui juge du juste et de l'injuste, la *rhétorique* comme instrument politique pour renforcer cette stratégie et comme discipline critique qui essaie de signaler le travail subtil et latent de la rhétorique dans chaque discours.

Bondgenotenlaan 137,  
3000 - Louvain,  
Belgique.

Samuel IJSELING.

**RÉSUMÉ.** — Il existe un conflit entre rhétorique et philosophie depuis la naissance de celle-ci. Ce conflit s'est révélé pleinement dans la discussion qui oppose Platon aux Sophistes. La rhétorique est l'art de bien parler et de manière convaincante, art qui donne à l'homme un très grand pouvoir. La philosophie est la recherche d'une vérité assurée. Elle veut briser les rapports des pouvoirs de fait. Puisque la philosophie *exprime* la vérité, elle ne peut jamais entièrement délaisser la rhétorique et reste liée au jeu des pouvoirs. L'A. traite de la discussion entre Platon et les Sophistes, entre la tradition philosophique et la tradition rhétorique (Isocrate, Cicéron, Quintilien), en insistant sur les rapports mutuels de ces deux traditions. C'est pourquoi une double lecture des textes philosophiques est également

nécessaire : une lecture philosophique qui recherche la vérité et une lecture rhétorique qui inspecte le texte en tant que texte, dans sa textualité.

**ABSTRACT.** — There has existed a conflict between rhetoric and philosophy ever since the birth of the latter. This conflict revealed itself fully in the discussion which brings Plato and the Sophists into opposition. Rhetoric is the art of speaking well in a convincing fashion — an art which gives man great power. Philosophy is the exploration of an assured truth. It seeks to break down the actual powers. Since philosophy *expresses* the truth, it can never entirely abandon rhetoric and remains tied to the balance of powers. The A. treats of the discussion between Plato and the Sophists, between the philosophical tradition and the rhetorical tradition (Isocrates, Cicero, Quintilian), while stressing the mutual relationships of these two traditions. It is for that reason that a twofold reading of the philosophical texts is also necessary : a philosophical reading which seeks the truth and a rhetorical reading which inspects the text as a text, in its texture. (Transl. by J. Dudley).