



HAL
open science

Les usages démocratiques de la rhétorique épideictique : de Périclès à Lincoln

Crystal Cordell Paris

► **To cite this version:**

Crystal Cordell Paris. Les usages démocratiques de la rhétorique épideictique : de Périclès à Lincoln. Rhétorique démocratique en temps de crise, Jan 2011, Nice, France. hal-03447319

HAL Id: hal-03447319

<https://hal.science/hal-03447319>

Submitted on 24 Nov 2021

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

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

Les usages démocratiques de la rhétorique épideictique : de Périclès à Lincoln

Democratic Uses of Epideictic Rhetoric: From Pericles to Lincoln

Crystal Cordell Paris

Docteur en études politiques, chercheur associé à l'Université de
Nice-Sophia Antipolis (UNS)-ERMES
Organisatrice du Colloque
crystal.paris@unice.fr

Il s'agit dans cette contribution de repenser la rhétorique épideictique, analysée de manière systématique par Aristote le premier, non pas en tant que rhétorique simplement ornementale mais en tant que rhétorique véritablement politique, c'est-à-dire ayant une fonction civique et délibérative. A travers l'analyse d'exemples de l'époque antique et moderne, il apparaît que, non seulement la rhétorique épideictique endosse un rôle politique au sens plein du terme, mais elle constitue une forme de rhétorique privilégiée en temps de crise. Car elle vise l'adhésion de l'auditoire à une vision politique, plus qu'à de simples arguments logiques.

This contribution argues that epideictic rhetoric, first analyzed systematically by Aristotle, constitutes not simply an ornamental form of rhetoric, but a thoroughly political rhetoric, that is, one that has a civic and deliberative function. Through the analysis of ancient and modern examples, it appears that, not only does epideictic rhetoric take on a political role in the full sense of the word, but that it constitutes a key form of rhetoric in times of crisis. For it aims at the adhesion of the audience to a political vision, rather than to logical arguments only.

Aristote, délibération, démocratie, éthique, Lincoln, *logos*, oraison funèbre, *pathos*, Périclès, persuasion, rhétorique épideictique

Aristotle, deliberation, democracy, epideictic rhetoric, ethics, funeral oration, Lincoln, *logos*, *pathos*, Pericles, persuasion

La rhétorique épideictique n'est pas le genre de rhétorique que l'on associe le plus souvent à la notion de délibération politique. Fréquemment associée aux concours oratoires organisés à l'occasion des jeux panhelléniques, la rhétorique épideictique semble au premier abord être le genre de rhétorique le moins politique, en particulier lorsqu'elle est comparée aux genres délibératif et judiciaire, les deux autres genres qui constituent la typologie aristotélicienne proposée dans le premier livre de la *Rhétorique*. Cependant, certains commentateurs reconnaissent que l'oraison funèbre (*epitaphios logos*), une forme de la rhétorique épideictique, fournit, en effet, des exemples éminents d'un discours politique à proprement parler¹. Dans le même temps, il n'est pas clair dans quelle mesure la théorie aristotélicienne de la rhétorique considère l'épideictique comme étant une forme intégralement politique de la rhétorique. Dans son ouvrage *L'invention d'Athènes*, Nicole Loraux affirme que la typologie

¹ Cf. par exemple Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1993 ; Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhétorique, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 47; Clifford Orwin, *The Humanity of Thucydide*, Princeton, Princeton University Press, 1994; Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1977, pp. 32-33; Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 4^e édition, Editions de l'Université de Bruxelles, 1970, pp. 62-68.

aristotélicienne ne fournit pas une classification adéquate pour l'oraison funèbre, dans la mesure où celle-ci n'est ni une forme « purement ornementale » de discours ni un exemple non ambigu du discours délibératif². L'auteur affirme en outre que la définition proposée par Aristote de la rhétorique épideictique exclut la dimension civique de l'oraison funèbre voire de la cité elle-même, car *epideixis* s'adresse non pas au citoyen en tant que tel mais au « simple spectateur³ ». Eugene Garver, lui, suggère que « *Epideixis is politics bracketed or suspended, said but not asserted*⁴. »

Nonobstant certaines formulations dans la *Rhétorique* qui semblent confirmer les interprétations qui minimisent ou nient le caractère politique de la rhétorique épideictique, je tenterai de montrer que pour Aristote tous les genres de rhétorique sont essentiellement politiques ; que ses distinctions typologiques sont moins nettes qu'elles n'apparaissent au premier abord ; et que le traitement de la forme épideictique de la rhétorique s'applique le plus spécifiquement à l'*epitaphios logos*, l'oraison funèbre. Je considérerai ensuite les questions politiques cruciales soulevées à propos de la démocratie par la rhétorique épideictique dans les contextes de crise.

La rhétorique aristotélicienne en tant qu'art éthico-politique de persuasion

Pour saisir pleinement les implications politiques de la théorie aristotélicienne de la rhétorique, il est nécessaire de la situer dans son contexte théorique plus large, c'est-à-dire celui constitué par la science pratique aristotélicienne qui englobe l'éthique, la science politique et la rhétorique. Chacune de ses branches de la science pratique s'occupe de la question de l'action humaine (*praxis*) : l'action comprise comme le résultat du « désir délibératif » ou de la *proairesis*⁵ ; l'action noble définie comme la fin ultime de l'association politique⁶ ; l'action conçue comme l'objet de la persuasion et de la délibération.⁷ Dans la mesure où la rhétorique est l'art de la persuasion dans le domaine de la décision et de l'action, elle « *se compose de deux éléments, la science analytique et la science politique relative aux caractères [éthè]*⁸. » En effet, la rhétorique et l'éthique ont largement les mêmes objets : les caractères, les vertus, les émotions, la raison. Or aux yeux d'Aristote la connaissance de tous ces éléments est indispensable à la fois à la persuasion et à l'éthique⁹. Cette remarque s'applique non seulement à la rhétorique délibérative mais à tous les genres de rhétorique, car Aristote considère que la rhétorique tout court concerne la persuasion. Selon son argument célèbre, les moyens principaux de la persuasion sont l'*èthos*, le *pathos* et le *logos* : l'orateur persuade l'auditoire grâce à son propre caractère moral, en influençant les émotions et en formulant des arguments.¹⁰

C'est de cette imbrication entre rhétorique et éthique, comprise comme une branche de la science politique, que provient l'unité des diverses formes de rhétorique. En particulier, *chaque genre de rhétorique présuppose la connaissance éthico-politique de la vertu ou de l'excellence (aretè) et de son contraire*. Dans les traitements thématiques des trois genres rhétoriques dans le premier livre de sa *Rhétorique*, Aristote établit la pertinence de la vertu

² Loraux, *L'invention d'Athènes*, p. 100.

³ Loraux, *L'invention d'Athènes*, p. 235. Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1358b5-6 : « le spectateur [*ho theôros*] juge la capacité de l'orateur. »

⁴ Eugene Garver, *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), p. 96.

⁵ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139a23.

⁶ Cf. Aristote, *Politique*, III, 9, 1281a2-4.

⁷ Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 4, 1359a31-34 et *Ethique à Nicomaque*, III, 3.

⁸ Aristote, *Rhétorique*, I, 4, 1359b9-11. Traduction de Médéric Dufour (Les Belles Lettres, 2003).

⁹ *Ibid.*, I, 2, 1356a1-27.

¹⁰ *Ibid.*, I, 2, 1356a13-20.

pour les motivations et dispositions humaines, et donc pour l'art rhétorique. D'abord, dans le traitement de la rhétorique délibérative : ayant survolé les divers domaines de l'action politique que doit maîtriser l'orateur délibératif, Aristote entame une discussion des finalités recherchées par les êtres humains en général. Rappelant le langage caractéristique de ses traités éthiques, le Stagirite propose diverses définitions du bonheur (*eudaimonia*)¹¹ et énumère plusieurs vertus éthiques (*hexeis*) qui sont préférables en elles-mêmes¹². En dépit du fait que – ou peut-être précisément parce que – cette discussion semble faire beaucoup de concessions à l'opinion commune non-philosophique au sujet des « biens externes » (la naissance, la richesse, la réputation, etc.), elle a pour effet de suggérer à l'orateur délibératif, lui qui n'a ni soigneusement étudié l'*Ethique*, ni interrogé, d'un point de vue philosophique, les opinions communes concernant le bien, que le bien de la communauté politique est lié non seulement aux biens externes mais aussi aux « vertus de l'âme¹³ » et au « bien agir » (*eupraxia*)¹⁴.

Le traitement thématique de la rhétorique épideictique suit celui de la rhétorique délibérative. Il est sans doute significatif que l'ordre de la présentation annoncé précédemment par Aristote, ordre qui plaçait la rhétorique judiciaire avant l'épideictique, est ici inversé. C'est dans cette discussion que la vertu apparaît de la manière la plus explicite, tandis que les motivations de l'injustice et du vice constituent l'enjeu principal de la discussion sur la rhétorique judiciaire. Cette inversion dans l'ordre de la présentation suggère que l'intention d'Aristote est de souligner la relation intime entre la rhétorique épideictique et la connaissance éthico-politique, en dépit de l'opinion répandue – qui trouve écho dans la formulation aristotélicienne initiale – selon laquelle les objets, les visées et les méthodes de la rhétorique épideictique sont éloignés de ceux de la rhétorique politique ou délibératif. Autrement dit, la discussion plus élaborée sur la rhétorique épideictique semble indiquer que, contrairement à ce que croit la majorité, l'orateur épideictique doit, en effet, posséder la *connaissance* et pas simplement des talents stylistiques ou techniques¹⁵.

Dans le même temps, l'on est frappé par les différences significatives entre la *Rhétorique* et l'*Ethique à Nicomaque*. Tandis que dans l'*Ethique* la définition de la vertu n'apparaît qu'en conclusion d'une analyse approfondie des opinions à la fois communes et philosophiques¹⁶, la définition fournie dans la discussion sur la rhétorique épideictique se contente de faire écho à ce qui « semble » (*hôs dokei*) être vrai : « *La vertu est, semble-t-il, la faculté de se procurer des biens et de les conserver ; et aussi la faculté de rendre de nombreux et importants services*¹⁷ ». Si ces questions sont problématisées dans l'*Ethique*, l'analyse de la vertu dans la *Rhétorique* adopte les contours de la perspective politique dont il s'agit de rendre compte.

Affirmant, au début de *Rhétorique* I, 9 que la vertu et le vice, le noble et le vil, constituent les buts de celui qui loue et qui blâme¹⁸, Aristote présente la rhétorique épideictique moins comme une « démonstration » que comme un argument concernant les questions les plus importantes pour la cité¹⁹. En effet, en mettant l'accent sur le noble, Aristote rappelle la formule qui apparaît dans le livre III de la *Politique* : « *C'est en vue d'actions nobles que*

¹¹ *Ibid.*, I, 5, 1360b14-18.

¹² *Ibid.*, I, 6, 1362b10-14.

¹³ *Ibid.*, I, 6, 1362b13-14.

¹⁴ *Ibid.*, I, 5, 1360b14.

¹⁵ Garver suggère, à l'inverse, que : « *There is nothing that the epideictic orator has to know [...].* » (*Aristotle's Rhetoric*, p. 94).

¹⁶ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1106b36 - 1107a2.

¹⁷ Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1366a36-38.

¹⁸ *Ibid.*, I, 9, 1366a23-25.

¹⁹ Comme Perelman l'affirme, la rhétorique épideictique « vise à renforcer une communion autour de certaines valeurs, que l'on cherche à faire valoir, et qui devront orienter l'action dans l'avenir. » (*L'empire rhétorique*, p. 32-33).

*l'association politique existe*²⁰ ». Une logique parallèle lie ces deux énoncés : de même que la vie politique existe en vue d'actions nobles, la parole politique qui loue et qui blâme a comme but l'élévation de la vertu et l'aviilissement du vice. Aristote s'efforce ainsi de corriger l'opinion commune selon laquelle le but de l'*epideixis* est l'éloge séduisant d'objets indifféremment bons et mauvais, de même que celui de la cité est la domination. Contre ces opinions, Aristote suggère que la rhétorique épideictique est une forme intégralement politique d'argument qui présuppose et promeut certaines conceptions de la vertu.

Dans les analyses ultérieures, la perspective politique et non philosophique l'emporte, dans la mesure où le statut des vertus est interprété à la lumière des besoins de la cité et non selon le critère de la sagesse (*sophia*), comme c'est le cas dans l'*Ethique à Nicomaque*. En effet, la *Rhétorique* ne reprend pas l'argument central du traité éthique quant à la supériorité des vertus intellectuelles aux vertus éthiques. C'est la nécessité politique plutôt que l'excellence humaine qui sert de critère pour déterminer la hiérarchie des vertus : « *Les plus importantes sont nécessairement les plus utiles à autrui, puisque la vertu est la faculté d'être bienfaisant. Aussi honore-t-on surtout les hommes justes et courageux ; le courage est utile à autrui pendant la guerre ; la justice est utile à la fois pendant la guerre et pendant la paix.*²¹ ». En adoptant ainsi la perspective politique caractéristique de la rhétorique épideictique, Aristote s'efforce de tendre un miroir à l'*epideixis* athénienne, et à la péricléenne en particulier.

Sa présentation de la rhétorique épideictique a pour effet de soulever, de manière implicite, des questions à propos de l'équivalence fréquemment supposée entre la vertu et l'honneur. Elle incite, de même, à examiner la rhétorique politique démocratique du point de vue de l'*epideixis*, c'est-à-dire du point de vue de cette forme particulière de situation discursive dans laquelle un individu pré-éminent est mis face à face, pour ainsi dire, avec le régime politique et avec ce qui est le plus à louer et à blâmer dans la cité. A travers sa présentation ou représentation du régime, l'orateur parvient à instituer une relation spécifique entre lui et la cité.

Les récompenses de la vertu : L'oraison funèbre de Périclès

C'est dans la rhétorique épideictique péricléenne que la vertu se présente comme réunissant les qualités qui lui sont attribuées par Aristote dans la *Rhétorique* : la grandeur, la bienfaisance, l'honneur caractérisent la vertu des Athéniens dont Périclès fait l'éloge dans son oraison funèbre. Ces qualités confèrent à la vertu athénienne son caractère « noble » auquel Périclès est si attentif au cours de son *epitaphios logos*. Pour ne citer que deux exemples proéminents, Périclès fait l'éloge des Athéniens morts au combat pour avoir pris « le risque le plus noble [*kalliston*]²² » et pour avoir offert à la cité « la plus noble [*kalliston*] des contributions²³ ». Et il soutient que leur sacrifice leur garantira des louanges immortelles : « *En faisant collectivement le sacrifice de leur personne, ils se sont, chacun pour sa part, assuré des louanges immortelles et ils ont mérité le plus illustre des tombeaux ; – je ne parle pas de celui où ils reposent, mais du souvenir impérissable qu'ils ont laissé parmi les hommes, qui ne manqueront jamais une occasion de leur rendre hommage par des actes ou par des paroles. Car les hommes illustres ont pour tombeau la terre entière. Leur mémoire ne se conserve pas seulement dans leur pays, où on leur élève des stèles avec des inscriptions, mais aussi en terre étrangère, où, à défaut d'épithaphe, leur souvenir reste gravé non dans la pierre, mais dans l'esprit de chacun.*²⁴ »

²⁰ Cf. Aristote, *Politique*, III, 9, 1281a2-3.

²¹ Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1366b3-7.

²² Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 42, 4.

²³ *Ibid.*, II, 43, 1.

²⁴ *Ibid.*, II, 43, 2-3. Traduction de Denis Roussel (éditions Gallimard, 1964).

Ainsi, les louanges et l'honneur universel apparaissent comme les récompenses de la vertu. Qui plus est, la valeur de l'acte vertueuse vient de ces récompenses. Autrement dit, l'action vertueuse n'est pas, selon la perspective de Périclès, sa propre finalité ni sa propre récompense, mais constitue un moyen pour accéder aux biens que convoitent les meilleurs citoyens : l'honneur et l'éloge. A la fin de son oraison, Périclès s'adresse aux parents en deuil qui, ayant dépassé l'âge de la procréation, ne peuvent espérer donner naissance à d'autres enfants, en les rappelant que seul l'honneur survit au passage du temps : « *L'amour de l'honneur [philotimon] est la seule chose qui échappe aux atteintes de la vieillesse. Pour un homme que son âge réduit à l'inaction, la plus grande joie n'est pas, comme d'aucuns le prétendent, d'amasser de l'argent, mais d'inspirer le respect.*²⁵ » Et dans les dernières phrases de son discours, il souligne de nouveau le caractère bénéfique et utile de la vertu : « *N'est-ce pas dans la cité qui décerne à la vertu les plus hautes récompenses [athla], que l'on trouve les meilleurs citoyens ?*²⁶ »

Or ces représentations de la vertu sont contraires à l'enseignement aristotélicien présenté dans ses traités éthiques, où l'action vertueuse est considérée comme sa propre finalité. Mais elles font écho à ce que j'ai appelé la perspective politique de la rhétorique épideictique, perspective déployée dans le premier livre de la *Rhétorique*. Aristote attire notre attention sur cette contradiction entre son enseignement éthique et la perspective adoptée dans la *Rhétorique* lorsqu'il évoque la définition de la vertu utilisée dans les traités éthiques, pour la modifier aussitôt : « *Le noble est ce qui, préférable par soi [haireson], est louable ; ou ce qui, étant bon, est agréable, parce qu'il est bon. Si c'est en cela que consiste le noble, la vertu est nécessairement noble ; car étant bonne, elle est louable.*²⁷ » Ici, au terme d'une démonstration passablement tautologique de l'argument selon lequel l'objet du discours épideictique est l'éloge de la vertu et du noble et le blâme du vice et du vil, le caractère louable de la vertu semble jouir du même statut que son caractère « *haireson* ». En modifiant son enseignement éthique de cette manière, Aristote reconnaît implicitement la différence significative entre l'*Ethique* et la perspective athénienne ou péricléenne, tout en imitant la représentation péricléenne de la vertu afin d'en souligner les éléments principaux et d'en livrer une critique implicite.

Déployant une *stratégie mimétique* par rapport à la rhétorique péricléenne, selon laquelle l'honneur est le prix [athlon] de la vertu, Aristote affirme que « Sont nobles les choses dont le prix [athla] est l'honneur [timè] ; et les choses qui sont faites pour l'honneur plutôt que l'argent.²⁸ » Il ajoute que sont nobles les sacrifices faits pour la patrie (*patris*) aux dépens de son propre intérêt²⁹, rappelant ainsi la formule péricléenne faisant l'éloge de la « vertu virile » de ceux qui sont morts « pour la patrie [huper tès patridos]³⁰ ». Quant à l'opposition établie par Aristote entre l'honneur et l'argent, celle-ci rappelle un leitmotiv majeur de l'oraison de Périclès. En effet, il s'agit pour Périclès de souligner la distinction entre le désir ignoble de richesse et le désir noble et audacieux de victoire. Ce dernier est assimilé à la fois au sacrifice de soi et aux services rendus à la cité³¹. Une opposition semblable est établie dans l'oraison entre gloire et crainte : « Ils étaient au zénith de leur vie, lorsque, dans l'espace d'un instant, la fortune les a soustraits non pas à la peur, mais à leur gloire [doxa].³² » Aristote fera écho à cette opposition lorsqu'il affirmera dans la *Rhétorique* que : « Sont nobles les choses au sujet

²⁵ *Ibid.*, II, 44, 4.

²⁶ *Ibid.*, II, 46, 1.

²⁷ Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1366a33-36.

²⁸ *Ibid.*, I, 9, 1366b34-35.

²⁹ *Ibid.*, I, 9, 1366b37-38.

³⁰ Thucydide, *Histoire*, II, 42, 3.

³¹ Cf. *ibid.*, II, 42, 3-4.

³² *Ibid.*, II, 42, 4.

desquelles on ressent de l'angoisse, mais non de la peur : sentiment que l'on éprouve pour les biens qui intéressent la réputation [*pros doxan*].³³ »

C'est le désir audacieux de victoire que Périclès estime être « la plus noble des causes » ; c'est-à-dire le « désir de châtier l'adversaire » et de « s'en venger [*timôreisthai*]³⁴ ». Dans une formulation nettement plus péricléenne qu'aristotélécienne, le Stagirite affirme que « Se venger de ses ennemis est plus noble que de composer³⁵ ». Même si cette affirmation s'accompagne d'un argument portant sur la justice (« car rendre la pareille est juste, et ce qui est juste est noble³⁶ »), une telle formulation semble accueillir la définition non problématisée du noble selon laquelle le critère de celui-ci est la supériorité et non pas la justice. Le passage suivant renforce cette impression : « l'homme courageux ne veut pas avoir le dessous.³⁷ » Tandis que selon la formulation initiale la justice était utile pendant la paix et le courage pendant la guerre, il apparaît ici que la justice et le courage sont tous deux utiles pendant la guerre, l'une eu égard à la vengeance, l'autre eu égard à la victoire. Cette série de réflexions que nous dirions péricléennes trouve son point culminant dans l'inversion de l'enseignement éthique aristotélécienne : la victoire (*nikè*) et l'honneur (*timè*) sont qualifiés de choses « préférables en soi » (*haireta*) qui témoignent d'une « vertu supérieure³⁸ ». Cette « vertu supérieure » serait recherchée en vue des biens qu'elle apporte : victoire, honneur, louanges : « Nobles sont les actes mémorables ; plus nobles, ceux qui sont plus dignes de mémoire. Les actes qui nous survivent ; ceux qui s'accompagnent d'honneur ; ceux qui sont extraordinaires ; et ceux qui n'appartiennent qu'à un seul individu, car ils sont plus mémorables.³⁹ »

En évoquant, de manière quasi explicite, l'oraison funèbre, c'est-à-dire une forme de discours politique institué par la loi⁴⁰ dont l'objectif est de louer des actions nobles et ainsi de contribuer à en conserver la mémoire, Aristote nous incite à réfléchir aux implications politiques de cette forme de parole épictique. En particulier, il soulève la question de la relation entre l'individu, source des actes « plus mémorables », et la cité démocratique tout entière, comprise comme ce en vue de quoi le citoyen vertueux se sacrifie et qui assume la responsabilité d'honorer le sacrifice individuel. En effet, dans le passage cité ci-dessus, il y a une juxtaposition paradoxale du collectif (la cité) et du singulier (l'individu) : d'une part, les sacrifices, les victoires et les honneurs qui appartiennent à la cité tout entière et qui reçoivent les éloges de l'orateur désigné par ses concitoyens pour prononcer l'oraison funèbre⁴¹ ; d'autre part, les actes nobles accomplis par un seul individu. C'est cette juxtaposition paradoxale, cette tension suggestive qui sous-tend l'oraison de Périclès et, plus généralement, la figure du chef/orateur⁴² prééminent dans l'Athènes démocratique.

³³ Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1367a15-16.

³⁴ Thucydide, *Histoire*, II, 42, 4.

³⁵ Aristote, *Rhétorique*, I, 9, 1367a19-20.

³⁶ *Ibid.*, I, 9, 1367a20-21.

³⁷ *Ibid.*, I, 9, 1367a21-22.

³⁸ *Ibid.*, I, 9, 1367a23.

³⁹ *Ibid.*, I, 9, 1367a23-26.

⁴⁰ Cf. Thucydide, *Histoire*, II, 35, 1.

⁴¹ Cf. Loraux, *L'invention d'Athènes*, p. 41 et la note 13, p. 359 : « L'orateur est choisi par le peuple, après délibération de la Boulè qui propose un *probouleuma* [...]. Il va de soi que l'assemblée reste le seul maître de la décision. »

⁴² Périclès fut élu *stratègos* chaque année de 443 à 429 av. J.-C., avec la seule exception de l'année 430. A propos du rôle de l'orateur politique à l'Assemblée (*ekklèsia*), Mogens H. Hansen rappelle que : « *Rhêtôr* était un terme technique désignant dans la langue juridique tout citoyen qui se présentait devant le peuple pour discourir ou proposer une loi : ce citoyen devenait *rhêtôr* au moment où il montait à la tribune des orateurs [...]. Être *rhêtôr* était une fonction *ad hoc*, comme d'être ecclésiaste (membre de l'Assemblée) : mais à la différence du simple membre de l'Assemblée, qui n'avait jamais à répondre de son vote, le *rhêtôr* était responsable de son discours ou de sa motion. Un orateur soupçonné de corruption ou de fraude pouvait être dénoncé pas le biais d'une *eisangélia*, et à une proposition de loi anticonstitutionnelle, on pouvait opposer une *graphè paranomôn*. »

Nicole Loraux évoque cette tension en utilisant l'expression « démocratie aristocratique⁴³ ». L'on pourrait également rappeler la formule mémorable de Thucydide lui-même : Athènes était « une démocratie en parole [*logoi*] mais elle était de fait [*ergoi*] gouvernée par le premier citoyen.⁴⁴ » L'Athènes péricléenne semble, en effet, se caractériser par le mélange singulier de principes aristocratiques et de logique démocratique. Comme le suggère N. Loraux, Périclès donne expression au principe aristocratique dans sa description de la vertu (*aretè*) athénienne. Cette conception de la vertu est à la fois aristocratique et anti-oligarchique. Pour Périclès, ce n'est ni l'égalité numérique ni la richesse qui doit constituer le critère pour participer au gouvernement de la cité. Ce sont bien plutôt le mérite et la vertu qui sont les seules mesures de la participation civique : « *Mais si, en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi, c'est en fonction du rang que chacun occupe dans l'estime publique que nous choisissons les magistrats de la cité, les citoyens étant désignés selon leur mérite plutôt qu'à tour de rôle. D'un autre côté, quand un homme sans fortune peut rendre quelque service à la cité, l'obscurité de sa condition ne constitue pas pour lui un obstacle.*⁴⁵ »

De quelle manière Périclès présente-t-il le caractère spécifique de la vertu aristocratique-démocratique athénienne ? Tout d'abord, il oppose la vertu athénienne à celle du « grand nombre » (*polloi*). Il fait allusion ensuite à l'empire athénien, en soulignant les obligations de ceux qui ont bénéficié de la « générosité » athénienne⁴⁶. Or c'est précisément cette conception de la vertu qui apparaît dans la discussion de la rhétorique épideictique dans le premier livre de la *Rhétorique* d'Aristote. Le Stagirite rappelle les formules péricléennes non seulement lorsqu'il définit la vertu comme « la faculté de rendre des services », mais aussi en soulignant la générosité. Il convient de noter que, tandis que la vertu de modération apparaît, dans les deux énumérations des vertus dans *Rhétorique* I, 9 comme dans l'*Ethique à Nicomaque*, après le courage et avant la générosité, cet ordre n'est pas respecté dans le passage qui fait suite à la référence à la « faculté des rendre des services ». Car Aristote affirme que c'est la générosité, après la justice et le courage, qui est la vertu « la plus digne d'estime ». Il nous semble que son argument concernant la générosité fait partie de sa stratégie mimétique par rapport au discours péricléen : de même que Périclès passe sous silence la modération, de même Aristote minore la place de la modération à la faveur de la générosité.

L'art péricléen de la persuasion

Or les « représentations aristocratiques⁴⁷ » de la démocratie véhiculées par Périclès soulèvent la question de leur incarnation dans la personne – et dans la parole et l'action – du chef politique lui-même. L'on pourrait se demander notamment dans quelle mesure l'oraison funèbre suggère une certaine analogie entre la cité prééminente, « l'éducateur de la Grèce⁴⁸ », et celui qui fait l'éloge de la cité. Pour répondre à cette question, l'on pourrait considérer les réflexions de Périclès à propos de l'*epitaphios logos* pour y entrevoir sa conception de son propre rôle en tant que *stratègos*, en tant que citoyen éminent et en tant que orateur, ainsi que de sa relation à la démocratie athénienne.

« Il est difficile en effet de parler de manière mesurée [*metriôs*] à propos de ce à propos de quoi il est ardu d'établir l'acceptation de la vérité [*he dokèsis tès alètheias*]. L'auditeur bien informé [*xuneidôs*] et bien disposé [*eunous*] risque, étant donné ce qu'il attend et ce qu'il sait, d'être déçu par ce qu'il entend ; et celui qui

(*La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Editions Tallandier, 2009, p. 175).

⁴³ Loraux, *L'invention d'Athènes*, p. 207.

⁴⁴ Thucydide, *Histoire*, II, 65, 9-10.

⁴⁵ Thucydide, *Histoire*, II, 37, 1.

⁴⁶ Cf. Thucydide, *Histoire*, II, 40, 4-5.

⁴⁷ Cf. Loraux, *L'invention d'Athènes*, p. 179-211 *passim*.

⁴⁸ Cf. Thucydide, *Histoire*, II, 41, 1.

n'est pas au courant [*apeiros*] pourrait bien, par jalousie, soupçonner quelque exagération, là où on lui parle d'actions qui dépassent sa nature. L'éloge des actions d'autrui n'est supportable que dans la mesure où l'on se croit soi-même capable de faire ce qu'on entend louer. Une action qui dépasse nos forces est enviée et engendre donc le scepticisme. Cependant, puisque nos pères ont décidé que cela est noble, il me faut, à mon tour, obéir à la loi et m'efforcer, autant qu'il est possible, de répondre aux vœux [*boulèsis*] et à l'attente de chacun d'entre vous [*pleistos*].⁴⁹ »

Au vu des développements subséquents à propos du caractère aristocratique de la démocratie et de la générosité supérieure d'Athènes, l'on est d'autant plus frappé par les évocations ostensibles de l'envie dans ce passage tiré du début de l'oraison. Car l'envie dont parle Périclès semble avoir une source double : d'une part, les cités-sujets d'Athènes ; d'autre part, les citoyens peu dévoués pour qui les affaires privées importent davantage que les affaires de la cité – ceux-là qui seront qualifiés plus loin dans l'oraison de « inutiles [*achreion*]⁵⁰ ». Selon Périclès c'est l'envie qui rend sa tâche plus difficile ; en particulier il est « difficile de parler de manière mesurée... ». Cette évocation de « mesure » – rare dans la bouche de Périclès – est significative, car l'on est conduit à se demander si le manque de modération caractéristique de l'oraison n'est pas jusqu'à un certain point le reflet de l'auditoire et non pas simplement l'immodération de l'ambition péricléenne. Comme le suggère Périclès dans les dernières lignes de l'exorde, il s'efforcera de « répondre aux vœux et à l'attente de chacun ». Il doit pour ce faire s'adresser simultanément à plusieurs publics différents : les *aristoi*, les *polloi*, les *xenoi*⁵¹ ainsi que les *polemioi*⁵².

Le problème de l'envie soulevé par Périclès nous rappelle l'envie dont il était lui-même l'objet. En effet, ayant regretté la décision d'entamer la guerre lorsque la peste commença à faire des ravages et la ville fut assiégée par les Spartiates, le peuple lui a enlevé la charge de stratège et lui a imposé une amende en 430 av. J.-C., c'est-à-dire l'année qui a suivi l'oraison funèbre. En faisant l'éloge funèbre de Périclès, Thucydide décrit cet épisode de manière à réprouber le manque de modération chez le peuple athénien : « *Le mécontentement général ne cessa pas avant qu'on eût infligé une amende à Périclès. Puis, peu après, avec cette inconstance dont la foule [homilos] est coutumière, les Athéniens le réélirent stratège et lui confièrent à nouveau la direction des affaires. Ils étaient à ce moment-là devenus moins sensibles à leurs souffrances privées et l'on voyait généralement en lui l'homme le mieux fait pour défendre les intérêts de la collectivité.*⁵³ » Thucydide va ensuite qualifier le leadership de Périclès de « mesuré » (*metriôs*⁵⁴), rappelant ainsi l'évocation du même vocable au début de l'oraison péricléenne.

Outre le problème de l'envie, l'exorde de l'oraison funèbre souligne le problème de la persuasion elle-même, c'est-à-dire le problème soulevé par Aristote dans la *Rhétorique*. Pour Périclès, cette question s'articule autour de la distinction entre deux types d'auditeurs, auditeurs qui se distinguent selon les critères de connaissance, de bienveillance, de manque d'expérience et d'envie. Contrairement à ce à quoi l'on pourrait s'attendre, Périclès ne soutient pas que le seul auditeur inexpérimenté et envieux pose des obstacles à la persuasion. Il pointe également les limites de la persuasion s'agissant de l'auditeur bien informé et bien disposé. Son argument pourrait se formuler dans des termes aristotéliens : les deux types d'auditeurs manquent d'atteindre la moyenne entre deux extrêmes : tandis que l'auditeur bien informé et bien disposé considère l'éloge des Athéniens morts au combat comme étant insuffisant, l'auditeur inexpérimenté et envieux le considère comme étant exagéré. Aussi le

⁴⁹ Thucydide, *Histoire*, II, 35, 2-3.

⁵⁰ *Ibid.*, II, 40, 2.

⁵¹ Cf. Thucydide, *Histoire*, II, 36, 4 et II, 39, 1.

⁵² Sur ce point, cf. Loraux, *L'invention d'Athènes*, p. 191.

⁵³ Thucydide, *Histoire*, II, 65, 3-4.

⁵⁴ *Ibid.*, II, 65, 5.

premier type d'auditeur tombe-t-il dans l'excès eu égard à l'éloge et l'admiration, tandis que le second tombe dans la déficience⁵⁵.

En dépit de sa reconnaissance explicite des limites significatives de la persuasion, Périclès souligne l'utilité de la parole ou de l'argument (*logos*) pour le jugement et l'action. « *Car nous ne sommes pas de ceux qui pensent que les paroles [logoi] nuisent à l'action [erga]. Nous estimons plutôt qu'il est dangereux de passer aux actes, avant que la discussion nous ait éclairés sur ce qu'il y a à faire. Une des qualités encore qui nous distingue entre tous, c'est que nous savons tout à la fois faire preuve d'une audace extrême et n'entreprendre rien qu'après mûre réflexion. Chez les autres, la hardiesse est un effet de l'ignorance, tandis que la réflexion engendre l'indécision.*⁵⁶ » La parole est donc favorable à la prise de décision et à l'action, voire à l'action audacieuse. Voilà ce qui caractérise tout particulièrement les Athéniens : la parole est un éperon pour l'action audacieuse. Le rôle de l'orateur consisterait par conséquent à activer à la fois la réflexion et l'audace.

Or il est important de noter que l'argument de Périclès concernant l'action n'est pas formulé dans des termes aristotéliens. En effet, l'action des Athéniens n'apparaît pas comme une moyenne entre deux extrêmes, entre l'audace et l'indécision. Car l'audace ne semble pas être l'objet de considérations éthiques, comme l'indique le passage célèbre selon lequel « *Il n'est pas de terre, il n'est pas de mer que nous n'ayons contraintes d'ouvrir une route à notre audace et nous avons partout laissé des monuments impérissables de nos entreprises, bonnes comme mauvaises.*⁵⁷ » Thucydide semble du reste conclure au manque de modération chez Périclès lorsqu'il estime que l'apogée de son leadership fut pendant la paix et non la guerre : « *Pendant tout le temps qu'il s'était trouvé, au cours des années de paix, à la tête de la cité, il avait su, grâce à une politique avisée, assurer sa sécurité et elle parvint ainsi sous sa direction à l'apogée de sa puissance.*⁵⁸ »

Sur la délibération lincolnienne

Il sera utile de considérer la relation entre l'orateur et l'action dans le contexte de crises politiques en prenant comme exemple la parole d'un autre leader démocratique, Abraham Lincoln. Si l'oraison funèbre de Lincoln – c'est-à-dire le discours de Gettysburg, prononcé le 19 novembre 1863) – semble au premier abord fournir la comparaison la plus pertinente, il apparaîtra que le Premier discours inaugural de Lincoln (4 mars 1861) fournit une comparaison tout autant pertinente. Car, lorsqu'on comprend la rhétorique épideictique comme une forme proprement politique de persuasion, l'adresse inaugurale apparaît comme un exemple de rhétorique épideictique dans lequel est formulée la conception de la relation entre la nation et le chef/orateur et à partir duquel l'on peut voir la grandeur ainsi que les faiblesses de la nation. Comme nous l'avons vu dans les analyses précédentes, l'oraison funèbre visait à Athènes des objectifs similaires.

Une des différences contextuelles les plus importantes entre les deux discours c'est que Lincoln prononce son discours dans l'espoir d'éviter la guerre civile, qui éclatera quelques semaines après le début de son mandat (la bataille de Fort Sumter commence le 12 avril), alors que Périclès prononce son discours pendant les premières phases de la guerre du Péloponnèse. Or cette différence ne doit pas être réduite à sa seule dimension contextuelle ou historique mais doit être comprise dans sa dimension politique. Si l'on ne peut pas dire que Périclès souhaitait éviter la guerre, le discours inaugural de Lincoln démontre sa volonté, sinon d'éviter la guerre, du moins de ne pas l'initier : « *In your hands, my dissatisfied fellow-countrymen, and not in mine, is the momentous issue of civil war. The government will not*

⁵⁵ Cf. la discussion sur la vertu qui concerne la vérité, *Ethique à Nicomaque*, IV, 7.

⁵⁶ Thucydide, *Histoire*, II, 40, 2-3.

⁵⁷ *Ibid.*, II, 41, 4-5.

⁵⁸ *Ibid.*, II, 65, 5.

assail *you*. You can have no conflict, without being yourselves the aggressors. *You* have no oath registered in Heaven to destroy the government, while *I* shall have the most solemn one to “preserve, protect and defend” it.⁵⁹ »

L’accent mis par Lincoln sur la grave responsabilité qui serait celle des « agresseurs » est révélateur de sa conception de son rôle de chef/orateur. En tant que chef d’Etat, Lincoln conçoit son autorité comme étant définie par la Constitution et les lois de l’Union. Son pouvoir apparaît comme un *devoir* qui dérive du peuple : « *I consider that in view of the Constitution and the laws, the Union is unbroken ; and to the extent of my ability I shall take care, as the Constitution itself expressly enjoins upon me, that the laws of the Union be faithfully executed in all the States. Doing this I deem to be only a simple duty on my part ; and I shall perform it, so far as practicable, unless my rightful masters, the American people, shall withhold the requisite means, or, in some authoritative manner, direct the contrary.*⁶⁰ »

Il convient de relever la métaphore employée par Lincoln pour évoquer le pouvoir du peuple américain : ce sont ses « maîtres légitimes ». L’emploi de cette formule frappante a pour effet de rappeler implicitement l’injustice de l’esclavage d’une partie de la population américaine : il s’agit d’opposer maîtres illégitimes aux maîtres légitimes, d’opposer le pouvoir exercé en vue d’une fin injuste au pouvoir exécutif encadré par la loi et contrôlé par le peuple.

En effet, Lincoln souligne que l’autorité exercée à la fois par le peuple et par le Président provient du cadre institutionnel établi par la Constitution et les lois. Voilà l’origine du principe fondamental de souveraineté qui caractérise le régime américain. Le peuple exerce son autorité par le biais des processus constitutionnels, de même que le « *Chief Magistrate derives all his authority from the people [...].*⁶¹ » A la différence de la conception lincolnienne de la souveraineté constitutionnelle, la conception péricléenne de la démocratie a comme critère la vertu qui, elle, constitue le critère de l’honneur. Cela a pour effet de dépolitiser la description de la démocratie, en pensant le caractère spécifique de la communauté politique séparé de ses institutions souveraines ou de son régime (*politeia*).

De ce point de vue, la définition péricléenne de la démocratie est fondamentalement distincte de la conception aristotélicienne, celle-ci étant plus proche de la conception lincolnienne. Car Aristote définit la démocratie, comme tout régime politique, selon la manière dont sont distribuées et exécutées les charges politiques (*archai*). Par conséquent, la démocratie est un régime dans lequel les charges sont distribuées par le sort ; l’oligarchie, d’après le cens ; l’aristocratie, en raison de l’éducation⁶². En outre, la question de la souveraineté est comprise en termes d’*activités* ou *fonctions* spécifiques ; aussi le citoyen (démocratique) est-il défini comme celui qui participe à des activités liées à la souveraineté, à savoir la délibération et le jugement⁶³.

Ainsi, la définition aristotélicienne de la démocratie est inséparable de ces dimensions institutionnelle et fonctionnelle constitutives des critères de la souveraineté politique. Par contraste, Périclès passe sous silence les charges délibératives et de jugement qui caractérisaient alors la démocratie athénienne : ni l’Assemblée (*ekklèsia*) ni le jury populaire (*dikasteria*) ne figurent dans sa description du régime athénien. Et comme le rappelle N. Loraux⁶⁴, la description péricléenne de la vertu politique propre aux Athéniens exclut les principes mêmes qui sous-tendaient ces institutions : l’égalité devant la loi (*isonomia*), principe dont procédait l’Assemblée, n’apparaît pas dans sa dimension politique mais seulement dans sa dimension privée, de même qu’il n’y a aucune référence à la procédure démocratique du sort, procédure par laquelle les jurés étaient désignés.

⁵⁹ Lincoln, « First Inaugural Address, » in *Great Speeches*, New York : Dover Publications, Inc., 1991, p. 61.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁶¹ *Ibid.*, p. 60.

⁶² Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 8, 1365b31-33.

⁶³ Cf. Aristote, *Politique*, III, 1.

⁶⁴ N. Loraux, *L’invention d’Athènes*, pp. 194-195.

La représentation lincolnienne de son rôle comme orateur fournit également un point de comparaison révélateur. Et Périclès et Lincoln formulent la dimension *délibérative* de leur discours épидictique, s'adressant à leur auditoire non seulement en tant que spectateurs mais en tant qu'acteurs susceptible d'être persuadés à agir en accord avec certains principes pratiques. Mais là où Périclès présente la parole comme étant ce qui est capable d'activer l'*audace* des Athéniens, Lincoln conçoit son rôle en tant qu'orateur comme étant celui de *modérer* les passions qui divisent le corps politique.

« My countrymen, one and all, think calmly and *well*, upon this whole subject. Nothing valuable can be lost by taking time. If there be an object to *hurry* any of you, in hot haste, to a step which you would never take *deliberately*, that object will be frustrated by taking time ; but no good object can be frustrated by it. Such of you as are now dissatisfied, still have the old Constitution unimpaired, and, on the sensitive point, the laws of your own framing under it ; while the new administration will have no immediate power, if it would, to change either. If it were admitted that you who are dissatisfied, hold the right side in the dispute, there still is no single good reason for precipitate action⁶⁵. »

Selon Lincoln donc, seule une délibération sereine peut conduire au bon jugement. Pour autant, il serait erroné de conclure que la délibération lincolnienne s'oppose systématiquement à l'action. Lincoln rappelle plutôt l'existence de limites légitimes qui s'opposent à l'action. En démocratie, ces limites sont déterminées par le principe majoritaire, que Lincoln avait opposé précédemment à l'« anarchie » que représenterait la sécession : « A majority, held in restraint by constitutional checks and limitations, and always changing easily with *deliberate changes* of popular opinions and sentiments, is the only true sovereign of a free people⁶⁶. »

Tout comme la bonne délibération qui arrête l'action, celle qui conduit au changement se déploie dans le cadre constitutionnel. Celui-ci fournit le critère stable permettant d'évaluer les décisions prises par les citoyens. Pour Lincoln, la question qu'il convient de poser n'est donc pas celle de savoir si les paroles « nuisent à l'action », comme c'est le cas pour Périclès, mais plutôt celle de savoir si l'action – qu'elle soit encouragée ou arrêtée par la parole – peut nuire au régime politique. C'est cette conception davantage aristotélicienne de la délibération politique qui accorde à la modération un rôle déterminant, non seulement eu égard à l'éloge et au blâme, mais aussi, et surtout, eu égard à l'action.

⁶⁵ Lincoln, « First Inaugural Address, » p. 60.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 58. Nous soulignons.