



PANOS CHRISTODOULOU

**La παρρησία chez Isocrate.  
L'intellectuel et la liberté de parole dans l'Athènes  
du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.**

**De la *parrhêsia* démocratique à la *parrhêsia* isocratique**

Dans l'univers politique athénien le terme *isêgoria*,<sup>1</sup> l'égalité de parole, signifiait la liberté de citoyens libres de prendre la parole et de faire des propositions dans les assemblées politiques.<sup>2</sup> L'élargissement de ce privilège à la classe la plus nombreuse de la cité, à savoir les *thêtes*, peut être considéré comme un pas décisif vers l'établissement d'une démocratie où la majorité pouvait désormais participer de manière active à la formation de l'orientation politique de l'Etat.<sup>3</sup> En effet l'égalité de parole et la liberté de s'exprimer sans aucune restriction est la caractéristique majeure du citoyen parfaitement intégré au sein des institutions civiques.

Il apparaît néanmoins que pendant les dernières décennies du Ve siècle et plus précisément entre les années 430-420 fait son apparition le terme *parrhêsia* qui tient une importance considérable dans la tradition démocratique athénienne.<sup>4</sup> Nous pouvons dire que la *parrhêsia* consiste d'abord en « la liberté de parole que détient tout citoyen en assemblée, le droit indéniable de dire ce qu'il pense. Dans

---

1. Sur l'évolution, durant l'époque archaïque et classique, de la notion de l'*isêgoria* voir l'étude éclairante de K. Raaflaub, « Equalities and inequalities in Athenian Democracy », dans J. Ober et Ch. Hadrick (éds.), *DEMOKRATIA, A conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton 1996) 139-173, surtout 146-148. Nombreuses sont les études qui portent sur le sujet de la liberté de parole à Athènes classique. Voir toutefois les études précieuses dans I. Sluiter et E.M. Rosen (éds.), *Free Speech in Classical Antiquity* (Mnemosyne supplementum, Leiden-Boston 2004).

2. M.H. Hansen, *La Démocratie athénienne* (Paris 2003) 109-113, ici 109 et 440.

3. Il s'agit d'une évolution qui peut être datée en 462 av. J.-C. Voir à ce propos J. Ober, *Mass and Elite* (Princeton 1989) 119.

4. Selon M. Casevitz, « Παρρησία, histoire du mot et de la notion », *REG* 105 (1992) xix-xx, ici xix, le fait que le mot n'apparaisse pas dans les textes antérieurs au dernier tiers du Ve siècle av. J.-C. est « révélateur d'un changement d'attitude à l'égard de l'exercice de la libre parole, du franc-parler de l'époque archaïque aux temps classiques ». Parmi les innombrables études sur la notion de *parrhêsia* voir en particulier Arlene W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens* (Cambridge 2006) et plus récemment D. Konstan, « The Two Faces of Parrhêsia », *Antichthon* 46 (2012) 1-13.

un sens moins directement politique, c'est la possibilité de dire à l'autre ce qu'on pense vrai de son attitude, de lui ou de soi même». <sup>5</sup> Comme le prétend Démosthène le parrhêsiaïste est l'homme courageux qui dans ses relations privées ou publiques ne dit pas simplement tout, mais aussi et surtout même s'il est parfaitement conscient que sa parole va déplaire à ses concitoyens ou à ses proches, il n'hésite pas à s'exprimer avec franchise. <sup>6</sup>

Toutefois, la parrhêsia même si elle s'intègre dans un contexte historique, politique et idéologique parfaitement lié à la démocratie, semble attirer l'attention d'auteurs comme Platon et Isocrate <sup>7</sup> qui s'abstiennent de la vie politique active et qui dans certaines de leurs œuvres critiquent vigoureusement la démocratie athénienne. Les deux auteurs reconnaissent à l'évidence que la parrhêsia revêt une connotation négative lorsqu'elle devient une conséquence de la liberté et plus précisément lorsqu'elle devient pour les démocrates le signe par excellence de leur liberté de « tout dire ». <sup>8</sup> Cette liberté excessive d'expression conduit à l'établissement d'une égalité corruptrice qui se manifeste par l'adoption d'une vie démesurée où la parrhêsia ne constitue qu'une de ses dérives les plus essentielles.

Néanmoins ils reconnaissent aussi un aspect positif de cette notion. Le parrhêsiaïste est l'homme vertueux, l'homme savant qui s'exprime ayant comme objectif soit la dénonciation du comportement vicieux de ses concitoyens, soit l'énonciation d'un discours politique qui va aider les détenteurs du pouvoir d'adopter la meilleure politique possible. <sup>9</sup> Il conviendrait à cet égard de remarquer que si la place essentiellement importante de la liberté de parole dans l'univers politique platonicien fut l'objet d'études précieuses, <sup>10</sup> chez Isocrate elle n'a pas

---

5. V. Laurand, « La ΠΑΡΡΗΣΙΑ : apprendre à vivre vrai – Une lecture de Dion Chrysostome, *Sur la royauté* », dans F. Le Blay (éd.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistiques et romain* (Rennes 2009) 309-322, ici 309.

6. Dem. 3.32 ; 4.54 ; 23.204.

7. Platon utilise le mot et ses dérives 26 fois et Isocrate 21 fois.

8. Voir par exemple Isoc. 7.20 ; 8.14 ; Pl. *Resp.* 557b. Nous reviendrons sur ce point dans les pages suivantes.

9. Voir par exemple Isoc. 2.28 ; 5.72 ; Pl. *Resp.* 567b ; *Leg.* 694b.

10. Parmi les nombreuses études cf. Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements* (Princeton 2000) ici 51-179 ; P. Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon* (Paris 2004) ici 121-125 ; E. Lévy, « Platon et liberté », *Ktèma* 28 (2003) 33-46 ; M. Van Raalte, « Socratic *parrhesia* and its afterlife in Plato's *Laws* », dans Sluiter et Rosen (éds.), *Free Speech* (cf. n. 1) 279-312 ; J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne* (Bibliopolis 2005) ici 85-114.

encore reçu l'attention qu'elle mérite et à notre connaissance elle n'a pas encore été l'objet d'une étude approfondie.<sup>11</sup>

Il y a en effet tout lieu de penser qu'il s'agit d'une notion parfaitement intégrée dans son univers intellectuel et il est particulièrement important de faire valoir le fait qu'Isocrate se présente tout au long de sa vie comme un *παρρησιαστής* distingué. Il construit l'identité d'un citoyen vertueux qui s'exprime sans réserves sur les affaires publiques mais aussi privées. Il s'agit d'une idée répétée dans plusieurs discours comme par exemple dans le *Busire*, l'*À Nicoclès*, l'*Évagoras*, l'*À Archidamos*, l'*À Antipatros*, le *Panathénaïque*.<sup>12</sup>

Dans le *Philippe*, il rappelle au roi Macédonien qu'il compose ses discours avec la franchise (*μετὰ παρρησίας*) qui lui est coutumière<sup>13</sup> et ses *logoi* constituent la preuve par excellence de sa supériorité intellectuelle qui se manifeste dans toute sa dimension lorsqu'il s'attache à illustrer sans réserves ses propres idées ne parlant que la langue de la vérité.<sup>14</sup> Sans voulant entrer dans un débat particulièrement compliqué sur la notion de la *vérité*, il est toutefois utile de remarquer qu'Isocrate semble penser que la capacité d'interpréter la réalité dans ses dimensions correctes appartient à quelques personnes bien éduquées qui possèdent parfaitement l'art de la parole. En effet le bon parrhêsiaïste évite de faire usage de la mauvaise rhétorique, à savoir celle qui est destinée à charmer les oreilles de ses auditeurs. Ainsi il s'engage à élaborer un discours qui met en lumière la vérité des choses et dans un contexte politique le vrai intérêt du corps civique.

A cet égard il n'est pas inutile de rappeler qu'aux yeux d'Isocrate, les bons dirigeants doivent prendre soin de réserver à leurs côtés une place primordiale aux hommes qui parlent avec franchise. Dans l'*À Nicoclès* il encourage le jeune prince à

---

11. Sur la notion de la parrhêsia dans la pensée d'Isocrate voir les brèves remarques de M. Foucault, *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia* (six lectures given by M. Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983), ici 30-32 [consulté en ligne : <http://www.foucault.info/documents/parrhesia>]. Voir aussi les très peu références sur la notion de liberté de parole chez Isocrate dans le volume collectif de Sluiter et Rosen (éds.), *Free Speech* (cf. n. 1). Aussi plus récemment M. Landauer, « *Parrhesia and the Demos Tyrannos: Frank Speech, Flattery and Accountability in Democratic Athens* », *HPTH* 33.2 (2012) 185-208, avait essayé de montrer de quelle manière Isocrate s'attache à intégrer la notion de la liberté de parole dans un contexte non démocratique.

12. Isoc. 11.1 ; 2.3 ; 9.39 ; 15.43 ; *Epist.* 9.12 ; 12.96.

13. Isoc. 5.72. Aussi *Epist.* 9.12.

14. Isoc. 15.43 : « Que ce soit pour moi un avantage de déclarer la vérité, je l'ignore, car il est difficile de saisir votre opinion ; quoi qu'il en soit, je vous parlerai avec toute franchise ». Cf. Isoc. 15.179.

donner « la liberté de parler aux gens raisonnables ». <sup>15</sup> Le roi confie dès lors les magistratures du royaume aux citoyens les plus compétents <sup>16</sup> et il est évident que la terminologie impliquée vise à faire reconnaître au lecteur attentif que la liberté de parole est un privilège accordé par le bon chef aux hommes distingués.

Une pareille thèse s'annonce dans la *Lettre à Antipatros* où Isocrate dresse le portrait d'un certain Diodotos qui fut apparemment un de ses disciples. L'auteur athénien prend soin de souligner les qualités exceptionnelles de Diodotos qui est « d'une nature si bien constituée <sup>17</sup> [...] supérieure à tous pour la parole et la pensée, très juste et très modeste » et qu'il « joint à cela une très grande franchise, non pas celle qu'il ne convient pas d'avoir, mais celle où l'on verrait à juste titre comme la plus grande preuve de dévouement envers ses amis ». <sup>18</sup> Les personnages comme Diodotos qui parlent avec franchise pour faire du bien « sauvent même bien de choses qui semblaient vouées à la destruction » <sup>19</sup> et justement son disciple s'est montré utile à certains souverains grâce à son franc-parler. <sup>20</sup>

On commence ainsi à voir dans quel sens Isocrate s'engage à redéfinir le contenu et le sens du mot parrhêsia et en quoi sa critique n'était pas seulement une argumentation *ad hominem* destinée à retourner la formule contre ses utilisateurs. L'auteur athénien cherche avant tout à dégager le sens véritable du terme contesté, sans s'interroger plus avant sur son origine.

Dès lors l'enjeu de cette étude est de révéler la place privilégiée que la parrhêsia tient dans l'œuvre d'Isocrate. En effet nous pourrions suggérer que devant son prétendu public, Isocrate semble pratiquer sa liberté de tout dire en deux champs précis mais bien différents. En premier, lorsqu'il met en cause les idées et la pensée philosophique de ses adversaires intellectuels désirant ainsi défendre son projet pédagogique et les principes de sa propre philosophie.

---

15. Isoc. 2.28 : « Δίδου παρρησίαν τοῖς εὖ φρονοῦσιν, ἵνα περὶ ὧν ἂν ἀμφιγνοῆς ἔχῃς τοὺς συνδοκιμάσοντας ». Aussi *Epist.* 4. 7.

16. Isoc. 2.16. Nous pourrions ici remarquer que Pl. *Leg.* 694b fait l'éloge du roi Cyrus qui discernait les hommes qui se révélaient des bons conseillers et ainsi leur donnait la liberté de s'exprimer sur les affaires du royaume.

17. Isoc. *Epist.* 4.3.

18. Isoc. *Epist.* 4.4.

19. Isoc. *Epist.* 4.6.

20. Isoc. *Epist.* 4.7.

Nombreuses sont les études qui portent sur cette dimension de l'œuvre isocratique et il n'est pas nécessaire d'y revenir.<sup>21</sup>

Ensuite dans la perspective qui est la nôtre au champ de la pratique politique. Comme le remarque Michel Foucault, Isocrate élabore l'idée provocatrice selon laquelle dans la démocratie athénienne du IV<sup>e</sup> siècle il se révèle impossible d'être un vrai parrhêsiaiste.<sup>22</sup> C'est à l'évidence cette proposition que nous souhaitons mettre en épreuve, en essayant dans un premier temps d'étudier le rôle joué par la parrhêsia dans la construction de l'identité d'Isocrate comme un philosophe qui s'abstient de la vie politique active, désirant ainsi préserver intacte sa liberté d'expression. Cela nous amène à la deuxième étape de notre étude qui est de montrer qu'Isocrate considère que la vraie parrhêsia ne peut s'exercer qu'au milieu d'un lectorat spécifique, voir aristocratique qui se montre apte à saisir les principes fondamentaux du projet politique et philosophique d'un penseur éminent. Cela nous amène à la troisième et dernière partie de notre étude où nous suggérons que la parrhêsia isocratique se manifeste aussi et surtout comme une dénonciation vigoureuse de la rhétorique qui se développe dans les institutions majeures de la démocratie athénienne et qui à ses yeux conduit à l'établissement d'une politeia défectueuse. En effet Isocrate avait soigneusement élaboré les conséquences de l'élargissement de la liberté d'expression à l'ensemble du corps civique. C'est sous cette optique que doivent être analysés les discours politiques consacrés à l'étude de la situation politique et socioéconomique de sa cité natale, à savoir le *Sur la Paix* et l'*Aréopagitique*. De fait nous semble peu justifiée l'idée selon laquelle, nous avons à faire à l'œuvre d'un démocrate modéré.<sup>23</sup>

---

21. La violence verbale qu'Isocrate exerce contre ses adversaires intellectuels a été bien analysée par V. Azoulay, « Une éloquence de combat : querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate », dans V. Azoulay et P. Boucheron (éds.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours* (Paris 2009) 303-322.

22. Foucault, *Discourse and Truth* (cf. n. 11) 30-31.

23. Isocrate comme sympathisant de la démocratie athénienne : G. Mathieu, *Les pensées politiques d'Isocrate* (Paris 1926) 138 ; Jacqueline de Romilly, « Les modérés athéniens vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle : Échos et concordances », *REG* 67 (1954) 327-354, ici 327 ; K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates* (Hypomnemata 14, Göttingen 1965) ; P. Cloché, *Isocrate et son temps* (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 54), (Paris: Les Belles Lettres, 1963) ; Cinzia Bearzot, « Isocrate e il problema della democrazia », *Aevum* LIV (1980) 113-131 ; Ekaterina Heskins, « Logos and Power in Sophistical Isocratean Rhetoric », dans T. Poulakos et D. Depew (éds.), *Isocrates and Civic Education* (Texas 2004) 84-106 ; D. Konstan, « Isocrates' "Republic" », dans Poulakos et Depew (éds.), *Isocrates and Civic Education* (Texas 2004) 107-124 ; W. Orth, « Gleichheit' der Bürger im Urteil des Isokrates », dans W. Eder et K.-J.

### La philosophie politique d'Isocrate et son prétendu public

Force est de reconnaître qu'Isocrate construit son identité comme philosophe de la parole<sup>24</sup> et tout au long de son activité intellectuelle se présente comme le créateur d'œuvres en prose (λόγοι)<sup>25</sup> et plus précisément de discours politiques (πολιτικοί λόγοι).<sup>26</sup> Ses œuvres manifestent en principe sa *philosophie politique* et Isocrate revendique le titre du *philosophe* en considérant que son œuvre s'intègre dans ce groupe de penseurs qui rédigent des discours politiques (πολιτικούς λόγους).<sup>27</sup> À l'évidence il prétend que l'ensemble de son œuvre touche pour l'essentiel l'avenir de sa cité natale et de la Grèce (περὶ τῶν συμφερόντων τῆ τε πόλει καὶ τοῖς ἄλλοις Ἑλλησι), préférant ainsi orienter ses recherches vers l'étude des affaires qui intéressent les Athéniens et les Grecs, fait qui le distingue des auteurs qui s'occupent de sujets mineurs.<sup>28</sup>

---

Hölkeskamp (éds.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland, Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.-2. März 1996* (Stuttgart 1997) 177-189, surtout 183-185.

24. Voir à ce propos G.R. Vidal, « Notas sobre la retórica de Isócrates », *Nova tellus* 24.1 (2006) 157-178, surtout 162-166. Sur la difficulté d'intégrer Isocrate dans un domaine de connaissance spécifique cf. M. Timmerman et E. Schiappa, *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse* (Cambridge 2010) ici 46-47.

25. Isoc. 15.45-46, 276 ; 12.1-2. Voir en particulier les remarques éclairantes de R. Nicolai, *Studi su Isocrate : la comunicazione letteraria nel IV sec. a. C. e i nuovi generi della prosa* (Rome 2004) ici 37-127.

26. Dès l'antiquité Isocrate semble gagner la réputation du premier savant qui décida de se consacrer entièrement à la rédaction de discours politiques, comme le témoigne par ailleurs Dion. Hal. *Isoc.* 1. Sur la volonté d'Isocrate de présenter son œuvre comme des discours politiques voir surtout Yun Lee Too, *The rhetoric of identity* (Cambridge 1995) 10-35. Chr. Eucken, « Zum Konzept der πολιτικοί λόγοι bei Isokrates », dans W. Orth (éd.), *Isokrates : neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers* (Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2003) 34-42. Aussi Nicolai, *Studi su Isocrate* (cf. n. 25), ici 34-36.

27. Isoc. 15.260 ; N. Livingstone, « Writing Politics : Isocrates' Rhetoric of Philosophy », *Rhetorica* 25.1 (2007) 15-34, 25. Il s'impose ici de reconnaître qu'il s'agit d'un point révélé au début du XXe siècle par Mathieu, *Les pensées politiques* (cf. n. 23) ici 32-33.

28. Isoc. 12.11. Ainsi dans 15.276, il souligne le fait que : « quand un homme est décidé à prononcer ou à écrire des discours dignes d'honneur et des louanges (ὁ λέγειν ἢ γράφειν προαιρούμενος λόγους ἀξίους ἐπαίνου καὶ τιμῆς), il lui est impossible de choisir des sujets injustes, mesquins, portant sur des conventions entre particuliers ; il lui faut des sujets élevés, beaux, qui servent l'humanité et touchent à l'intérêt général (ἀλλὰ μεγάλας καὶ καλὰς καὶ φιλανθρωπικὰς καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων) ».

Ainsi loin des endroits publics, de l'Assemblée ou des Tribunaux,<sup>29</sup> Isocrate s'engage à élaborer les principes fondamentaux de sa réflexion politique et philosophique au sein de son école fondée déjà en 392 av. J.-C. Il apparaît qu'à l'origine de la rupture avec le monde de la politique de la cité, se trouve un événement historique: la révolution oligarchique sanglante en 404 av. J.-C. Cet épisode a désorienté les détracteurs de la démocratie qui ne pouvaient plus revendiquer leur supériorité éthique face à un démos qui aura rétabli l'ordre dans la cité de manière exemplaire.<sup>30</sup> D'autre part la condamnation à mort de Socrate, maître de Platon et de Xénophon, personnalité admirée aussi par Isocrate, les a rendu très méfiants envers la démocratie qui « apparaît désormais trop dangereuse et instable pour être affrontée sans précaution ».<sup>31</sup> Isocrate s'efforce de construire l'image d'un penseur qui, ayant fait fausse route dans la vie politique (τοῦ πολιτεύεσθαι διήμαρτον), décide de se réfugier dans la *philosophie*, dans la mise en écrit de ses pensées (ἐπὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ πονεῖν καὶ γράφειν ἃ διανοηθείην),<sup>32</sup> s'adressant de toute évidence à un public distingué qui s'intéresse à sa philosophie politique.<sup>33</sup>

Dès l'antiquité Isocrate se considère comme un penseur qui appartient dans le monde de l'*écriture*.<sup>34</sup> Toutefois une question épineuse émerge. Celle de savoir à

---

29. Cf. P. Démont, « La Réflexion d'Isocrate sur le pouvoir dans les Années 360-350 », dans S. Fraknchet D'Espéry, V. Fromentin, Sophie Gottemand, et J.-M. Roddaz (éds.), *Fondements et crises du pouvoir* (Bordeaux 2003) 35-46, ici 37. En effet on a pu montrer que la volonté d'Isocrate de révéler ses limitations physiques comme la cause de son éloignement des affaires communes, ne constitue qu'une stratégie ingénieuse afin de justifier son absence de la vie politique. Cf. Too, *Rhetoric* (cf. n. 26) ici 74-111.

30. J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens* (Princeton 1999) 5-6.

31. V. Azoulay, « Champ intellectuel et stratégies de distinction dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle : De Socrate à Isocrate », dans J.-C. Couvenhes et Sylvia Milanezi (éds.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate* (Rennes 2007) 171-200, ici 183.

32. Isoc. 12.11.

33. Comme le montre Chr. Pébarthe, *Cité, Démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique* (Paris 2006) 73 il est possible de penser que dès la fin du Ve siècle se révèle à Athènes la « présence d'un lectorat réel, composé des auteurs et leurs disciples, voire d'aristocrates lettrés ». L. Canfora, « Lire à Athènes et à Rome », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 44 (1989) 925-937, ici 928 avait suggéré qu'au moment de la rédaction par Thucydide de la *Guerre du Péloponnèse* le livre destiné à la lecture « avait déjà pris pied dans la vie sociale ».

34. Dion. Hal. *Isoc.* 13.11. Cf. Dion. Hal. *Isoc.* 13.3-4. Par ailleurs Isocrate célèbre souvent le caractère écrit de ses discours. Cf. Isoc. 15.45-46 ; 12.1. Dans ce même discours Isocrate

quel public il s'adresse.<sup>35</sup> Il a été bien montré que le public d'Isocrate n'est pas homogène ce qui l'oblige de développer ses idées dans différents contextes rhétoriques qui se définissent par les destinataires postulés de ses discours.<sup>36</sup> Toutefois ce qui n'a pas été suffisamment souligné est en effet le souci d'Isocrate à dresser le portrait de son lecteur idéal.

Dans un passage significatif du *Panathénaique* Isocrate manifeste son mépris pour les auditeurs (ἐμοὶ δὲ τῶν μὲν τοιούτων ἀκροατῶν οὐδὲν πώποτ' ἐμέλησεν) qui « ne prennent aucun plaisir aux paroles dites avec un profond sérieux (τοῖς δὲ μὴ χαίρουσι τοῖς μετὰ πολλῆς σπουδῆς εἰρημένους) » et pour cela ils ne plaisent aussi aux autres « hommes de sens droit (οὐδὲ τοῖς ἄλλοις τοῖς εὖ φρονοῦσιν) ». En effet continue Isocrate:

« [...] les auditeurs qui m'intéressent, ce sont ceux qui se rappelleront les propos que j'ai placé en tête de l'ensemble de mon discours, et qui ne condamneront pas l'abondance de mes réflexions, même si elles remplissent des milliers de mots, qui réfléchiront qu'il ne dépend que d'eux de ne lire (ἀναγνῶναι) et parcourir isolément que telle partie de mon travail qu'ils choisiront [...] ».<sup>37</sup>

On constate dès lors sans difficultés que le lecteur idéal est aux yeux d'Isocrate l'homme doté d'une éducation qui lui permet de se familiariser avec l'ensemble de sa production intellectuelle, dépassant audacieusement les difficultés que lui pose le texte d'un intellectuel redoutable. Dans cette perspective ses logoi politikoi, qui s'adressent à l'ensemble du monde grec sont pour l'essentiel destinés à circuler parmi les gens qui apparemment forment une communauté dont les membres réfléchissent et discutent sur les idées écrites d'un penseur qu'ils considèrent

---

distingue les gens « qui sont capables de parler devant la foule » de ceux qui « tiennent leur réputation de la publication de leurs discours » [Isoc. 12.29]. Voir la belle analyse de Sylvia Gastaldi, « La retorica del IV secolo tra oralità e scrittura: Sugli scrittori di discorsi di Alcidas », QS 7 (1981) 189-225. Aussi J.A.E. Bons, « ΑΜΦΙΒΟΛΙΑ : Isocrates and written composition », *Mnemosyne* 54.2 (1993) 160-171.

35. Ce sujet particulièrement complexe fut bien analysé par Sylvia Usener, *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.* (Tübingen 1994).

36. Voir à ce propos Kathryn Morgan, « The tyranny of the audience in Plato and Isocrates », dans Kathryn Morgan (éd.), *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece* (Cambridge 2003) 181-213.

37. Isoc. 12.135-136.

éminent.<sup>38</sup> Ainsi dans un fameux passage d'*Évagoras* Isocrate se montre soucieux de rappeler à son lecteur attentif que l'apprentissage de l'œuvre qu'il a devant lui l'intègre dans une élite cultivée et distinguée qui s'étend à la Grèce entière. Contrairement aux images et aux statues, les discours *écrits* peuvent circuler (*διαδοθέντας*)<sup>39</sup> à travers la Grèce devenant ainsi l'objet d'étude des *bons esprits* (*τῶν εὖ φρονούντων*) qui sont en position d'apprécier leur valeur.<sup>40</sup> Isocrate utilise souvent le terme *εὖ φρονούντες* afin de caractériser « l'élite de la culture »<sup>41</sup> et il n'est nullement étrange de remarquer que dans son premier grand discours, le *Panegyrique* il s'engage dès les premières lignes à se présenter comme un membre de cette élite cultivée.<sup>42</sup>

Ce qui semble être encore plus intéressant est le désir d'Isocrate de présenter les hommes qui méritent d'être appelés *εὖ φρονούντες* comme les seuls esprits bien formés (*πεπαιδευμένους*),<sup>43</sup> comme les seuls que nous pouvons qualifier comme « des hommes sages, des hommes complets, doués de toutes les vertus (*τούτους φημί καὶ φρονίμους εἶναι καὶ τελέους ἄνδρας καὶ πάσας ἔχειν τὰς ἀρετάς*) ». <sup>44</sup> De ce point de vue, Isocrate considère que ses logoi sont appréciés et deviennent utiles (*ὠφέλιμοι*),<sup>45</sup> lorsqu'ils sont étudiés par les lecteurs distingués, les hommes qui peuvent « atteindre la vérité (*στοχάζεσθαι τῆς ἀληθείας*) ». <sup>46</sup> En effet sa rhétorique et par extension son projet politique et philosophique ne peut pas plaire à la multitude qui de toute évidence se prouve impuissante de saisir les principes

38. Voir les remarques précieuses de Too, *Rhetoric* (cf. n. 26) 127.

39. Voir Isoc. 15.193 ; 12.233.

40. Isoc. 9.74. Cf. aussi Isoc. 15.170 : « [...] Pour les honnêtes gens, qui sont ceux à qui je vais m'adresser [...] ».

41. Voir l'index rédigé par V. Azoulay, « Isocrate et les élites », dans L. Captedray et Y. Lafond (éds.), *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques* (Paris 2010) 19-49, 45.

42. Isoc. 4.9.

43. Isoc. 12.30.

44. Isoc. 12.32.

45. Isoc. 4.4 : « [...] j'ai reconnu que les plus beaux discours sont ceux qui, portant sur les plus hautes questions, mettent le mieux en lumière les orateurs et rendent les plus grands services aux auditeurs (*καὶ τοὺς ἀκούοντας πλεῖστ' ὠφελοῦσιν*) ».

46. Isoc. 12.261. Isocrate se présente souvent comme l'intellectuel qui ne s'occupe que de la *vérité*. Voir en principe Isoc. 9.39, 66.

fondamentaux de sa pensée.<sup>47</sup> Ainsi Isocrate se demande : « comment donc plaire à telles natures [à la majorité], en leur offrant des conseils ou un enseignement, en leur disant quelque chose utile ? Qui plus est, ils jalouent les esprits sages (εἰς φρονοῦσιν) et tiennent pour honnêtes des gens qui n'ont pas de raison (νοῦν οὐκ ἔχοντασ) ; ils fuient la vérité dans la vie..... ».<sup>48</sup>

Cependant le lecteur idéal n'est pas simplement l'homme qui appartient à l'élite de la culture. Il est avant tout l'homme qui fait partie d'une élite politique. Force est de reconnaître qu'Isocrate ne dissimule nullement son attachement à rédiger des œuvres qui en principe s'adressent aux hommes qui « n'entendent rien avec plus de satisfaction qu'un discours où seront analysées les vertus de grands hommes et les mœurs d'une ville bien gouvernée ». <sup>49</sup> Son lecteur est ainsi l'homme cultivé qui s'intéresse fortement à la politique et réfléchit à la façon dont il est possible de gérer les affaires publiques de manière exemplaire.

Nous pouvons suggérer que les termes οἱ βέλτιστοι, οἱ εἰς φρονούντες, οἱ νοῦν ἔχοντες qu'Isocrate utilise afin de tracer les caractéristiques des hommes excellents sont les mêmes impliqués pour caractériser ces trois personnages ; l'homme politique éminent, son lecteur et l'homme qui parle avec franchise (παρρησιαστής).

Isocrate a soigneusement façonné le portrait de l'homme qui à ses yeux mérite d'être loué pour son courage à faire preuve de parrhêsia et de façon significative invite son disciple, le monarque de Salamine de Chypre Nicoclès, à faire confiance au parrhêsiaсте : « donne la liberté de parler aux gens intelligents (δίδου παρρησίαν τοῖς εἰς φρονοῦσιν) afin d'avoir des conseillers pour les affaires embarrassantes ». <sup>50</sup> Il s'agit de gens que nous pouvons appeler les meilleurs (βέλτιστοι, χρηστοί), les sages (σοφοί) qui « parlent comme il convient sur les plus grands sujets ». <sup>51</sup> Dès lors, si Isocrate exhorte le jeune roi à considérer comme parrhêsiaστεs les εἰς φρονούντες, nous pouvons penser que dans son univers politique la liberté d'expression peut être la caractéristique

47. Sur l'incapacité de la majorité d'atteindre un niveau intellectuel supérieur cf. Isoc. 4.49 mais aussi Isoc. 2.44-47. En effet aux yeux d'Isocrate la majorité n'aime que les auteurs qui souhaitent composer ou écrire des discours aimés par la foule ne cherchant que les propos non pas les plus utiles mais les plus merveilleux. Voir à ce propos Isoc. 2.48.

48. Isoc. 2.46. Dans Isoc. 15.170 Isocrate revendique qu'il s'adresse aux ἐπεικειῖς (πρὸς οὓσπερ ἐγὼ ποιήσομαι τοὺς λόγους), aux hommes qui peuvent suivre la vérité et qui « se laissent convaincre par qui leur fait voir où est la justice (ταῖς ἀληθείαις καὶ μεταπειθομένους ὑπὸ τῶν λεγόντων τὰ δίκαια) ».

49. Isoc. 12.136.

50. Isoc. 2.28. Aussi Isoc. *Epist.* 4.7.

51. Isoc. 2.39.

propre de ces gens qui comme nous l'avons déjà suggéré constituent d'une part le public panhellénique auquel il souhaite adresser ses discours écrits et d'autre part des hommes bien formés qui détiennent l'art de bien administrer une cité.

Dès lors si la parrhêsia devient la vertu qui caractérise Isocrate et la meilleure partie d'une cité il n'est pas impossible dans ce contexte que l'auteur athénien ait volontairement conduit son lecteur à penser que sa philosophie politique s'épanouit au sein de cette élite de la culture athénienne mais aussi panhellénique, une élite qui peut se familiariser sans difficultés avec son projet philosophique mais aussi politique.

Dans cette perspective force est de reconnaître que l'abstention volontaire d'Isocrate de la vie politique active ne peut être interprétée que comme la preuve de son attachement à l'idéal aristocratique de la tranquillité.<sup>52</sup> Si la fin tragique de Socrate dévoile le danger qui cerne l'engagement dans un dialogue constant avec la majorité,<sup>53</sup> il est possible de suggérer alors que la fuite d'Isocrate dans l'univers de l'écriture dérive apparemment de sa profonde conviction que la préservation intacte de sa liberté tant comme citoyen mais aussi comme intellectuel de s'exprimer avec *parrhêsia*, « de tout dire, de dire la vérité » doit s'effectuer en marge de la vie publique, lorsqu'il devient un « simple particulier ». Échouant de trouver sa place dans l'univers démocratique, le philosophe décide ainsi de construire son propre monde qui d'une part lui permettra de s'épanouir et d'autre part de revendiquer le rôle du chef intellectuel des « meilleurs » citoyens. Il est préférable donc de considérer que le *Sur la Paix*, l'*Aréopagitique* mais aussi le *Sur l'échange* s'adressent à un lecteur précis : l'aristocrate athénien qui après la sanglante révolution oligarchique de 404 av. J.-C. est censé s'adapter aux principes et aux valeurs de l'idéologie démocratique.

### **Isocrate et la démocratie athénienne**

Il est admis que la société athénienne plonge dans une crise politique et économique à deux moments historiques précis ; pendant la dernière décennie du Ve siècle, marquée par la fragilité constitutionnelle de la démocratie athénienne, et lors des difficultés politiques rencontrées par le monde grec dans la décennie 360-350. Il est ainsi révélateur que c'est justement pendant cette dernière période qu'Isocrate

---

52. P. Démont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité* (Paris 1990) 329-342.

53. Il s'agit d'une thèse bien défendue par Socrate : « Mais nécessairement tout vrai champion de la justice, s'il veut garder la vie sauve ne serait-ce qu'un peu de temps, doit vivre en simple particulier mais non en homme public » [Pl. Ap. 31d-e].

décide de composer le *Sur la Paix* et l'*Aréopagitique*.<sup>54</sup> Sans doute il est difficile de croire que ces discours correspondent à la réalité historique ou plus précisément qu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, la cité d'Athènes affronte une crise sans précédent.

Il faut ici rappeler que la théorie d'une supposée crise de la démocratie athénienne au IV<sup>e</sup>, et plus généralement de l'Athènes qui émerge des ruines de la guerre du Péloponnèse est morte depuis des années.<sup>55</sup> Ainsi de toute évidence même si sous de multiples aspects la démocratie à l'époque d'Isocrate diffère de celle de l'époque qui s'ouvre après les réformes d'Ephialtès en 462 et s'achève avec la révolution oligarchique en 404 av. J.-C., il conviendrait d'admettre que la constitution restaurée « retained all the major institutions that had guaranteed the ability of the common people to take an active role in governing the state ».<sup>56</sup>

Aussi l'apparition de la notion de la parrhêsia dévoile la volonté des athéniens de mettre en évidence la filiation idéologique entre la démocratie, la liberté et le droit de s'exprimer. Il est ainsi caractéristique que chez Euripide<sup>57</sup> mais aussi chez Démocrite<sup>58</sup> la liberté d'expression va de pair avec le mot et la notion d'*eleutheria* et il est caractéristique qu'au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. certaines trières athéniennes portaient des noms comme *demokratia*,<sup>59</sup> *eleutheria*<sup>60</sup> mais aussi *parrhêsia*<sup>61</sup> rappelant ainsi l'engagement du démos à respecter et défendre ces notions précieuses.

---

54. Nous pouvons aussi ajouter le *Sur l'échange*. Les trois discours semblent être rédigés dans l'espace de trois ans et plus précisément entre les années 356-353. Cf. Mathieu, *Les pensées politiques* (cf. n. 23) 113-119. P. Harding, « The purpose of Isocrates' Archidamos and On the Peace », *CSCA* 6 (1973) 137-149 de façon injustifiée indique qu'Isocrate n'énonce nullement ses propres idées politiques puisque l'*Aréopagitique* ne constitue qu'un exercice sophistique.

55. P. Carlier, *Le IV<sup>e</sup> siècle grec* (Paris 1995) 7-10. Aussi P.J. Rhodes, « Judicial Procedures in Fourth-Century Athens », dans E. Eder (éd.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. : Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform ?* (Stuttgart 1995) 304-319, ici 304 : « the fourth century democracy of Athens represents not a decline from the heights of the Periclean era but the achievement at least of a stable form of government ».

56. Ober, *Mass and Elite* (cf. n. 3) 95-103, ici 97.

57. Voir par exemple Eur. *Phoen.* 391 avec les nuances apportées par Hanna M. Roisman, « Women's Free Speech in Greek Tragedy », dans Sluiter et Rosen (éds.), *Free Speech* (cf. n. 1) 91-114, ici 108-111.

58. Dem. Fr. 226.

59. IG II<sup>2</sup> 1604.24.

60. IG II<sup>2</sup> 1604.49.

61. IG II<sup>2</sup> 1624.81. L'inscription concernant parrhêsia a été abondamment analysée, mais voir surtout V. Gabrielsen, *Financing the Athenian Fleet* (Baltimore 1994) 63-70. Pour une tentative sérieuse à penser les trirèmes athéniennes comme le lieu où se forment et se cristallisent

En effet, la formation et la diffusion horizontale de la parole politique dans la cité devient ainsi la caractéristique propre de la démocratie<sup>62</sup> et les idées largement partagées par la communauté politique se forment, se cristallisent, lorsque les citoyens font preuve de leur parrhêsia, leur droit d'énoncer leurs opinions politiques mais aussi de critiquer celles de leurs concitoyens.<sup>63</sup> Comme il a été souligné à plusieurs reprises « la démocratie athénienne apparaît comme le moyen d'articuler, dans le discours, les revendications conflictuelles de la masse et de l'élite athénienne : il s'agit donc d'une idéologie du compromis entre la réalité sociale de l'inégalité et l'idéal politique de l'égalité ».<sup>64</sup> Isocrate renverse volontairement cet « idéal » démocratique et invite son lecteur à méditer sérieusement sur les conséquences indésirables d'une telle manière de penser la politique.

### L'illusion démocratique de la liberté de parole

Dans le *Sur la Paix*<sup>65</sup> Isocrate désigne la situation politique à l'intérieur de la cité de couleurs noires. Il dénonce la rhétorique démocratique et plus précisément la parole politique de la majorité et ses chefs comme les responsables de la dégradation de la vie politique athénienne. Dans ce contexte, il est particulièrement significatif que la *παράχρη* constitue un fil conducteur du discours *Sur la Paix*. Comme l'a montré Pierre Pontier, *θόρυθος* mais aussi *παράχρη* sont des termes qui

---

certaines des valeurs les plus essentielles de la démocratie voir la brève mais suggestive analyse de B.S. Strauss, « The Athenian Trireme, School of Democracy », dans Ober et Hadrick (éds.), *DEMOKRATIA* (cf. n. 1) 313-325.

62. Voir à ce propos V. Azoulay et P. Ismard, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique : entre structures institutionnelles, idéologies civiques et pratiques sociales », dans Pauline Schmitt-Pantel et F. De Polignac (éds.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé* (Paris 2007) 271-309.

63. Comme l'a bien dit Cynthia Farrar, *The Origins of Democratic Thinking : The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge 1988) 55 : « The coupling of freedom and parrhêsia in the democratic self image therefore functioned to assert two things : the critical attitude appropriate to a democratic citizen, and the open life promised by democracy ».

64. Cf. Azoulay et Ismard, « Les lieux du politique », dans Schmitt-Pantel et De Polignac (éds.), *Athènes et le politique* (cf. n. 62) 271-309, ici 293.

65. Sur ce discours voir D. Gillis, « The Structure of Arguments in Isocrates' *De Pace* », *Philologus* 114 (1970) 195-210, ici 207 ; J. Davidson, « Isokrates against imperialism: An Analysis of the *De Pace* », *Historia* 39 (1990) 20-37 ; P. Harding, « Athenian Foreign Policy in the Fourth Century », *Klio* 77 (1995) 113-120 ; Chr. Bouchet, « La *πλεονεξία* chez Isocrate », *REA* 109.2 (2007) 475-489 ; Laura Sancho Rocher, « Democracia frente a populismo en Isócrates », *Klio* 90.1 (2008) 36-61.

dans les œuvres des auteurs comme Platon et Xénophon expriment souvent le désordre, et dans un contexte politique le signe par excellence que la cité adopte un type d'organisation politique défectueux.

L'extrait suivant est d'une importance majeure pour la compréhension de la façon dont Isocrate aperçoit le fonctionnement des institutions démocratiques et du rôle marginal des « meilleurs » au sein de la société athénienne.

« Quand vous délibérez sur vos affaires particulières, vous cherchez à avoir pour conseillers des gens plus raisonnables que vous ; quand vous êtes réunis en assemblée pour l'intérêt de l'Etat, vous vous défiez par jalousie des gens de cette sorte ; ce sont les plus vicieux de ceux qui se présentent à la tribune que vous faites travailler (τοὺς δὲ πονηροτάτους τῶν ἐπὶ τὸ θῆμα παριόντων ἀσκεῖτε), et vous croyez de meilleurs démocrates parmi les ivrognes que parmi les gens sobres, parmi les insensés que parmi les gens raisonnables (τοὺς μεθύοντας τῶν νηφόντων καὶ τοὺς νοῦν οὐκ ἔχοντας τῶν εὖ φρονούντων), parmi ceux qui se partagent la fortune publique que parmi ceux qui consacrent à votre service leurs ressources personnelles [...] ».

Le portrait de l'orateur ivre<sup>66</sup> et insensé qui bénéficie du droit de se monter à la tribune et de s'exprimer sur les sujets politiques tandis que les gens sobres et raisonnables sont condamnés au silence rappelle avec sarcasme l'image du buveur qui entretient l'illusion qu'il soit possible de maîtriser ses paroles ou pire encore de se gouverner.<sup>67</sup> Derrière une telle image de l'orateur démocrate, on entrevoit l'émergence d'une idée bien défendue par les intellectuels du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C : Le 'franc-parler' démocratique peut être conçu comme une sorte d'ivresse, en effet l'ébriété et la parrhêsia constituent des traits distinctifs de la constitution

---

66. Isocrate implique le mot μεθύοντας faisant ainsi allusion à la comédie où apparaît souvent la figure de l'homme ivre. Cf. E.L. Bowie, « Wine in old Comedy », dans O. Murray et M. Tecusan (éds.), *In vino veritas* (Rome 1995) 113-25 surtout 114.

67. Le type de démagogue qu'Isocrate met en scène nous rappelle l'image de Cléon qui fut le premier, selon Arist. *Ath. Pol.* XXVIII.3 qui « cria à la tribune, y employa les injures et parla tout en se débraillant, alors que les autres orateurs gardaient une attitude correcte ». De plus, toujours d'après l'auteur de l'*Ath. Pol.* XXXIV.1, un autre démagogue Athénien, Cléophone n'a pas hésité à monter à la tribune, « ivre et recouvert d'une cuirasse ».

démocratique.<sup>68</sup> Tout laisse donc à penser que les troubles et plus précisément le bruit, le *tumulte* (θόρυβος), le désordre est la caractéristique propre d'un régime où les citoyens, tout en célébrant la liberté de dialoguer, n'arrivent pas à communiquer, image bien décrite tant par Platon<sup>69</sup> que par Xénophon.<sup>70</sup>

Dans ce contexte l'allusion d'Isocrate aux orateurs ivres qui sont en effet les *parrhêsias* qui dominent l'Assemblée n'a rien d'exceptionnel. L'auteur adopte volontairement une image qui parmi les détracteurs de la démocratie semble être un *topos*.

La cité plonge dans la crise lorsque la multitude transforme sa parole politique en œuvre et Isocrate développe de façon précise l'argument selon lequel la démocratie paraît instituer et défendre la parole politique corruptrice qui se manifeste comme une défectueuse *parrhêsia*. Un point cependant est à souligner ; Isocrate comme le fait aussi Platon considère que le facteur décisif qui conduit la cité à l'adoption d'une vie démesurée et l'énonciation d'une parole politique corruptrice est en effet l'élargissement du droit de s'exprimer librement à l'ensemble du corps civique.

Le problème a été bien posé par Ps-Xénophon, qui lui aussi s'indigne lorsqu'il constate que la liberté<sup>71</sup> et l'égalité de parole sont aussi pratiquées par les esclaves et les métèques,<sup>72</sup> et ainsi à Athènes la langue devient « un mélange avec tous les

---

68. Platon démontre que l'ébriété constitue une caractéristique spécifique à la démocratie, l'associant étroitement au franc-parler. Voir en principe Pl. *Resp.* VIII.562c-d et *Leg.* II.671b3-6 avec les nuances apportées par J.-F. Pradeau, « L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les Lois », *JHS* 124 (2004) 108-124 qui démontre qu'aux yeux de Platon « l'ébriété, lorsqu'elle est instituée, s'appelle démocratie » et que ce soit dans la *Respublica*, *Politicus* ou les *Leges*, le philosophe reste fidèle à cette idée. En effet Pradeau, *ibid.*, ici 109, souligne le fait que chez Platon « l'ébriété a ainsi comme corrélat une ignorance de soi, mais aussi bien d'autrui, qu'on ne parvient plus à écouter : elle est une illusion de souveraineté » [nous soulignons]. Voir aussi Xen. *Cyr.* I.3 et 10 où l'ivresse à comme conséquence majeure l'articulation d'un discours irrationnel, incompréhensible qui ne permet pas aux voix des hommes excellents de se distinguer. Sur la relation entre démocratie et ivresse voir aussi Theopomp. *FGrH* 115.F62.

69. Pl. *Resp.* 559a-560d ; Pl. *Leg.* 700a-701a.

70. Parmi les nombreuses références voir Xen. *An.* II.2 et 19 avec les remarques de Pontier *Trouble et ordre* (cf. n. 10) 26-27.

71. Ps-Xén. *Ath. pol.* 1.2 : « [...] tout citoyen ait droit à la parole ».

72. Ps-Xén. *Ath. pol.* 1.12 : « διὰ τοῦτ' οὖν ἰσηγορίαν καὶ τοῖς δούλοις πρὸς τοὺς ἐλευθέρους ἐποιήσαμεν – καὶ τοῖς μετοίκους πρὸς τοὺς ἀστούς, διότι δεῖται ἢ πόλις μετοίκων διὰ τε τὸ πλῆθος τῶν τεχνῶν καὶ διὰ τὸ ναυτικόν διὰ τοῦτο οὖν καὶ τοῖς μετοίκους εἰκότως τὴν ἰσηγορίαν ἐποιήσαμεν ».

éléments grecs ou barbares». <sup>73</sup> S'établit donc dans la cité le désordre (*kakonomia*), <sup>74</sup> qui est sans doute la conséquence de la liberté de s'exprimer sur tous les sujets importants. Or, comme l'a montré Jean-Marie Bertrand en analysant ce passage particulièrement difficile et obscur « ce que regrette le Ps-Xénophon, ce n'est pas que les citoyens parlent un langage mêlé de mots étrangers, ou que les métèques et les esclaves se voient accorder le droit à une parole qu'ils prétendent politique, en évoquant leur *iségoria*, c'est tout simplement qu'ils parlent tous le langage des marins ». <sup>75</sup>

Particulièrement important est dans ce contexte le discours *Archidamos* où de façon tout à fait significative Isocrate met en scène le jeune roi Archidamos d'interpréter la décadence des Lacédémoniens comme la conséquence immédiate de leur éloignement des lois ancestrales. Ainsi il les encourage à réformer leur régime et en imitant leurs ancêtres à rétablir dans la cité l'ordre qui instruisait tous les citoyens à obéir à leurs chefs. <sup>76</sup> Toutefois Archidamos met l'accent sur le point suivant : si auparavant les Lacédémoniens refusaient d'accorder l'*ισηγορία* même aux hommes libres, maintenant ils donnent la *παρρησία* même aux esclaves, ce qui trahit l'affaiblissement des liaisons qui soudent les vrais citoyens. <sup>77</sup> En réalité ce qui regrette le jeune roi de Sparte est l'établissement d'une égalité corruptrice qui se manifeste sous la forme d'une liberté d'expression.

Il est aussi caractéristique qu'Isocrate divise la cité d'Athènes en deux camps bien différents. Dans le premier se trouvent les riches qui s'attachent aux hommes qui prononcent les meilleurs discours et dans le deuxième se trouvent les pauvres « ceux qui vivent des tribunaux, des assemblées et des profits qu'on y trouve » à savoir les sycophantes qui s'attachent aux rhéteurs corrompus. <sup>78</sup> On comprend sans peine que pour Isocrate le phénomène du sycophante ne peut être interprété seulement comme une menace pour les biens des riches, <sup>79</sup> mais aussi comme la raison par excellence de l'imposition dans la cité d'une parole

---

73. Ps-Xén. *Ath. pol.* 2.8.

74. Ps-Xén. *Ath. pol.* 1.8.5.

75. J.-M. Bertrand, « Langage et politique : Réflexions sur le traité Pseudo-Xénophontique *De la République des Athéniens* », *Langage et Société* 49 (1989) 25-41.

76. Isoc. 6.81.

77. Isoc. 6.97.

78. Isoc. 8.130.

79. Sur l'attachement des sycophantes à l'argent cf. F.D. Harvey, « Vexatious Redefinition : The Sykophant and the Sykophancy », dans P. Cartledge *et al.* (éds.), *Nomos : Essays in Athenian Law, Politics, and Society* (Cambridge 1990) 103-121, surtout 110-112.

politique corruptrice qui sape les fondements de la société et des institutions civiques. A l'évidence, comme l'a montré Carine Doganis, ce qui déplaît aux auteurs conservateurs est l'effort des sycophantes « à faire entendre la « voix du peuple » sur la scène publique athénienne. En dénonçant, ils se font écouter ; en diffusant rumeurs ou informations, ils revendiquent leur participation à l'élaboration du sens dans la démocratie athénienne ». <sup>80</sup> Ainsi Isocrate s'indigne lorsqu'il constate que la cité prend plaisir à humilier les honnêtes gens (ἐπεικειῖς πιέζουσα καὶ ταπεινοὺς ποιοῦσα) tandis qu'elle donne le pouvoir aux pires citoyens (τοῖς δὲ πονηροῖς ἐξουσίαν διδοῦσα) de dire et de faire ce qu'ils veulent (λέγειν καὶ ποιεῖν ὅ τι ἂν βουληθῶσιν). <sup>81</sup>

Dans l'*Aréopagitique* <sup>82</sup> Isocrate argumente en faveur de l'hypothèse que la « crise » dans laquelle s'est plongée sa cité natale peut être dépassée avec la modification, la réforme du régime et l'établissement d'un ordre politique idéalement institué et pratiqué par les athéniens d'une époque lointaine. L'intention délibérée d'Isocrate de ne pas évoquer des dates précises de l'existence d'un tel régime dévoile l'aspect fictif de son discours. <sup>83</sup> L'auteur se montre plutôt soucieux de donner à son lecteur une image claire de sa propre conception concernant la politeia bien ordonnée et nous pouvons supposer que n'est pas hasardé le choix de faire l'éloge d'une institution qui dans l'imaginaire athénienne s'attachait à une conception aristocratique du pouvoir. <sup>84</sup> On ne s'étonnera guère dès lors de constater qu'en décrivant cette politeia idéalisée Isocrate réserve à une élite de la naissance, de la fortune et de l'esprit, explicitement distingué du reste de la population, l'avenir de la cité. <sup>85</sup>

---

80. Carine Doganis, « Secret et transparence dans la démocratie athénienne », *Cités* 26.2 (2006) 69-83, ici 44.

81. Isoc. 15.164.

82. Sur la façon dont Isocrate pense la fonction de l'Aréopage voir R.W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B.C.* (Baltimore/London 1989) ici 145-147 et l'étude érudite de Suzanne Saïd, « Le mythe de l'Aréopage avant la constitution d'Athènes », dans M. Piérart (éd.), *Aristote et Athènes* (Paris 1993) 155-184.

83. Point bien souligné par Saïd, « Le mythe de l'Aréopage » (*cf.* n. 82) 168.

84. Il est caractéristique que le décret contre la tyrannie en 337/6 av. J.-C. rappelle à tous les membres du corps civique que les membres de l'Aréopage peuvent constituer une menace potentielle pour le pouvoir du démos.

85. Isoc. 7.37.

Il n'est pas nécessaire de procéder à une analyse détaillée de la structure explicitement aristocratique du régime décrit par Isocrate.<sup>86</sup> Toutefois nous rappelons que les aristocrates (θέλτιστοι, ἰκανώτατοι, ἐπιεικέστατοι)<sup>87</sup> qui le dirigent œuvrent pour l'établissement et la préservation de l'ordre, à savoir de l'εὐκοσμία<sup>88</sup> et de l'εὐταξία<sup>89</sup> dans la cité. Dans une telle cité aristocratique « aucun citoyen « ordinaire » n'aura la possibilité de changer son statut ». Isocrate construit ainsi une société immobile où chacun occupe la place que les détenteurs du pouvoir lui ont réservée.<sup>90</sup>

Évitant la moindre référence aux institutions de l'Assemblée ou du Conseil l'auteur n'hésite pas à imaginer une cité où les gens « ordinaires » évitent même de fréquenter l'espace public par excellence, à savoir l'agora.<sup>91</sup> Les Athéniens du passé ont bien pensé de pousser la majorité, à savoir les pauvres vers l'agriculture et le commerce tandis que la minorité de riches s'occupait de « l'équitation, de la gymnastique, de la chasse et de la philosophie ».<sup>92</sup> La nouveauté introduite ici est la place primordiale que tient la philosophie au sein de la classe dirigeante de la cité. Cette philosophie ne doit pas être autre que celle qu'Isocrate prétend être la pierre

---

86. Voir l'excellente analyse de Sylvia Gastaldi, « La città σώφρων di Isocrate : riforma politica e rinnovamento morale », dans M. Migliori (éd.), *Il dibattito etico-politico in Grecia tra il V e il IV secolo* (Naples 2000) 425-457.

87. Isoc. 7.22-23. Sur ce passage difficile voir l'analyse du P. Démont « Le tirage au sort des magistrats à Athènes : un problème historique et historiographique », dans Federica Cordano et C. Rottanelli (éds.), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna* (Milan 2001) 63-81, ici 66-67. L'auteur signale les difficultés que pose ce passage et conclut qu'Isocrate avance la thèse selon laquelle si l'élection de magistrats est la meilleure pratique, le tirage au sort pourrait être le trait d'une bonne constitution, si seulement les « meilleurs » des citoyens disposent le droit d'être candidats. La dénonciation de la pratique démocratique du tirage au sort se réponde aussi chez Pl. *Resp.* 557a mais aussi Xen. *Mem.* 1.2, 9.

88. Isoc. 7.37.

89. Isoc. 7.39. Chez Xénophon l'εὐταξία caractérise en effet l'armée terrestre. Voir les remarques précieuses de Pontier, *Trouble et ordre* (cf. n. 10) 261-265. De façon significative Isoc. 12.115 se sert du terme afin de mettre en évidence le fait que « le bon ordre d'autrefois enseignait si bien la vertu aux citoyens (ὕπὸ μὲν ἐκείνης τῆς εὐταξίας οὕτως ἐπαιδεύθησαν οἱ πολῖται πρὸς ἀρετῆν) qu'ils ne se tourmentaient pas mutuellement et qu'ils remportaient la victoire sur tous les envahisseurs ». Aussi Isocr. 7.82.

90. Ober, *Political Dissent* (cf. n. 30) 284.

91. Isoc. 7.48.

92. Isoc. 7.44-45.

angulaire de son projet pédagogique : la capacité de bien réfléchir sur les sujets importants pour la communauté politique et énoncer au moment favorable ses propres idées avec l'éloquence la meilleure possible.

Il n'est nullement étonnant donc de constater que l'auteur athénien fait l'éloge des ancêtres des Athéniens qui croyaient que la *παρρησία* ne peut pas être identifiée à l'égalité devant la loi (*ισονομία*).<sup>93</sup> En effet, de façon anachronique, l'auteur suggère d'une part que la *parrhêsia* s'exerçait par les ancêtres des Athéniens et d'autre par qu'ils la pratiquaient comme une vertu et non pas comme un « droit » institutionnalisé et attribué à tous. Une telle conception de la liberté d'expression qui est actuellement en place conduit à l'adoption d'un mode de vie qui permet à chacun de faire mais aussi de dire ce qu'il veut. Ainsi les traits caractéristiques d'un bon régime, à savoir l'*εὐκοσμία* et l'*εὐταξία*, le bon ordre, existaient dans un temps où la liberté d'expression n'était pas encore élargie à l'ensemble du corps civique. Elle constituait l'apanage d'une minorité aristocratique qui grâce à son éducation supérieure, ses vertus, sa prudence et sa naissance s'occupait elle seule de la gestion des affaires publiques.

Dans ce contexte aux yeux d'Isocrate le *désordre* ne pourrait être que la conséquence directe de la domination d'une parole politique corruptrice, aimée par la majorité. Il suggère donc que la parole démocratique surgit là où personne ne se révèle apte d'articuler un discours savant élaborant ainsi l'idée provocatrice selon laquelle la démocratie s'oppose au savoir.

### **La démocratie s'oppose au savoir**

Dès les toutes premières lignes du discours *Sur la Paix*, Isocrate indique à son lecteur que les orateurs distingués, les hommes qui peuvent donner les meilleurs conseils au corps civique sont méprisés par le peuple. Celui-ci n'accorde son attention qu'aux discours prononcés par les rhéteurs corrompus qui visent à le flatter.<sup>94</sup> Ainsi, lorsqu'un citoyen prudent et décidé à élaborer des idées avantageuses pour les athéniens monte à la tribune, il affronte leur hostilité et finit par être expulsé.<sup>95</sup> Les athéniens enlèvent la parole de la meilleure partie du corps civique, à savoir les *εὖ φρονούντες*.

---

93. Isoc. 7.20. Voir aussi Ober, *Political Dissent* (cf. n. 30) 279, qui pense de façon injustifiée à notre avis que dans ce passage Isocrate considère la *parrhêsia* comme une notion très négative.

94. Isoc. 8.8.

95. Isoc. 8.3. Il s'agit d'une idée déjà avancée par Socrate [Pl. *Prt.* 319b-c].

Le passage suivant est très révélateur : « [...] Pour ma part, je sais bien qu'il est rude d'être en opposition avec votre état d'esprit, et qu'en pleine démocratie il n'y a pas de liberté de parole (δημοκρατίας ούσης οὐκ ἔστι παρρησία), sauf en ce lieu pour les gens les plus déraisonnables (ἀφρονεστάτοις)<sup>96</sup> qui n'ont nul souci pour vous, et au théâtre pour les auteurs de comédies (ἐν δὲ τῷ θεάτρῳ τοῖς κωμωδοδιδασκάλοις) ».<sup>97</sup>

La première observation que le passage impose est la volonté d'Isocrate de nous inviter à penser que ce qu'il considère comme un défaut de la démocratie n'est pas l'absence de l'égalité de parole, ni l'absence de la liberté d'expression mais la domination de la mauvaise παρρησία, qui à l'évidence s'exerce parmi les pires des orateurs et des citoyens. En ce sens, il est à peine exagéré d'affirmer qu'Isocrate suggère à son lecteur que la démocratie oblige les « meilleurs », à savoir les hommes qui peuvent pratiquer la meilleure παρρησία à se taire.

Nous pourrions penser que si le peuple censure les « meilleurs », réservant la liberté de parole aux personnes les plus déraisonnables, aux rhéteurs corrompus, il devient parfaitement clair que les idées élaborées par les hommes bien formés sont absentes de l'institution où se discutent des sujets importants pour la vie en commun, à savoir l'Assemblée. Ainsi Isocrate décrit volontairement une Assemblée où les hommes capables de prononcer un discours politique sage, étant aussi les détenteurs d'un art politique qui leur permettrait de mettre en œuvre une politique avantageuse pour la cité et servir l'intérêt général,<sup>98</sup> sont obligés de subir l'hégémonie de la parole politique corruptrice des orateurs aimés par le peuple.<sup>99</sup>

Cependant préoccupation d'Isocrate est aussi l'énonciation des idées qui peuvent renverser la situation actuelle. Ainsi il invite ses concitoyens à procéder d'une manière particulièrement étrange ; de ne donner leur attention qu'aux orateurs qui s'opposent aux idées politiques de la majorité et qui peuvent, grâce à

---

96. Xénophon, dans *Mem.* 4.5, 11 assimile la pensée d'un homme déraisonnable à celle d'un animal.

97. *Isoc.* 8.14.

98. Sur l'incapacité de la majorité à respecter son propre intérêt politique : *Isoc.* 8.31-33, 35, 62, 66. Voir les remarques importantes de Gillis, « The Structure » (*cf.* n. 65) 207.

99. Cette lecture de la démocratie s'inspire peut être de son propre sentiment d'être parfaitement méprisé par ses propres concitoyens, idée qu'il a souvent énoncée dans ses discours. *Cf.* *Isoc. Epist.* 2.22 et 12.15.

leurs habilités oratoires exceptionnelles et leur connaissance en matières politiques, mettre en lumière l'intérêt de la cité.<sup>100</sup>

Une telle considération de la fonction de l'Assemblée conduira au rétablissement de l'ordre dans la cité et comme l'indique encore Pierre Pontier la notion du trouble est à l'évidence « absente de la fin du discours, parce qu'Isocrate récapitule les avantages de sa politique, qui nécessairement éradique le trouble ».<sup>101</sup> Le désordre fait son apparition lorsque la majorité se nourrit de l'idée qu'elle peut définir l'orientation politique de l'Etat et Isocrate rappelle donc aux athéniens que l'ordre et la stabilité reviennent lorsque les sycophantes et les « méchants » se taisent et que les « meilleurs » deviennent les conseillers du corps civique.<sup>102</sup> Isocrate s'aligne parfaitement à l'idée platonicienne exprimée par Socrate dans le *Protagoras* ; le défaut majeur de la démocratie est justement le fait que le corps civique reconnaît à n'importe quel citoyen le droit de s'élever et de faire des propositions ignorant ainsi que la politique est une science qui s'exerce véritablement par les détenteurs de l'art politique.

La considération aristocratique du pouvoir par Isocrate se développe de façon détaillée et explicite dans le *Sur l'échange*,<sup>103</sup> lorsque l'auteur narre l'histoire constitutionnelle athénienne qui à ses yeux peut être divisée en deux périodes bien distinguées. Pendant la première, l'organisation constitutionnelle de la cité, la direction des affaires administratives et plus généralement la définition des *mœurs* de la politeia athénienne reposaient essentiellement sur des personnalités charismatiques comme par exemple Solon, Clisthène, Miltiade, Thémistocle, Cimon, et bien évidemment Périclès.<sup>104</sup> Isocrate y montre que les changements constitutionnels et l'affrontement réussi des ennemis deviennent possibles lorsque des personnalités éminentes prennent l'initiative de « conduire » le peuple qui devient

100. Isoc. 8.8 : « Καίτοι προσῆκεν ὑμᾶς, εἴπερ ἠβούλεσθε ζητεῖν τὸ τῇ πόλει συμφέρον, μᾶλλον τοῖς ἐναντιουμένοις ταῖς ὑμετέραις γνώμαις προσέχειν τὸν νοῦν ἢ τοῖς καταχαριζομένοις, εἰδόμενος ὅτι τῶν ἐνθάδε παριόντων οἱ μὲν ἄ βούλεσθε λέγοντες ῥαδίως ἐξαπατᾶν δύνανται – τὸ γὰρ πρὸς χάριν ῥηθὲν ἐπισκοτεῖ τῷ καθορᾶν ὑμᾶς τὸ βέλτιστον, – ὑπὸ δὲ τῶν μὴ πρὸς ἡδονὴν συμβουλευόντων οὐδὲν ἂν πάθοιτε τοιοῦτον· οὐ γὰρ ἔστιν ὅπως ἂν μεταπεισῶναι δυναθῆεν ὑμᾶς, μὴ φανερόν τὸ συμφέρον ποιήσαντες ».

101. Pontier, *Trouble et ordre* (cf. n. 10) 81.

102. Isoc. 8.133.

103. Voir notamment J. Ober, « I, Socrates: The Performance Audacity of Isocrates' *Antidosis* », dans Poulakos et Depew (éds.), *Isocrates and Civic Education* (cf. n. 23) 21-43 et surtout Yun Lee Too, *A commentary on Isocrates' Antidosis* (Oxford 2008).

104. Isoc. 15.230-236.

ainsi un élément substantiellement absent de la direction des affaires publiques. Or Isocrate ne met en évidence qu'un seul mérite charismatique de ces hommes illustres de l'histoire athénienne : leurs capacités oratoires.

Ainsi l'auteur signale le fait que :

« [...] ceux qui apportaient le plus de soins à leurs discours (ἐπιμέλειαν τῶν λόγων ποιουμένους), sont aussi les plus distingués qui soient montés à la tribune (βελτίστους ὄντας τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα παριόντων) ; et en outre, parmi les anciens, ce sont les plus grands orateurs et les plus illustres qui ont été les meilleurs bienfaiteurs de l'Etat (ἔτι δὲ τῶν παλαιῶν τοὺς ἀρίστους ῥήτορας καὶ μεγίστην δόξαν λαβόντας πλείστων ἀγαθῶν αἰτίους τῇ πόλει γεγεννημένους) ». <sup>105</sup>

Ce passage nous permet de penser qu'Isocrate rêve d'une communauté politique où une élite éclairée monopoliserait systématiquement non seulement le pouvoir mais aussi et surtout la parole politique. C'est à l'évidence au sein de ce petit group de citoyens qu'apparaît le charisme de détenir l'art de la parole (logos) qui en étant le « guide de toutes nos actions comme toutes nos pensées », <sup>106</sup> nous permet de bien gouverner la cité.

Mais on aura tort de s'arrêter sur cette conclusion puisque ce qui se révèle essentiellement important est l'idée isocratique selon laquelle l'administration de la cité est un *art politique* exercé par les « meilleurs », les hommes qui détiennent vertueusement l'art d'élaborer des discours qui servent les intérêts de l'ensemble du corps civique. Dans une telle perspective la majorité ne devient que le « spectateur » d'une politique élaborée, décidée et exercée par les plus compétents et on voit aisément la volonté d'Isocrate de présenter à ses lecteurs une constitution où une personne éminente impose sa parole politique exceptionnelle à la cité. <sup>107</sup> Une telle considération de la position privilégiée de l'intellectuel et du détenteur de l'art politique au sein du corps civique s'oppose à la fonction même de la démocratie athénienne. <sup>108</sup> Il est donc révélateur qu'Isocrate rêve d'une cité où les conditions de discorde entre les citoyens, qui est un élément fondamental

---

105. Isoc. 15.231.

106. Isoc. 3.9. Sur l'éloge à la parole (logos), cf. Ekaterina Haskins, *Logos and Power in Isocrates and Aristotle* (Texas 1999).

107. Ober, *Political Dissent* (cf. n. 30) 189.

108. Voir J.-M. Bertrand, « Réflexions sur l'expertise politique en Grèce ancienne », *RH* 620.4 (2001) 929-964.

d'une vraie démocratie, s'éclipsent devant la présence de la parole unique et privilégiée de la personnalité distinguée.<sup>109</sup>

De ce point de vue il convient de remarquer qu'aux yeux d'Isocrate l'épanouissement du véritable parrhêsia s'effectue dans un contexte qui n'est pas tout à fait démocratique.<sup>110</sup> Dans son univers politique l'orientation politique de l'Etat se définit dans l'espace bien dominé par les dirigeants, à savoir le roi ou les esprits éclairés. Face à la cité démocratique où la « laïcisation de la parole »<sup>111</sup> marque l'établissement du discours politique au milieu de la cité, Isocrate dresse la cité aristocratique où une élite éclairée impose à la majorité une parole privilégiée et unique.

Il est donc possible de penser que dans l'univers politique d'Isocrate l'union du pouvoir et de sa philosophie est la condition sine qua non, pour sortir du cycle infernal de la corruption politique. Cela signifie aussi qu'il faut faire taire la majorité.

\*\*\*

Nous avons suggéré que l'étude de la notion de la parrhêsia chez Isocrate offre une clé privilégiée afin d'interpréter sa place comme un intellectuel dans la société athénienne mais aussi sa position envers la démocratie athénienne. Tout laisse penser dès lors qu'au moins dans les discours *Sur la Paix* et *l'Aréopagitique* l'auteur athénien souhaite octroyer l'organisation et le fonctionnement des institutions de la cité à une aristocratie éclairée. Il y a pourtant un paradoxe qui apparemment bouleverse les lecteurs d'Isocrate. L'auteur imagine que les réformes proposées conduiront à l'établissement de la seule vraie démocratie et ainsi dans *l'Aréopagitique* il qualifie le régime des anciens athéniens comme une démocratie, inventée par Solon et Clisthène.<sup>112</sup> L'auteur évoque la puissance d'un démos qui comme un souverain absolu, comme un « tyran » aurait la possibilité de contrôler,

---

109. L'idée que l'ensemble du corps civique peut et doit penser l'avenir de la cité de la même manière, adoptant un seul discours politique et se prononçant d'une seule voix menace la fonction démocratique des institutions. Voir Ober, *Mass and Elite* (cf. n. 3) 295-299. Aussi les remarques de J.-M. Bertrand, « Formes du discours politique dans la cité des magnètes platoniciens », *Dike* 1 (1998) 115-149.

110. Il s'agit d'un point bien souligné par Landauer, « *Parrhesia and the Demos Tyrannos* » (cf. n. 11).

111. M. Détiéne, *Les Maîtres de la Vérité* (Paris 1967) 152-183.

112. Isoc. 7.16.

de juger et même de punir les magistrats qui ne respectent que l'intérêt de la cité.<sup>113</sup> Il s'agit sans doute d'une idée injustifiée et presque absurde, car nous pouvons considérer que la majorité qui est privée du droit de participer activement à la vie politique, qui se trouve sans cesse sous la surveillance des « meilleurs », qui dépend des citoyens riches,<sup>114</sup> se révèle impuissante de contrôler et même critiquer avec *parrhêsia* le comportement et l'œuvre de détenteurs du pouvoir.

En effet, aux yeux d'un athénien « ordinaire » du IV<sup>e</sup> av. J.-C. la démocratie proposée par Isocrate ne peut constituer qu'une oligarchie, fait que l'auteur lui-même n'hésite à admettre : « il y a eu déjà de gens qui après avoir entendu mon exposé [...] disaient que je courais le danger même, en donnant les meilleurs conseils, de passer pour ennemi de la démocratie et pour désirer de précipiter l'Etat dans l'oligarchie ».<sup>115</sup>

Rien là de très surprenant. En baptisant son régime « démocratie », Isocrate tient à se protéger de l'accusation grave d'être un ennemi du peuple. Cet argument souvent évoqué par les commentateurs de son œuvre nous semble peu convaincant. Il est presque impossible de penser qu'Isocrate envisageait sérieusement la possibilité que son projet politique puisse susciter la réaction violente de la part de la multitude puisqu'il savait parfaitement que celle-ci accorde peu d'attention et même méprise son œuvre.<sup>116</sup> Hormis le fait que ses discours semblent circuler en principe au sein d'un petit nombre des citoyens, il est possible de penser qu'à Athènes, les détracteurs de la démocratie critiquaient librement la constitution « in their teachings and writing. They did not, however expound such ideas in public, and posed no threat to Athens ».<sup>117</sup> C'est, entre autres éléments ce qui fait l'intérêt des discours comme le *Sur la Paix*, l'*Aréopagitique* ou encore le *Sur l'échange*. En effet, Isocrate s'adresse à un public spécifique, les aristocrates athéniens.

---

113. Isoc. 7.27.

114. Dans la constitution proposée par Isocrate la majorité dépend entièrement des membres de cette élite cultivée et riche qui en considérant la « détresse des citoyens comme une honte pour toute la cité ils leur confient de terres à cultiver, de sorte à vivre de façon digne d'un homme libre » (Isoc. 7.32).

115. Isoc. 7.57. Cf. Isoc. 8.51, 95 ; Isoc. 15.285. Voir aussi Isoc. 7.61 où Isocrate indique à son lecteur que Sparte est une vraie démocratie.

116. Cf. *supra*, n. 47.

117. R.W. Wallace, « The Power to speak – and not to listen – in Ancient Athens », dans Sluiter et Rosen (éds.), *Free Speech* (cf. n. 1) 221-232, ici 230.

Il suffit ici de rappeler qu'après les crimes et le comportement violent de ce petit groupe d'individus présentés comme les « meilleurs », à savoir les Trente Tyrans, l'aristocratie athénienne hésite d'élaborer ouvertement un discours politique qui met en cause la souveraineté populaire.<sup>118</sup> Parallèlement, après la restauration exemplaire de la démocratie en 403 av. J.-C. la majorité de l'aristocratie athénienne s'intègre et s'adapte aux institutions et principes démocratiques.

Rien ne nous interdit en effet de penser qu'en construisant l'image d'un intellectuel qui célèbre la « vraie démocratie » Isocrate s'engage à ne pas détruire les ponts qui peuvent lui permettre de garder un contact important non pas avec la démocratie de son temps mais avec une élite qui peut très difficilement manifester ostensiblement sa prétendue supériorité intellectuelle et politique. Si Isocrate ambitionne de devenir l'éducateur de la Grèce ou l'homme qui « ouvre des voies nouvelles à l'expression de la supériorité dans le monde grec [...] », <sup>119</sup> il ne se montre aussi pas moins intéressé à devenir l'éducateur d'une nouvelle élite athénienne.

Certes, rien n'indique que le projet politique d'Isocrate suscita l'intérêt des aristocrates athéniens ni non plus que les réformes politiques qui s'effectuent à Athènes au milieu et à la fin du IV<sup>e</sup> siècle sont influencées par ses idées conservatrices. Mais rien ne nous permet aussi de ne pas penser que la réformation de la constitution athénienne en 322 av. J.-C.<sup>120</sup> ne s'inspire d'une conception de la politique qui a été bien élaborée au milieu des gens qui auraient parfaitement pu être les admirateurs de la parrhêsia isocratique.

**Panos Christodoulou**  
Université de Chypre  
[panosch@ucy.ac.cy](mailto:panosch@ucy.ac.cy)

---

118. A. Fouchar, « Comment reconnaître les élites », dans Captedray et Lafond (éds.), *La cité et ses élites* (cf. n. 41) 374.

119. Azoulay, « Isocrate et les élites », dans Captedray et Lafond (éds.), *La cité et ses élites* (cf. n. 41) 42.

120. Voir la brève mais suggestive analyse de Chr. Habicht, *Athènes Hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Mar Antoine* (Paris 1995) 63-64.

### Summary

In this study we attempt to elucidate the central place of the notion *parrhesia* in the political thought of Isocrates. We offer the suggestion that Isocrates' discussion of *parrhesia* revealed the antidemocratic character of his thought. Mainly in his speeches *Areopagiticus* and *De Pacis* where he calls into question the rationality of the debate between the demos and its leaders, the Athenian author regards freedom of speech, the principle form of democratic equality, as the main reason for the degradation of civic institutions and the adoption by the Athenian demos of a corrupted political language. He defends the principle that true *parrhesia* can flourish only amongst his very distinguished *lectorat*, able to seize the basic principles of his ambitious political and philosophical project. This audience emerges through his texts as a political and cultural elite which should be given full control of the city as well as the exclusive privilege to freedom of speech. In that context *parrhesia* becomes the trait of an aristocratic *politeia* where an enlightened elite imposes its own political discourses. Isocrates, who remained hostile to the horizontal diffusion of the political discourse and the active participation of the majority in the exercise of power, considers that freedom of speech can be conceived as a positive civic value only if it is exercised by the most illustrious and educated part of Athenian society.