III

LA PÉDAGOGIE DE CICÉRON DANS LE *DE ORATORE* : COMMENT UNIR L'IDÉAL ET LE RÉEL?

PAR ALAIN MICHEL
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne
1, rue Victor-Cousin, 75230 Paris, Cedex 05

SOMMAIRE. — *Le* **De oratore** *n'apporte pas seulement des préceptes mais une* **pédagogie** *au sens vrai. Il en fait apparaître les fins : une théorie de la personne et de sa dignité, qui se dessinait déjà dans le* **De inuentione** *(II,* 157 *sqq.) et laissait apparaître l'influence de* **Panétius ;** *une théorie des méthodes : il s'agit essentiellement du* **dialogue,** *qui accorde les points de vue au lieu de les opposer* (non solum... sed etiam...). *Le maître véritable est celui — qui s'efforce sans cesse de concilier, chez les hommes comme chez les enfants, chez les bons élèves comme chez les mauvais, l'exigence de* **l'idéal** *et la compréhension de* **la réalité**. *A partir de ces idées majeures, on peut commenter des passages précis (par exemple* **III, 51,** *où il faut éviter de corriger) ou expliquer la théorie cicéronienne d'une culture unissant dans la* **parole** *droit, histoire, sagesse et beauté.*

EPITOME. — *Cicero in libris suis* De oratore *nobis exemplum proponit et uias humanae institutionis. Nam de educationis finibus tractat, quae ad personam constituendam tendunt in ciuitate romana uel nostra, et de ratione docendi, quae simul praeceptis utitur ac dialogo, et de rebus discendis, quae litteras ac philosophiam, scriptum ac dictum, naturam, doctrinam exercitationemque amplectuntur. Itaque orator eos denuntiat errores propter quos diuisionibus abutimur et potius concordiam proponit, per quam utramque partem simul perspicit et laudat. Contraria enim saepe sunt complementa. Quae Cicero eo melius percipit quod in hominum educatione semper ea simul requirit quae sunt optima et quae possunt effici, dum simul eloquentem fingit et disertum describit. Tale exemplum omnibus magistris usque ad tempora nostra dedit.*

Le *De oratore* peut apparaître comme un des chefs-d'œuvre de Cicéron. Il mérite et a mérité de nombreuses études, relatives à l'image qu'il donne de la rhétorique dans ses rapports avec la philosophie. Mais un autre aspect a peut-être un peu moins retenu l'attention des chercheurs. Il semble pourtant fort légitime que nous nous y attachions. Car enfin le *De oratore* est un dialogue. Il ne se contente pas de nous exposer des préceptes ou des théories mais il nous décrit une expérience pédagogique. Aucune des autres œuvres de Cicéron, même

parmi ses dialogues philosophiques, ne présente le même caractère[1]

Or, une œuvre ainsi conçue présente pour nous un intérêt considérable, pour diverses raisons liées entre elles. Nous sommes des professeurs de littérature. Qu'il s'agisse de la parole ou des lettres, de la grammaire, de la rhétorique, de la culture dans son ensemble, c'est précisément Cicéron qui, dans notre histoire, a montré pourquoi il fallait les étudier ensemble. Parmi ses ouvrages, c'est le *De oratore* qui développe cet aspect essentiel de son enseignement. Or il n'en décrit pas seulement les contenus mais aussi les méthodes. Lorsqu'on examine aujourd'hui les différentes recherches que proposent les « sciences de l'éducation », on s'aperçoit pourtant qu'elles font une très petite place à la culture littéraire. Elles ont tort. Nous sommes peut-être coupables aussi, dans la mesure où nous négligeons un des aspects majeurs de la tradition cicéronienne, alors qu'elle a pourtant nourri, au Moyen Age et à la Renaissance, toute la culture occidentale.

Nous ne devons donc pas mépriser la pédagogie. Mais nous ne devons pas non plus la réduire à des procédés psychologiques ou techniques. Cicéron protestait aussi contre une telle tendance dès la préface de son grand dialogue : il la dirigeait contre les purs rhéteurs. Ne leur soyons pas semblables. Ne confondons pas la méthode et l'esprit qui l'inspire.

Le plan de notre enquête se trouve ainsi déterminé. A propos de la pédagogie cicéronienne, nous aurons d'abord à réfléchir sur les fins ; nous pourrons ensuite examiner les méthodes. Mais leur forme ne devra pas nous faire négliger les contenus. De la pédagogie proprement dite, nous passerons donc à ce qu'on appelle aujourd'hui didactique, c'est-à-dire à l'étude des programmes.

Quelle est donc la fin de l'éducation, telle que Cicéron l'a conçue? Nous répondrons : la personne. Il s'agit ici d'un fait essentiel, dans lequel se manifeste l'originalité de l'Arpinate et qui constitue l'un des aspects les plus féconds de sa pensée. Il instaure, aux sources de la conception moderne de l'éducation, un humanisme personnaliste.

Il faut remonter plus haut que le *De oratore*. Le *De inuentione* (II, 157 sqq.) nous donnera les indications les plus marquantes. Étudiant les différentes catégories de lieux communs, il fait intervenir la *persona*. La notion tiendra une grande place dans les traités des rhéteurs qui viendront ensuite et qui emploieront le terme. Mais il faut signaler qu'il n'apparaît pas chez Aristote. Le philosophe de Stagire sait, bien entendu, que l'orateur doit tenir compte des qualités propres qui appartiennent aux individus ou aux types humains.

1. Nous renverrons seulement à la très importante étude d'A. Novara, *La dignité de l'enseignement ou l'enseignement et le dialogue d'après Cicéron*, Orat. 144 : *Essai sur les raisons du choix de la forme dialoguée dans les grands traités rhétoriques cicéroniens*, dans *ALMA (Annales Latini Montium Arvernorum)*, n° 11, 1983, p. 35-52.

Mais, pour les définir, il se contente d'utiliser ἦθος avec le génitif d'appartenance [2]. En revanche, si l'on en croit la fin du livre I du *De officiis*, qui constitue le principal témoignage, il semble que la notion de personne (personnage, rôle) ait tenu une grande place dans la doctrine de Panétius qui réfléchissait volontiers sur la notion de convenance, dans ses aspects particuliers et universels, et qui arrivait ainsi à l'idée de dignité humaine [3]. C'est aussi vers la fin du second siècle que la pensée juridique commence à s'étoffer dans le monde romain. Or, on sait qu'elle va distinguer *res*, *persona*, incorporels [4]. Les progrès de la rhétorique se situent exactement dans cette période.

L'influence de la tradition de Panétius ne paraît pas absente dans le *De inuentione*. Le caractère philosophique des passages que nous avons cités est indubitable. En II, 177, Cicéron distingue *honestum* et *utile* selon une thématique qui annonce exactement celle que l'auteur du *De officiis* attribuera à Panétius [5].

Le *De oratore* se trouve à mi-chemin entre les œuvres que nous venons d'évoquer. Comme toujours, il adopte une attitude à la fois créatrice et critique. Nous aurons à revenir sur ce point de méthode, qui est essentiel. Dans le livre II, Antoine évoque à plusieurs reprises la notion. Mais il en fait apparaître le caractère spécifiquement rhétorique. La *persona*, au même titre que le temps et le lieu, fait partie des circonstances qui donnent à une cause son caractère particulier. On comprend donc que le terme ait pris beaucoup d'importance lorsqu'à la fin du IIe siècle, les rhéteurs, avec Hermagoras de Temnos, ont insisté sur la distinction entre *quaestiones finitae* et *infinitae*, causes particulières et questions générales. Antoine montre, au livre II du *De oratore*, qu'une cause ne dépend jamais tout à fait de la personne qui s'y trouve engagée : pour plaider, il faut recourir à une topique qui se rattache aux aspects généraux de la dialectique. Cela est vrai même lorsqu'il s'agit de l'éloquence épidictique où la

2. *Rhet.*, II, 12 sqq. (1388 b sqq.) : il s'agit de l'analyse des caractères ; Aristote n'emploie pas ce terme, qui désigne en logique le signe distinctif de la différence, dont Théophraste fera la fortune et qui deviendra *nota* chez Cicéron. Le Stagirite se contente d'ἦθος.

3. Cf. *De officiis*, III, 106 sq.

4. On sait que cette division régira les *Institutes* de Gaius. Cf. à ce sujet les divers travaux de M. Villey.

5. Cf. notamment 156 : Cicéron énonce les fins en fonction des genres : *In deliberatiuo autem Aristoteli placet utilitatem finem esse, nobis et utilitatem et honestatem, in demonstratiuo honestatem.* Cicéron analyse ensuite les différentes fins : celles qui doivent être recherchées en soi et pour soi (*honestas*), celles qui doivent être recherchées pour le fruit qu'on en tire (*utilitas*) et celles qui combinent les deux aspects (par exemple, l'amitié ou le prestige). Définissant les différentes sortes de désir en 158, Cicéron oppose la *necessitudo* et l'*affectio*. Il y revient en 176 et jusqu'à la fin ; en 177-178, il traite le lieu de la *persona (animus, corpus, res exteriores)*. Il souligne en 178 que ce lieu (qu'il avait déjà évoqué en 158) est lié au genre de l'éloge et du blâme. Ainsi se trouve annoncée la remarque d'Antoine en *De or.*, II, 104. Naturellement, la doctrine ici exposée ne se confond pas avec celle du *De officiis*. Cicéron n'a pas encore lu Panétius en détail. Mais il y a des nuances stoïciennes. Aristote est écarté ou dépassé. La division des biens ressemble à celle qui, dans le *De finibus*, est attribuée à l'Ancienne Académie.

persona tient une place particulière, dès lors que le but et la matière du discours sont constitués par la louange. Tel est le point de vue d'Antoine : on voit qu'il se présente surtout comme une critique, essentiellement adressée aux rhéteurs [6].

Mais, au livre III, le point de vue de Crassus est différent. En 53, il réfléchit de manière globale sur la *persona* de l'orateur idéal, qui doit posséder toutes les *uirtutes dicendi*, clarté, pureté, la *copia* liée à l'*ornatus*, grâce à laquelle il peut pratiquer l'usage général des lieux communs, mais aussi la connaissance de l'*aptum*, la vertu de convenance, qui découvre la *dignitas* et qui permet de concilier l'idéal et la particularité [7]. L'allusion à *dignitas* annonce le *De officiis*, qui posera expressément la conception selon laquelle *persona* peut être individuelle ou universelle. Dans la personne se réalise ainsi un type d'exigence ou de perfection qui appartient sans doute aussi à l'idée platonicienne : l'individualité concrète s'y accorde avec le type [8].

Nous retrouverons très souvent dans notre présente étude une telle mise en relation du réel et de l'idéal. Pour autant qu'un éducateur s'adresse à son élève, il doit tout à la fois le traiter selon l'idéal et le réel, voir en lui un individu et l'idée même de l'homme, lui parler selon la norme et selon le concret. Il ne peut négliger ni l'un ni l'autre des deux aspects ; le respect de la personne est à ce prix.

L'opposition des deux personnages que représentent Antoine et Crassus est elle-même liée à une telle manière de voir. Antoine est l'homme du réel : de là son esprit critique et l'attention qu'il porte aux rhéteurs : des praticiens. Crassus est l'homme de l'idéal : de là son amour de la philosophie. Il est vrai qu'Antoine la goûtait aussi : mais il appréciait surtout le scepticisme carnéadien de Charmadas. Dans la tradition platonicienne (par laquelle il s'unit à son ami), Crassus préfère l'idée et la convenance qui permet d'en respecter les exigences [9].

Nous rejoignons ici une réflexion sur le dialogue. Il semble à première vue que nous ayons quitté les finalités pour parler des méthodes. Nous reviendrons en effet sur cet aspect. Mais la question qui se pose maintenant est différente. Nous voulons souligner que la recherche de l'idéal, telle que la pratique Cicéron, a un caractère concret. Chercher à développer et à défendre la personne chez les élèves,

6. *De oratore*, II, 134. Sur le rapprochement entre éloquence épidictique et *persona*, cf. II, 104 (dans un premier temps, Antoine met la division des causes en parallèle avec les différents types d'éloquence).

7. *De or.*, III, 53 : *Qui idem ita moderantur ut rerum, ut personarum dignitates ferunt, ii sunt in eo genere laudandi laudis, quod ego aptum et congruens nomino.* Texte remarquable : Crassus cherche l'idée de l'orateur, dans un esprit platonicien. Mais, pour l'atteindre, il utilise la notion de convenance, qui jouait un grand rôle chez Panétius, comme le rappellera le *De officiis* I.

8. Sur *dignitas*, cf. *De officiis*, I, 98. On voit comment Cicéron combine ici la convenance stoïcienne et l'exigence platonicienne.

9. Cf. surtout *De or.*, I, 94 sq. ; 213 sqq., etc.

cela signifie qu'on fait de l'*humanitas* une valeur fondamentale. Mais il n'est pas possible de répondre dans l'abstrait à une telle exigence. La notion même de *dignitas* implique des réalités sociales et politiques. Cicéron est un homme d'action. Peut-on dire que son engagement personnel se ressent de ses choix politiques?

Il semble que la réponse doive être affirmative. Mais on peut dire aussi que la volonté de donner une éducation aux hommes contribue à déterminer les choix.

Retenons d'abord que Cicéron, dans le choix même de sa technique de dialogue, fait la place à la politique. Certes, il imite de loin le *Phèdre* de Platon. Mais les interlocuteurs sont des magistrats qui respectent jusqu'à un certain point le protocole dû à leur rang. Ils s'installent au pied d'un arbre, comme Socrate, mais c'est dans le jardin d'une villa et ils demandent des coussins[10] ! En fait, dès lors qu'il introduit non pas des philosophes mais des orateurs, des hommes d'État, qui ont joué un rôle non seulement dans sa vie mais dans celle de Rome, Cicéron s'écarte légèrement de Platon ; il suit la méthode d'Héraclide le Pontique[11] et rejoint ainsi une tradition péripatéticienne, où l'action politique et la vie de la cité tenaient une grande place. Nous pensons au demeurant qu'il ne s'agit pas ici d'une démarche gratuite, d'un simple formalisme littéraire. Cicéron est un Romain qui obéit de manière concrète aux exigences qui sont formulées à la fois par la tradition de sa patrie et par les données immédiates de l'histoire[12].

Retenons quelques-uns des faits historiques qui sont évoqués notamment dans la préface du livre III. Crassus et Antoine luttent contre les excès de Philippus, qui abuse de sa situation de magistrat pour exercer une tyrannie dont souffrent les sénateurs modérés. Nous sommes en 55 : Cicéron vient d'éprouver les inconvénients du consulat de César ; il se souvient peut-être de Sylla. Il donne dans le dialogue un rôle important à Cotta, qui apparaît avant lui comme le principal héritier des deux orateurs. Le *De oratore* semble donc être une préparation au *De republica* : l'auteur réfléchit sur les rapports qui existent entre les magistratures et la liberté. Seul, le bon usage de la parole permet de réaliser les conciliations nécessaires. L'éducation doit viser un tel but[13].

Mais la lutte contre Philippus n'est pas seule en cause. Crassus est aussi engagé avec les amis de Drusus, qui essaient de prévenir la guerre civile et d'assurer l'unité de l'Italie. En 55, la situation est un peu semblable. Cicéron peut en mesurer les dangers en se rappe-

10. *De or.*, I, 28 sq.
11. Sur la méthode d'Héraclide, cf. Cicéron, *Ad Att.*, XIII, 19, 4 ; *Ad Quint.*, III, 5, 1.
12. Renvoyons en dernier lieu au commentaire d'A. D. Leeman (p. 76 sqq.).
13. Ainsi s'annonce la théorie du *princeps*, qui ne peut être que l'orateur *eloquens*.

lant la mort d'Antoine et celle de Sulpicius. Par les allusions qu'il fait à un avenir bien connu de l'auteur, notre dialogue prend un caractère tragique. Les disciples lointains de Cicéron, jusqu'à Vico[14], se rappelleront que l'éducation, telle qu'il la préconise, ne saurait se dispenser de préparer à l'héroïsme. C'est pour cela qu'elle met l'accent sur la gloire et sur l'esprit de supériorité. Mais elle tend aussi à combattre la violence. Cicéron a déjà écrit : *Cedant arma togae*... Ici encore, il ne s'agit pas d'un vœu pieux mais d'une expérience concrète. Antoine et Crassus, amis de Drusus, ont toujours cherché la conciliation dans le respect du Sénat. Cotta représente et représentera la même tendance. Mais Sulpicius mourra dans le camp des *populares* extrêmes. Lorsque Cicéron met son dialogue en scène, il est encore possible de rassembler tous ces hommes dans une conversation amicale. Peu de jours après, ils seront morts ou séparés. De là vient la tristesse qui se dégage de l'introduction du livre III. Cicéron nous décrit les derniers moments d'un certain bonheur romain, ou du moins d'un espoir. Bientôt le *consensus bonorum*, qui reçoit encore ici sa plus noble expression, va se trouver compromis. Cicéron le sait. Il a déjà vécu cette expérience en 63, mais alors il avait pu, contre Catilina, faire l'union de tous, *optimates* et *populares*. Il la demandera encore, au nom de la constitution mixte, dans le *De republica*. Il prépare déjà ici, par l'éloge et l'étude de la parole, l'image d'un *princeps* conciliateur[15]. Mais l'histoire lui enseigne qu'il reste peu d'espoir. Du moins peut-on essayer d'enrayer par la culture un enchaînement déjà connu. L'éducation se dresse ici contre la fatalité dont elle révèle les mécanismes.

Nous disons bien : par la culture. Cicéron voit en elle un moyen d'atténuer les différences qui existent entre les hommes. Nous nous en apercevons aux toutes dernières pages du livre, lorsqu'en III, 225, l'auteur évoque les Gracques. Jusqu'à l'époque du *De oratore*, il a été leur admirateur. Mais, au livre I du dialogue, il rappelle qu'ils ont eu un grand tort : ils se sont servis de la parole pour diviser les Romains[16]. En III, 225 sq., Cicéron, au moment même où il va passer à la conclusion de son ouvrage, évoque la virtuosité de C. Gracchus, qui se faisait donner le ton par un flûtiste lorsqu'il parlait. Il ajoute : ... *et saepe sum admiratus hominis cum diligentiam tum etiam doctrinam et scientiam*. L'éloge est placé dans la bouche de Catulus. Crassus reprend la parole pour rappeler que les Gracques sont tombés dans une *fraus*

14. Cf. de Vico, l'*Oratio de mente heroica* (qui est imprégnée par la tradition issue du *De oratore*).

15. Nous avons suggéré ailleurs que le groupe rassemblé autour de Crassus pourrait annoncer l'équipe de Cicéron au temps de son consulat. Sulpicius le *popularis* y jouerait le rôle que Salluste a joué en fait auprès du consul (A. Michel, *A propos de l'art du dialogue dans le* De republica : *l'idéal et la réalité chez Cicéron*, dans *R. É. L.*, 43, 1965, p. 237-260).

16. *Eloquentia rem publicam dissipauerunt* (I, 39). Nous n'insisterons pas ici sur les divers jugements portés par Cicéron à propos des Gracques, ni sur leur évolution.

in rem publicam. Mais il ajoute : *quamquam ea tela texitur et ea incitatur in ciuitate ratio uiuendi ac posteritati ostenditur, ut eorum ciuium quos nostri patres non tulerunt, iam similis habere cupiamus.* « Cependant, on tisse une telle toile et on suscite dans la cité une telle manière de vivre en la proposant à notre postérité que nous souhaitons désormais avoir les semblables de ces citoyens que nos pères n'ont pas supportés. » La culture oratoire est dangereuse si elle va contre la concorde. Mais il est plus dangereux encore de renoncer à la parole, dont la véritable vocation est d'appeler l'éducation et le savoir. Le dialogue, tel que le conçoit Cicéron, favorise donc un irénisme tragique, qui proclame à la fois les dangers de la violence et les exigences de la liberté. Le personnalisme humaniste dont l'orateur s'est fait l'initiateur rencontre ici les exigences de l'histoire. Il ne se soumet pas à elles, mais il en reconnaît le caractère tragique et les exigences, qu'il cherche précisément à dominer par la parole et la pensée.

L'éducation est en cause. Nous avons vu quelles sont ses fins et ce qui fait sa nécessité. Nous pouvons maintenant revenir sur les méthodes. Dans le *De oratore*, Cicéron se présente comme un éducateur. Il nous donne tous les moyens de réfléchir sur ses méthodes : y a-t-il une pédagogie de l'Arpinate? Nous aurons à poser quelques questions : quelles sont ses exigences vis-à-vis des élèves? Comment conçoit-il le rôle du professeur? Quelles sont ses techniques d'enseignement?

Naturellement, toutes les réponses pourraient tenir dans l'examen d'une notion sur laquelle nous devons revenir maintenant : le dialogue. Cicéron, nous l'avons vu, attache une importance essentielle à cette forme littéraire [17]. Nous devons maintenant l'étudier, non plus dans ses implications historiques et sociologiques mais dans sa structure, afin de mettre en lumière la méthode de l'auteur. Essayons de présenter de manière simple (schématique sans doute) les problèmes qui se posent à Cicéron. Il se trouve au carrefour des deux Académies. Elles donnent des interprétations contradictoires de la tradition platonicienne. L'une, la Nouvelle, est sceptique. Elle déclare qu'on ne peut rien enseigner de certain. Dans le Platonisme, elle retient surtout le Socratisme. L'Ancienne Académie, au contraire est dogmatique. Elle se réfère volontiers aux Stoïciens, qui préfèrent au dialogue l'exposé positif dans lequel le maître affirme ses certitudes. Qu'en est-il de Cicéron? Notons que la tradition péripatéticienne est intermédiaire entre Socratisme et Platonisme. Rappelons-nous aussi que la maïeutique platonicienne peut servir aussi bien à critiquer les apparences qu'à les dépasser en progressant vers l'idée. Cicéron va se tenir au confluent de ces diverses voies.

17. Cf. sur ce point A. Novara, *art. cit.*

Elles existent aussi pour les éducateurs modernes. Ils connaissent un autre problème que Cicéron n'ignore pas, non plus que ses maîtres. Dans quelle mesure doit-on essayer de séduire l'élève? Faut-il lui imposer la sévère technicité d'un enseignement ou au contraire essayer de lui plaire? Faut-il placer du miel sur les bords de la coupe d'absinthe? Cicéron n'est pas encore l'éditeur de Lucrèce. Mais il sait avec quelle habile rigueur Socrate mêlait les grâces du *Banquet* à l'ironie du *Gorgias*. Comme il arrive souvent, notre auteur comprend qu'il faut concilier les contradictoires plutôt que de choisir entre eux. La première leçon qu'il donne à ses élèves est sans doute celle-là : il convient de renoncer aux distinctions abusives, il ne faut pas dire seulement *non... sed...* mais *non solum... sed etiam*. La formule a souvent fait l'objet de railleries dont les auteurs ne comprenaient pas qu'elle était « non seulement » redondante « mais aussi » dialectique.

Ce sont donc les rapports entre les maîtres et les élèves qui sont ici en cause. Il s'agit d'abord de savoir à qui s'adresse le professeur. La question est bien connue des éducateurs modernes : parle-t-on pour les bons élèves ou pour les mauvais? Nous répondrons que tous les interlocuteurs du *De oratore* sont de bons élèves. Nous ne devons pas nous en étonner, puisqu'ils ont largement atteint l'âge adulte et qu'ils ont exercé de très hautes charges dans la République. L'éducation, telle que Cicéron nous la propose, est une éducation continuée, qui s'adresse à des hommes politiques de haut rang. La merveille est que des penseurs comme Quintilien ou Érasme aient pu la transposer à l'usage des enfants. Mais nous ne devons pas oublier qu'elle avait d'abord été conçue pour les adultes et que notre auteur, comme son maître Platon, savait que l'éducation de la parole n'est jamais achevée. Pour la même raison, le problème de la séduction à l'égard des élèves se pose dans des termes précis. Il ne s'agit pas de séduire mais de plaire noblement, selon les exigences de politesse et d'estime mutuelle qui existent entre hommes expérimentés, non pas exactement entre égaux, car il faut tenir compte de l'âge et de la *dignitas*, mais selon les lois de la *reuerentia* mutuelle. On s'apercevra plus tard (peut-être au temps de Juvénal) que des exigences analogues existent avec les enfants.

Nous observons ici des règles générales, qui valent pour tous les éducateurs. Il reste que des nuances existent entre les uns et les autres. Cicéron nous les suggère à propos d'Antoine et de Crassus. Les deux maîtres se ressemblent beaucoup. Cicéron nous les décrit pourtant comme différents et on peut se demander pourquoi. En réalité, ils se ressemblent par leurs enseignements, qui sont identiques et il se distinguent par le point de vue qu'ils ont sur leur propre doctrine. Antoine insiste sur l'usage, l'efficacité pratique et les moyens qui permettent de l'assurer au meilleur compte : le respect de la *consuetudo*,

la référence au sens commun. Crassus recherche la plénitude idéale de l'art, tout en sachant qu'on ne peut jamais l'atteindre entièrement mais qu'il est permis et même nécessaire de la viser. Antoine définit les deux points de vue et leurs rapports avec la tradition de la philosophie platonicienne dans un texte célèbre (I, 94) : est *disertus* l'orateur qui ne cherche, dans le bon sens et l'efficacité, qu'une réussite harmonieuse ; mais on appelle *eloquens* celui qui atteint l'idéal. La première attitude s'accorde avec le scepticisme de Carnéade et de son élève Charmadas, dont Antoine fut le disciple. Mais la seconde exige davantage : peut-être remonte-t-elle à Platon lui-même.

Nous retrouvons (et ce n'est pas la dernière fois) le grand débat entre l'idéal et la réalité dont nous avions déjà signalé l'importance. Cicéron nous démontre qu'il est au cœur de tout enseignement. Tout professeur doit à la fois représenter l'idéal et la modestie. Les deux semblent s'opposer. Pourtant la règle du *non solum sed etiam* joue ici d'une manière éminente. En fait, les deux exigences s'accordent d'autant mieux qu'on n'atteint jamais l'idéal : la plus grande recherche coïncide avec la plus grande humilité. Crassus le savait, non moins qu'Antoine. C'est pourquoi Cicéron a introduit les deux personnages pour tracer le modèle du véritable maître.

Nous pouvons dès lors revenir sur les exigences relatives à l'élève. Nous avons vu que Cicéron, et Crassus avant lui, estiment leurs élèves. Antoine, qui s'intéresse particulièrement aux nécessités pratiques, nous propose quelques règles précises. En premier lieu, il faut tenir compte des aptitudes : tout homme n'est pas doué pour l'éloquence[18]. Cela dit, l'exemple de Démosthène prouve que l'éducation et l'exercice peuvent beaucoup. C'est le *De oratore* qui a souligné le lien étroit qui existe entre les trois termes : *natura, doctrina, exercitatio.* Ils vont ensemble et la plus grande erreur serait de les séparer[19].

La pédagogie d'Antoine se développe en fonction de ces exigences. Il nous l'expose surtout en II, 85-104. Il met l'accent sur quelques idées majeures. D'abord, la formation de l'orateur implique le recours non seulement à des normes, qui sont toujours un peu abstraites, mais à des modèles. Le maître doit fournir une partie d'entre eux. Tout exercice est inutile à l'élève si on n'est pas capable d'en donner le corrigé. La création rejoint ici l'imitation[20]. Car, si on cherche des

18. *De or.*, II, 86-88 : il faut encourager celui qui a les plus grands dons et éviter d'effrayer celui qui peut quelque chose. Cette double exigence relève de l'*humanitas*. Antoine indique d'autre part qu'il faut prendre tout le temps nécessaire pour atteindre la maturité.

19. Cf., outre le passage cité, I, 113-160.

20. Cf. *De or.*, II, 88-89. Antoine va indiquer (en 90) que le maître doit fixer des modèles à son élève. Mais, en 89, il explique que Sulpicius a commencé par imiter Crassus lui-même. Cicéron ne pose pas directement la question du corrigé, mais il conduit vers cette exigence, que Quintilien reconnaîtra. Enfin l'orateur souligne (en 90-91) que l'imitation doit être sélective et porter sur les qualités, non sur les défauts. Cela suppose qu'on puisse distinguer les uns des autres.

modèles, on peut les trouver chez les meilleurs écrivains. L'étude de la littérature est donc nécessaire[21]. Elle ne vise point à la passivité ou à la simple contemplation des beautés mais à l'analyse des moyens qui permettent de les reproduire ou de les enrichir.

La pédagogie ne repose pas seulement sur la mise en œuvre de l'imitation et sur l'application des normes. Le professeur doit aussi s'assurer que son enseignement se grave dans l'esprit des élèves. Antoine explique que deux moyens sont excellents pour réaliser une telle fin : le marteau et la bouillie. Il ne faut pas hésiter à faire entrer la doctrine à coups de marteau, en les répétant autant qu'il est nécessaire. Mais on doit aussi la mâcher, afin qu'elle soit plus digestible[22].

Une dernière exigence, que nous ne nous étonnons pas de trouver chez Antoine, est celle de la réalité. Au temps de Cicéron, les Grecs ont déjà commencé à utiliser les techniques de la déclamation, qui impliquent la mise en œuvre de la fiction. Antoine insiste au contraire sur la réalité : pour s'entraîner, le jeune avocat doit plaider des causes réelles. Il doit apprendre à connaître de manière effective des dossiers authentiques[23]. Nous saisissons ici un des aspects par lesquels le modèle d'éducation choisi par Cicéron s'écarte résolument de la sophistique (à laquelle il est moins hostile d'autres fois).

Telles sont les observations majeures qui reviennent à Antoine. Mais Crassus va sans doute plus loin. Il expose ce qui fait l'originalité de sa méthode en I, 107 sqq. : c'est à lui qu'il appartient d'insister sur les trois notions conjointes : *ars*, *natura*, *exercitatio*. Il souligne que leur mise en œuvre implique autre chose que la pure rhétorique : il faut aller jusqu'à la philosophie. Mais quelle philosophie? Si Crassus était péripatéticien, il se contenterait sans doute d'*ars* et de *natura*. Mais Cotta lui demande ce qui doit être ajouté à la nature, dont les dons s'épanouissent dans la facilité. La réponse se trouve en I, 134 : *Tum Crassus adridens « Quid censes », inquit, « Cotta, nisi studium et ardorem quemdam amoris? sine quo cum in uita nihil quisquam egregium, tum certe hoc, quod tu expetis, nemo unquam adsequetur ».* « Alors Crassus souriant : « Qu'est-ce à ton avis, Cotta, sinon une certaine étude et une ardeur qui tiennent à l'amour? Sans elles, rien dans la vie d'excellent et en particulier rien de ce que tu recherches ne pourra jamais être atteint par personne. » Nous avons reconnu l'amour, tel que Platon le perçoit. L'originalité de Cicéron est de l'appliquer à une théorie des études.

21. La liste des modèles que Cicéron propose en 93-95 est empruntée à l'éloquence. Mais il cite aussi les bons auteurs en tous genres ; seuls ils peuvent assurer une bonne connaissance de la langue ; cf. III, 48 : ... *lectio ueterum oratorum et poetarum*. Nous n'insisterons pas ici sur les questions relatives à la culture de l'orateur et aux programmes qu'elle suppose. Nous en avons traité ailleurs.

22. Cf. II, 162 (il s'agit d'abord de l'enclume, ensuite des nourrices qui hachent menu la nourriture des petits enfants).

23. II, 100 sqq.

Crassus le décrit dans un sourire. Nous parlions de la séduction de l'élève par le maître. En voici la forme la plus haute, celle du *Phèdre* et du *Banquet*. La rhétorique n'est pas étrangère à l'art d'enseigner. Elle y trouve notamment le moyen de réaliser ses trois buts : prouver, plaire, émouvoir. Aucune de ces exigences n'est étrangère au dialogue avec l'élève. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel plaisir ou d'une émotion quelconque. La joie dont on nous parle ici ne s'exprime ni dans le délire ni dans la complaisance : elle est le sourire de l'amour philosophique, qui s'élève vers la splendeur du vrai.

Nous le voyons, Antoine et Crassus ont chacun tenu leurs rôles complémentaires. Ils ont assuré le dialogue entre le réel et l'idéal, entre *prudentia* et *sapientia*. Le véritable enseignement ne peut s'accomplir sans l'accord des deux types de devoir, sans la rencontre de la modestie et de l'enthousiasme. La recherche récente a montré que le dialogue entre idéal et réalité domine toute l'œuvre de Cicéron et explique son attitude envers le doute académique. Il en va déjà de même, d'une manière fondamentale, dans le *De oratore*, lorsque l'auteur médite sur les obligations de l'enseignant [24].

Nous arrivons maintenant aux techniques mêmes de la pédagogie. Nous avons constaté que Cicéron ne s'en tient pas aux démarches du rhéteur. Il se sert des moyens du dialogue philosophique pour prendre ses distances vis-à-vis d'elles et pour les critiquer ou les justifier dans le moment même où il les pratique. Car la question que nous devons maintenant nous poser avec lui est celle des préceptes : ont-ils leur place dans un enseignement? Ne doit-on pas leur substituer entièrement le dialogue et les faire découvrir à l'élève par le moyen d'une maïeutique? Le débat a gardé toute son acuité à notre époque, où les pédagogues se demandent fort sérieusement si on peut apprendre ce qu'on ne trouve pas tout seul. Nous allons voir que Cicéron n'ignore pas le problème et qu'il lui apporte une réponse qui est à nouveau conforme à la règle du *non solum sed etiam*. Il croit que les préceptes, tels que les rhéteurs les avaient exprimés, tels qu'il les avait formulés lui-même dans le *De inuentione*, restent nécessaires. Mais il refuse la forme du manuel et de l'exposé dogmatique, qu'il avait utilisée d'abord. Le dialogue, tel qu'il le conçoit, lui permet de concilier les deux exigences.

Le premier défaut des préceptes est de manquer eux-mêmes aux lois d'une persuasion bien comprise, c'est-à-dire de l'éloquence qu'on veut enseigner. Il faut donc les présenter et les comprendre de manière à corriger un tel défaut. Tout le *De oratore* est construit en fonction de cette nécessité : comment enseigner les techniques du lan-

24. Cf. W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974.

gage sans manquer à l'élégance et au naturel qu'on veut précisément enseigner? Cicéron pose expressément la question en un passage (III, 51) qui a déconcerté les éditeurs modernes, parce qu'ils n'avaient sans doute pas assez réfléchi sur l'intention principale de l'écrivain.

Crassus vient d'expliquer les règles de la latinité, qui est une des *uirtutes dicendi*, dont il propose la description. Il demande à ses amis d'excuser le caractère technique de son exposé : *...uerum, si placet, quoniam haec satis spero uobis quidem certe maioribus molesta et putida uideri, ad reliqua aliquanto odiosiora pergamus.* Les éditeurs écrivent : *maioribus natu.* Le texte continue : « *Atqui uides, inquit Antonius, cum alias res agamus, quam te inuiti audiamus, qui adduci possumus — de me enim coniicio — relictis ut omnibus rebus te sectemur, te audiamus; ita de horridis rebus nitida, de ieiunis plena, de peruulgatis noua quaedam est oratio tua.* Le texte que nous donnons ici est, à une nuance près (*in uitia*), celui de la famille L, issue d'un *Laudensis* perdu. Elle est, dans cette partie du texte, la seule qui présente une bonne autorité. Cependant, les manuscrits plus récents écrivent *quam alias res* et les éditeurs modernes corrigent ou hésitent [25]. Le sens nous paraît pourtant assez clair. Crassus vient de s'excuser de traiter un sujet qui lui paraît pénible et pédant (*molesta et putida*). Antoine reconnaît que, certes, un orateur comme lui a d'autres choses à faire que de donner un tel enseignement. Mais il ajoute que, grâce à son immense talent, Crassus est capable de le détourner de ses activités normales et de le captiver entièrement : il a trouvé le langage qui rend supportables les préceptes techniques : « Eh bien, pourtant, dit Antoine, alors que nous avons autre chose à faire, tu vois combien nous t'écoutons malgré nous, alors que nous pourrions être conduits — je juge d'après moi — à t'écouter et te suivre toutes affaires cessantes. » Le texte nous paraît donc acceptable en lui-même. Il répond exactement au souci de l'auteur qui ne veut pas se montrer « scolaire ». Pour la même raison, nous pensons qu'au début du paragraphe, dans les paroles de Crassus, il faut garder *maioribus* sans ajouter *natu* : rien ne justifie dans la tradition manuscrite cet ajout [26] et le sens s'accorde tout naturellement avec la pensée de Cicéron et de Crassus : « vous qui êtes au-dessus de cela ».

Cicéron s'écarte donc du style de manuel. Il le fait par respect pour ses élèves, qui sont d'importants hommes politiques, mais aussi, sans doute, pour lui-même. Antoine rappelle en effet les qualités du

25. Nous renvoyons à l'éd. de K. Kumaniecki, qui croit lui-même le passage corrompu.

26. Il est assez difficile de déterminer les rapports chronologiques qui existent entre les interlocuteurs d'Antoine et les orateurs Fufius et Pomponius, dont il vient d'être question. Notons pourtant que Cicéron écrit : ... *uester aequalis Pomponius* (50), ce qui n'irait guère avec *maioribus natu.*

discours de Crassus : « Sur des sujets grossiers, ton style est si brillant, si plein sur des matières arides, si original lorsqu'elles sont rebattues. » Tel est sans doute le devoir des éducateurs : ils doivent enseigner ce que chacun connaît et, de surcroît, leurs préceptes ont un caractère rébarbatif. Mais ils ne sont pas dispensés de l'élégance, ni du style. Le *De oratore* leur fournit à cet égard l'un des plus beaux modèles qui existent. Le dialogue corrige ici les défauts et les abus du langage scolastique.

Mais ne risque-t-il pas d'en détruire la rigueur? Cicéron est conscient du danger. Il sait s'en préserver grâce à sa connaissance des méthodes platoniciennes et aristotéliciennes, telles que l'Académie les a combinées[27]. Qui dit dialogue dit dialectique. C'est dans cette perspective philosophique qu'il faut étudier les principes qui régissent l'exposé de notre auteur.

Il se rappelle d'abord la première loi qui régit le dialogue platonicien : définir les notions dont on se sert. Le *De oratore*, comme l'indique son titre même, est un dialogue de définition. Naturellement, une telle démarche ne peut se présenter de manière dogmatique : elle est critique, comme l'atteste toute la première partie du livre I (30-96). Mais la recherche de l'idéal se joint nécessairement à la critique. En 107-159, Crassus raisonne *ex consequentibus* pour définir, par le jeu des exigences essentielles, la *qualitas* du bon orateur[28]. Nous voyons qu'il met déjà en œuvre les méthodes qu'il décrira d'une manière plus détaillée dans les *Topiques*.

La critique rencontre l'idéal. Nous sommes bien dans le monde de l'Académie. La prudence d'Antoine répond à l'audacieuse élévation de Crassus. Lequel a raison? On ne nous le dit pas encore. Cicéron nous laisse d'abord entendre qu'un élève a besoin de plusieurs professeurs. Ils lui feront voir les divers aspects des choses et ils trancheront, si cela est possible ou nécessaire. L'Académie platonicienne a toujours aimé les débats *in utramque partem*. Un dialogue agonistique s'instaure donc entre Antoine et Crassus, l'un défendant la prudence du *disertus*, l'autre la plénitude de l'*eloquentia* (166-204 ; 209-262). Il faut faire la part des opinions, défendre chacune d'entre elles en sachant que la certitude dogmatique est impossible. C'est ici, notamment, que le dialogue s'oppose au style de manuel. Tout professeur doit s'en souvenir.

On sait combien les modernes sont attentifs à une telle exigence.

27. Nous ne prétendons pas qu'il y parvienne toujours pleinement. Mais il faut mesurer l'ampleur et la qualité de son effort.

28. On peut définir le bon orateur d'après les réalités historiques. Cicéron le fera jusqu'à un certain point dans le *Brutus*. Mais on peut aussi, selon la méthode platonicienne, définir les exigences qui résultent de sa définition idéale. C'est la méthode de l'*Orator* (7 sqq.). Nous avons vu que Cicéron l'applique dans le *De oratore* déjà. Nous dirons qu'il raisonne selon les « conséquences » d'une notion (cf. *Topiques*, 20 ; 53).

Ils ne s'arrêtent pas à la vieille maïeutique et ils ont tendance à croire que l'élève invente sa propre vérité. Le maître ne fait que les encourager par ses questions. Mais Cicéron ne va pas aussi loin. Il est bien trop artiste, c'est-à-dire technicien. Nous savons encore aujourd'hui qu'on n'enseigne pas le violon en posant des questions. Il en va de même pour l'éloquence. C'est pourquoi le dialogue qui lui est consacré se modèle sur le schéma des traités de rhétorique. Mais il se réfère au plus philosophique d'entre eux : c'est Aristote qui, le premier, avait distingué l'invention et l'expression. Cicéron reprend une telle disposition dans les livres II et III, après avoir posé en I les problèmes de définition et de principe. La démarche philosophique s'intègre ainsi à celle du rhéteur, tout en respectant son mouvement fondamental. On ne peut se dispenser des préceptes, mais il faut en dégager l'esprit.

Il semble cependant que les questions initiales qui avaient été formulées dans le livre I restent quelque peu en suspens. Cela pourrait tenir au fait que Cicéron préfère les questions aux réponses. Mais on ne saurait nier qu'elles existent aussi, dans une certaine mesure. Dès le début du livre II, nous nous rendons compte que les positions de Crassus et d'Antoine, qui avaient semblé s'opposer à la fin de I, étaient en fait complémentaire[29]. Surtout l'auteur s'arrange pour introduire au cœur du livre III une réflexion sur l'accord de la forme et du fond, de la rhétorique et de la philosophie dans l'éloquence véritable qui résout dans l'idéal les problèmes d'abord posés : pour que la parole soit parfaite, elle doit précisément accorder *inuentio* et *dictio*. Notons que Cicéron procède ici comme le font ces professeurs expérimentés dont la mémoire est nourrie de philologie : il avance par digressions successives[30]. Chaque mot, chaque chapitre de son enseignement évoquent en lui des réminiscences qui lui paraissent parfois plus importantes que son propos initial. L'enseignement n'exclut pas cette douce manie, il se confond peut-être avec elle : au détour des mots et des idées, retrouver sans cesse la source et le fil d'une culture profonde qui leur donne leur sens et leur unité.

Telles sont, d'après les riches exemples que fournit le *De oratore*, les grandes lignes de la pédagogie cicéronienne. On voit qu'elles obéissent essentiellement à la volonté d'accorder l'idéal et la réalité, l'enthousiasme et l'esprit critique, la nature et l'art, les préceptes et la liberté.

29. Cf. II, 40.

30. Nous pensons à la grande digression qui va de III, 55 à III, 143 et qui est coupée, en 91-106, par un bref retour au sujet principal : les *uirtutes dicendi* et plus spécialement l'*ornatus*. Une autre digression (sur les *genera dicendi*) était apparue en 25-37. Crassus procèdera de même à propos des rapports du beau et de l'utile (178-182). Dans ces deux cas, comme dans la principale digression, il s'agit de dépasser l'art pour revenir à *natura*, de dépasser la rhétorique pour la fonder dans la philosophie.

Il nous reste maintenant à parler des contenus de l'enseignement qui nous est ainsi proposé. Nous l'avons vu, tout en suivant ses amis académiciens qui rejettent le dogmatisme, Cicéron croit comme eux qu'il existe un savoir, fondé au moins sur l'opinion et sur la vraisemblance. Il n'est donc pas possible de laisser de côté la réflexion sur les programmes. Quatre questions doivent être traitées : le langage ; la culture ; la beauté ; la sagesse.

La connaissance et la pratique d'un langage correct ou excellent constitue l'une des vertus de l'expression : la pureté. Crassus en donne les règles en III, 37-47. Il nous enseigne qu'une telle qualité doit être acquise dès l'enfance. Elle dépend à la fois de l'habitude, qui fait l'usage, et du savoir, que possèdent les doctes. Elle naît donc à la fois de la coutume et de la pratique des bons auteurs. Nous reconnaissons ici une question que les théoriciens modernes se posent encore. Comme il leur arrive souvent, ils oublient d'équilibrer leur réponse entre *non solum* et *sed etiam*. Ils se demandent s'ils doivent faire lire à leur élève Racine ou le journal de l'actualité. Ils ne se rendent pas compte que Cicéron exigerait qu'on recoure en même temps aux deux références. Il faut choisir dans le langage ce qui s'accorde à la fois avec la pratique des bons auteurs et avec l'intelligence du peuple. Le « bon usage » est à ce prix, puisqu'il respecte à la fois le *consensus* et les exigences de rigueur que les doctes fondent dans l'analogie, dans l'étymologie, dans les recherches du style. On rejoint ainsi la pureté véritable, qui est celle de la nature et qui constitue la véritable aristocratie. Faut-il suivre Ennius ou la foule? Les qualités qui leur sont communes se trouvent chez Cornelia, mère des Gracques [31].

La culture, elle aussi, est en cause. Dans le dialogue agonistique par lequel s'achève le livre I, Antoine demande une culture moyenne et Crassus une culture encyclopédique [32]. Nous retrouvons ici le débat entre idéal et réalité pratique que nous avons observé si souvent. du même coup, Cicéron distingue, tout en justifiant chacun d'entre eux, trois des sens que l'on connaît encore aujourd'hui : la culture, ensemble harmonieux des connaissances ; la culture, ce qui reste quand on a tout oublié ; la culture, développement de la nature par l'art [33]. En revanche, Cicéron n'évoque jamais la culture indépendamment de l'éducation, comme le font trop souvent les modernes. Au demeurant, à la critique, il joint comme d'habitude des synthèses construc-

31. Cf. Cicéron, *Brutus*, 210 sq.

32. *De or.*, III, 166-204 (Crassus) ; 209-262 (Antoine).

33. Cf. notre article : *Cicéron et les problèmes de la culture*, dans les *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 20, 1-2, 1972, p. 61-76. Pour la doctrine de Cicéron, on se référera à l'ensemble du livre I ou, par exemple, à III, 76. A cela s'ajoute une théorie de la culture générale (III, 86-90), qui critique vivement les spécialisations excessives et la curiosité : si on voulait aller au fond des choses, comme la connaissance absolue est impossible, on prolongerait la recherche à l'infini.

tives. Que doit connaître l'orateur? D'abord la philosophie et les lettres. Elles sont liées entre elles comme le fond et la forme. Cicéron est ainsi responsable de la place que tient la philosophie dans nos études (et qu'elle risque de perdre). Dans la philosophie entre la physique qui, pour notre auteur, comprend ce qu'Aristote appelait la métaphysique, mais aussi les sciences de la nature. Mais l'orateur se garde d'aller aussi loin que Platon dans l'étude des mathématiques et de la géométrie. Il ressent bien trop fortement l'originalité des études littéraires. Lettres, sciences, philosophie, on reconnaît pour l'essentiel le programme modérément encyclopédique de nos modernes bacheliers, d'autant que Cicéron ne néglige pas non plus l'histoire. Mais il va un peu plus loin : il demande aussi la connaissance du droit. En humaniste véritable, il ne sépare pas, comme on le fait aujourd'hui, les lettres et les sciences humaines. Mieux que nous, il cherche à saisir l'humain dans sa totalité.

Nous l'avons dit, cela implique notamment l'accord de la forme et du fond[34]. Ainsi se pose le problème de la beauté. Le maître, s'il s'occupe du langage, ne peut se dispenser de la connaître, de la rechercher, de l'enseigner. Cicéron, qui fut l'un des plus illustres artistes de la parole, n'a cessé de donner l'exemple à cet égard. Il s'y est trouvé obligé par les débats de son temps, qui s'établissaient en particulier autour de l'Atticisme et de l'Asianisme. Mais, dans le *De oratore*, il ne pose pas encore expressément les questions relatives à cette polémique célèbre. Cependant, il définit déjà les idées qui lui permettront plus tard de se placer au-dessus de la mêlée : la beauté doit être plénitude ; elle doit rassembler toutes les qualités du style, non seulement la pureté, la clarté, la grâce mais aussi l'*ornatus*. Le professeur ne peut donc pas se contenter d'enseigner les procédés qui permettent de *probare* ; il lui faut tenir compte des deux autres devoirs de l'orateur : *delectare* ; *mouere*. Les modernes affectent souvent de négliger ce dernier, alors même qu'ils laissent la publicité ou la politique faire un usage assez bas des passions. Antoine, au livre II, montre très longuement comment les susciter sans s'avilir (il faut savoir faire parler l'humanité dans l'*amor* et la *caritas*, dans la sympathie et la pitié)[35]. Quant au plaisir littéraire, il est bien sûr lié à la beauté de l'expression. Ce n'est pas seulement pour des raisons de linguistique

34. Une autre question importante se pose à la rencontre de la culture et du langage. Quelles places respectives faut-il donner à l'écrit et au parlé? Les réponses de Cicéron sont originales et fécondes. Il est trop orateur pour ignorer l'importance du parlé. L'emploi qu'il fait du dialogue nous le prouve. Mais précisément il rédige ses dialogues ! Le choix des exercices atteste aussi ses intentions. En quelque façon, il invente la version. Il la préfère à l'imitation libre à cause de sa rigueur. Nous avons vu qu'il rejette la déclamation ou, en tout cas, la soumet à des obligations strictes (selon lesquelles il semble l'avoir pratiquée à la fin de sa vie) : vérité des causes, vérité du style (*De or.*, III, 154 sqq.).

35. Cf. surtout *De or.*, II, 185-216.

que Cicéron distingue la *dictio* de l'*inuentio*. L'examen des tropes et des figures, qui procède sans doute d'une analyse attentive des lois du langage, ne se borne pas à en décrire les séquences ou le mouvement. Elle s'inscrit dans l'analyse de l'*ornatus* et ne se limite pas à l'étude de la redondance [36]. Il en va de même lorsque Cicéron évoque dans leur diversité les *genera dicendi*, c'est-à-dire ce que les rhéteurs appellent les ἰδέαι τῆς λέξεως. Il ne se borne pas, comme fera plus tard Hermogène, à les énumérer. Mais il indique qu'elles peuvent se combiner et trouver une unité dans l'éloquence idéale, qui réunit tous les styles selon la convenance (III, 34 sqq.). Un peu plus tôt, dans l'introduction même du livre, en III, 20 sqq., Cicéron a formulé la doctrine philosophique qui régit son enseignement : *Ac mihi quidem ueteres illi maius quiddam animo complexi plus multo etiam uidisse uidentur, quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest, qui omnia haec, quae supra et supter, unum esse et una ui atque consensione naturae constricta esse dixerunt.* « Nos illustres anciens, ayant embrassé par l'esprit quelque chose de plus grand, me paraissent avoir porté leur vue encore beaucoup plus loin que ne le peut la pénétration dont nous sommes doués, eux qui ont dit que toutes choses, au-dessus et au-dessous de nous, sont unité et étroitement liées par l'unique puissance et par l'unique accord de la nature. » Le maître doit enseigner à ses élèves l'accord de l'un et du multiple. Il est inutile de remonter à Parménide pour expliquer ce passage [37]. L'intermédiaire est Platon, que Cicéron suit ici en se référant sans doute à l'Ancienne Académie (l'emploi du mot *ueteres* prend ainsi une signification précise). Une théorie métaphysique est ainsi à la source de l'esthétique. Cicéron la reprendra et la précisera lorsqu'il justifiera sa théorie du rythme oratoire, en III, 178 sqq. : il indique alors que la beauté véritable (*pulchrum*) se confond avec l'*utile*, dans le cosmos comme dans les œuvres humaines. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail d'une telle doctrine et notamment de l'enseignement relatif à l'*aptum* et à la grâce [38]. Soulignons seulement qu'en III, 22, Cicéron établit un lien étroit entre ses théories de la culture et de la beauté et qu'il cite à ce sujet le nom de Platon.

Puisque nous parlons de Platon, puisque nous évoquons la théorie de la culture et du cosmos, nous voyons que le problème de la sagesse se pose aussi. Cicéron prétend accorder l'enseignement des lettres

36. Sur le corpus hermogénien, voir la thèse récente de M. Patillon (dactyl., Sorbonne). Le rhéteur grec décrit essentiellement la structure du discours et la place qu'y tiennent les figures. Sa démarche est linguistique. Cicéron présente une théorie esthétique et une philosophie de la *uariatio*. Il en souligne la liberté, sur laquelle il fonde sa théorie des figures (III, 199 sqq., 201-208 ; cf. le commentaire de Quintilien, *Inst. or.*, IX, 1, 25 sqq.).

37. Comme le fait Bornecque dans son éd. (Belles-Lettres).

38. Nous l'avons fait dans notre thèse, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, chap. v.

et celui de la philosophie. Mais il a été obligé pour cela d'établir entre Platon et Aristote une conciliation qui n'allait pas de soi. Aujourd'hui encore, il tombe sous le coup des critiques, qui l'accusent de confondre information et persuasion, logique et dialectique[39]. Mais, là encore, la philosophie, telle qu'il la conçoit, lui permet de répondre aux objections. Pour l'essentiel, comme il l'indique en III, 67 sqq., il s'inspire de Carnéade et de Philon, qui niaient qu'on pût atteindre la certitude. Ils ne croyaient qu'au probable, le *pithanon*, qui, par définition, se trouve établi par les moyens d'une persuasion rigoureuse. La distinction que font les modernes implique donc un certain dogmatisme et n'est pas acceptée par Cicéron. En III, 107, il nous propose une analyse détaillée de la notion de lieu commun : certains de ces lieux entraînent nécessairement l'adhésion : ce sont les évidences banales, comme la condamnation du crime ou les arguments liés à l'humanité : *deprecatio, miseratio.* Mais d'autres peuvent être traités *in utramque partem*, ce qui indique qu'ils relèvent de l'opinion et ne possèdent pas en eux d'évidence contraignante. Ils étaient autrefois le fait des sophistes mais relèvent aujourd'hui de l'Académie et du Lycée ; en voici les sujets : *de uirtute enim, de officio, de aequo et bono, de dignitate, utilitate, honore, ignominia, praemio, poena similibusque de rebus in utramque partem dicendi etiam nos et uim et artem habere debemus...* Nous constatons qu'aux yeux de Cicéron, il est possible de disserter *in utramque partem de uirtute.* Il s'en souviendra lorsqu'il écrira le *De finibus* ou les *Tusculanes*, sans parler du *De officiis*[40]. Cicéron, grâce à l'Académie, sait bien distinguer information et persuasion ; mais elle lui enseigne aussi, par la voix de Carnéade et de ses héritiers, qu'on ne peut les séparer.

Nous sommes arrivés au terme de notre esquisse. Elle suffit pour montrer la place immense que tient la théorie du *De oratore*, aussi bien dans l'histoire de l'éducation que dans la recherche actuelle. Encore et toujours, il s'agit à la fois de l'idéal et de la réalité.

Quant à la réalité, il faudrait étudier l'influence effective de notre dialogue. Nous l'avons fait ailleurs[41]. Retenons quelques idées majeures. La place de Cicéron dans la pensée de la Renaissance est évidente ; les humanistes empruntent à l'Arpinate la doctrine même qui leur donne leur nom. Ils préfèrent les lettres et leur élégance à toutes les formes de la scolastique ; ils redécouvrent le dialogue et, avec lui, les vertus d'une dialectique appuyée à la fois sur la liberté

39. Cf. F. Dupont, *Cicéron sophiste romain*, dans *Langages*, 65, mars 1982, p. 23-46.

40. Le livre V du *De finibus* refuse de trancher entre Stoïciens et Péripatéticiens, entre les deux Académies. Les *Tusculanes* V et le *De officiis* cherchent les points communs aux deux doctrines : dans tous les cas, le plus grand bonheur réside dans la vertu.

41. *L'influence historique du* De oratore : *sagesse, langage et beauté dans la tradition cicéronienne*, *Vita latina*, juin 1986, CII, p. 2-10.

et la beauté de la parole. Mais les choses sont moins claires au Moyen Age, qui semble avoir préféré le style de manuel et voué sa prédilection au *De inuentione*. Cependant, à la fin de l'époque romane, Jean de Salisbury, évêque de Chartres, unit poétique et logique dans une rhétorique transfigurée par la philosophie[42]. Surtout, juste avant lui, Hugues de Saint-Victor écrit son *Didascalicon*, qui développe avec puissance une théorie de la culture générale où la philosophie reprend sa place ; dans son *De tribus diebus*, il propose une esthétique de la création : la grandeur (et même l'immensité) y rejoint la beauté et la bonté. C'est l'idéal des cathédrales et l'exigence chrétienne s'y manifeste, notamment dans le dépassement. Mais Cicéron n'est pas loin. Le devoir des modernes est sans doute de concilier l'exigence médiévale et la liberté de la Renaissance. Nous trouvons des exemples chez quelques précurseurs, comme Vico[43].

On le voit, l'évolution même de l'histoire manifeste un désir qui n'est pas assouvi, un appel qui n'a pas encore trouvé sa pleine réponse. Tout éducateur peut apprendre de Cicéron qu'il existe une ambiguïté dans la nature même des choses : il faut croire en l'idéal et soumettre le réel à l'épreuve du doute : on peut aller de l'un à l'autre par l'inlassable amour qui passe par le beau. Ainsi devient possible l'éducation, dans une conciliation platonicienne, par un dépassement qui ne détruit pas. *Non solum sed etiam*. La politique est purifiée ou pacifiée par la culture, qui ne néglige pas ses devoirs envers elle. La pédagogie accorde anamnèse et précepte dans la liberté du dialogue et dans sa politesse. La culture accorde grâce et totalité, parole et science, abondance et convenance, savoir et spontanéité. Elle ne peut le faire que dans la parole écrite et orale (car le dialogue de Cicéron accorde les deux aspects) : elle classe et définit ; elle ajoute l'élégance aux géométries (même platoniciennes), elle est une et multiple. En dépassant la facilité, elle atteint le naturel véritable, elle découvre la véritable utilité, qui se confond avec le beau. C'est ainsi qu'elle unit la forme et le fond dans la plus profonde expérience du langage. Elle est tout ensemble liberté, sagesse, beauté. Nous ne sommes pas quittes de cet idéal[44].

42. Cf. son *Metalogicon*, l. I (v. en particulier I, 7).

43. Nous avons cité l'*Oratio de mente heroica*. Il faut bien sûr ajouter la *Ratio studiorum*, plan d'études proposé à l'Université de Naples. Vico réagissait contre la tendance qui s'était instituée après Descartes et qui persiste de nos jours : donner dans l'enseignement une priorité (même chronologique) aux mathématiques. La tradition que fondait le penseur italien va de nos jours jusqu'à Perelman.

44. Nous avons laissé de côté dans le cours de notre exposé la notion de mémoire. Il convient cependant de ne pas la négliger et d'y revenir en finissant. Il s'agit naturellement d'un problème essentiel pour la pédagogie. Nous allons constater que Cicéron y fait intervenir toutes les nuances que nous avons analysées. La mémoire est le dernier des devoirs de l'orateur. Antoine l'étudie en II, 351-360. Il marque avec force qu'elle est utile et même nécessaire à l'éloquence. Ici comme ailleurs, bien loin de s'opposer, la nature et l'art (ou l'*imago artis* que constitue la mémoire) doivent

s'associer. La mémoire est un bien donné par la nature ; mais l'exercice la développe. Fondamentalement elle développe les germes de savoir qui ont été déposés en nous par la nature. Cicéron reprend ici une théorie de la connaissance qui vient sans doute de l'Académie mais qui écarte la réminiscence proprement dite (cf. 356 et, dans les *Topiques*, la théorie de la définition comme développement et déploiement de la *notio*). Le rôle de l'exercice est essentiellement de développer la mémoire artificielle dont Simonide avait été l'inventeur et qui était fondée sur la force prédominante du sens visuel et sur la puissance des images et de leur disposition ordonnée dans un espace. Antoine reprend ici les leçons de la *Rhétorique à Hérennius* (III, 30 sqq.). Mais on voit qu'il leur donne une signification spirituelle et dynamique. Dans ce cas comme dans les autres, il défend à la fois la spontanéité de la parole et la valeur durable du signe, qui se grave dans l'âme et qui constitue en elle comme une écriture. En somme, par la *notatio* qu'elle réalise, la mémoire est une écriture qui se grave directement dans l'âme *(omnis fixas esse in animo sententias)*. Antoine montre même qu'elle rejoint ainsi les techniques propres au langage : l'image est une figure de style, comme la métonymie, où le genre rappelle l'espèce. On voit que toute la doctrine de l'éducation, *res et uerba*, *ars et natura*, est présente ici, dans sa souplesse et dans sa rigueur.