

LES
PAPIERS
DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N°56



COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

Philippe-Joseph Salazar

ENTAMES RHÉTORIQUES

**Direction de Programme
« Rhétorique et Démocratie »**

(Séminaires 2000-2001)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos

p. 5

Entame I : L'ÉTHIQUE ORATOIRE p. 7

Entame II : RHÉTORIQUE ET RÉCONCILIATION p. 15

Entame III : S'ASSEMBLER. ÉLOGES DÉMOCRATIQUES p. 25

Entame IV : /L'ESPACE RHÉTORIQUE/ p. 35

Bibliographie p. 51

AVANT-PROPOS

Pour les deux premières années du séminaire tenu sous la Direction de Programme *Rhétorique et Démocratie* (2000 et 2001) je m'étais donné pour objet d'« entamer », le terme vaut ce qu'il vaut, une réflexion sur la manière dont la rhétorique peut être convoquée pour discerner ce que c'est qu'être citoyen. Mon choix d'exemple s'était porté naturellement vers le lieu physique de cette Direction de Programme, l'Afrique du Sud, site rhétorique où se développe une écologie de la parole citoyenne, l'Afrique du Sud dans son passage à la démocratie. Ce passage d'une parole figée et fermée à une parole publique ouverte et délibérante reste un moment fondateur et fondamental pour observer la constitution d'une sphère publique de délibération. De telles manifestations sont suffisamment rares pour qu'on s'y arrête ou qu'on en use comme d'un point de départ.

Réfléchir à la parole publique. Lors d'une rencontre au Canada, en septembre 2000, j'avais aperçu l'impénétrabilité de la rhétorique civile et civique américaine aux autres formes de délibération : il suffisait simplement de passer l'inexistante frontière entre les États Unis et le Canada pour que, soudain, la limite intérieure à la *rhetorical democracy* américaine devienne opaque et tangible. Les études de rhétorique disposent pourtant dans cette *rhetorical democracy* de solides états en tant qu'institution intellectuelle - des filières universitaires, des centres de recherche, des collections d'éditeurs et revues, un large corps professoral, un accès régulier aux financements privés, publics et fédéraux. Mais, lors de cette rencontre, cette rhétorique-là était comme saisie de stupeur face au modèle européen, celui qui a toujours cours au Canada et encore plus au Québec.¹ Or, par figure d'ironie, il a

¹ Voir le c. r. de Robert L. Ivie, in « Democratic Deliberation in a Rhetorical Republic », *The Quarterly Journal of Speech* 84/4, 1998, pp. 491-530. Et les ouvrages suivants : Joseph M. Bessette, *The Mild Voice of Reason. Deliberative Democracy and American Government*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Amy Gutman and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

fallu que ce fût Thomas B. Farrell, théoricien « américain » s'il en est, bref de tradition lockienne, qui m'expliquât cette impénétrabilité en mettant en valeur ce que l'Afrique du Sud recélait de « critique », au sens de la *krisis* - crise et dénouement - pour la *rhetorical democracy* : « En somme au Cap en 2000 c'est comme si on pouvait, vers 1776, rencontrer Jefferson au coin d'une rue et lui demander « alors, la démocratie, pour vous, ça fonctionne comment. »² Impénétrable donc, mais à rebours de ce que nous croyons être la rhétorique dans son rapport à la citoyenneté.³

Mais entrer dans le vif des rapports rhétorique/démocratie, lorsque les instruments ne sont pas ceux de la philologie et de la méditation directe sur la lettre des textes cruciaux,⁴ non plus que ceux de la sociologie politique,⁵ impose des limites consenties qui sont celles de ce travail - *work in progress*. Je propose ici quatre « entames » du sujet qui, à partir du point de départ sud-africain, questionne l'espace rhétorique. Inutile de dire que j'ai laissé à ces textes le vif de leur présentation orale.⁶

² Auteur de *Norms of Rhetorical Culture*, New Haven, Yale University Press, 1993.

³ Objet de deux Journées d'étude tenues au Collège les 7 et 8 juin 2001.

⁴ Evidemment, le travail, recteur, de Barbara Cassin sur lequel je vais revenir à plusieurs reprises (voir la bibliographie).

⁵ Par exemple, James S. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reforms*, New York, Oxford University Press, 1992;

⁶ En forme de remerciement :

(i) Ces séminaires s'articulent à des interventions qui les ajustent ou les prennent en aronde : une intervention sur « The Rhetoric of Universality in Human Rights Declarations », au *Third African Symposium on Rhetoric*, organisé par Reingard Nethersole, University of the Witwatersrand, Johannesburg, les 28-29 août 1998 ; une intervention sur « S'assembler en Afrique du Sud. Eloges démocratiques », colloque *Pratiques d'assemblée*, organisé par Marcel Detienne, Marc Abélès, Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, les 27-28 janvier 2000 ; une intervention sur « South Africa's Rhetoric of Constitution-Making », lors de *l'International Conference on Rhetoric-Constitution-Agency*, les 29-30 septembre 2000, organisée par Maurice Charland, à l'Université Concordia, Montréal ; une intervention sur « Apartheid's Rhetoric of Subjugation » à la *Manumission Conference*, les 4-7 octobre 2000, organisée par Rosemary Brana-Shute, au College of Charleston, Charleston ; une intervention sur « Joining Religion and Politics : The South African Rhetorical Presidency », lors du colloque *Religion and Rhetoric*, les 12-13 septembre 2000, organisé par Yehoshua Gitay, à l'University of Cape Town. Aucune de ces interventions n'a paru.

Le Cap, 1^{er} mai 2001.

(ii) Je remercie vivement Marie-Louise Pellegrin, Séminaire de Sociologie « Jean Stoetzel », Université de Paris-V René-Descartes, et Patrick Dandrey, Séminaire sur Littérature et Espace au XVII^e siècle, Université de Paris-IV Sorbonne, d'avoir ouvert leurs séminaires respectifs à mes propres séminaires du Collège.

(iii) Enfin, j'ai dû reprendre ici, dans une version altérée, une analyse, parue depuis dans le volume sous la direction de Fr. Cornilliat et Richard Lockwood éd., *Èthos et Pathos*, Paris, H. Champion, 2000, sous le titre de « Nelson Mandela, ou l'éthique oratoire », pp. 201-209. Il s'agit d'*Entame I*.

(iv) Quelques éléments de ces séminaires proviennent d'un travail poursuivi grâce à une bourse de recherche du CNRS sud-africain - à qui de droit : *The financial assistance of the National Research Foundation: Division for Social Sciences and Humanities towards this research is hereby acknowledged. Opinions expressed and conclusions arrived at are those of the author and are not necessarily to be attributed to the National Research Foundation.*

ENTAME I

L'ÉTHIQUE ORATOIRE

Lignée oratoire

De Desmond Tutu à Nelson Mandela, une lignée oratoire existe, une tension éloquente qui permet de suivre la mise en place du concept politique de « rainbow nation ». Ce concept définit dans le langage politique et public sud-africain, jusqu'à devenir un lieu commun publicitaire, la nature de la démocratie sud-africaine, et je dirais, du « public » sud-africain. « Rainbow nation », à traiter la politique comme simple élocution, c'est en fait la réplique et l'antithèse consommées à cette autre figure de discours, « apartheid ». Par rapport à « rainbow nation », tout l'art oratoire de Tutu peut être compris comme un effort soutenu, et victorieux, de modernisation et de sécularisation du concept proposé d *oikodome* chez saint Paul, celui - dans le vocabulaire de Desmond Tutu - d « upbuilding » de la « nation chrétienne » : l'*ethos* de Tutu orateur tient essentiellement à ce transfert du religieux dans le politique, au passage d'une « conversion » religieuse à une conversion civique ou *metanoia*.⁷ Dans le cas de Nelson Mandela, c'est une problématique complémentaire qui est à l'œuvre, une autre « mise en scène » de cette conversion politique - au sens où la rhétorique devrait toujours être mesurée à l'aune de sa « prestation »,⁸ de son impact sur le public, et restituée à son immédiate efficacité.

Il me semble que la question de l'*ethos* et du *pathos* dans la délibération peut s'en trouver éclairée - surtout lorsque nous assistons ici à la naissance du sujet démocratique.⁹

⁷ Mon article dans *Rue Descartes*, 17, *Institution de la parole en Afrique du Sud*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 et l'essai : « Le lien rhétorique: Desmond Tutu, éloquence et nation », pp. 53-74.

⁸ Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, NRF-Essais, 1995.

⁹ Voir mon analyse des effets rhétoriques de la presse dans « Press Freedom and Citizen Agency in South Africa: A Rhetorical Approach », *Javnost.The Public*, 7/4, 2000, pp.55-68.

Au premier abord l'éloquence de Nelson Mandela, et c'est peut-être dû à sa formation d'avocat, toujours très verbale en Afrique du Sud, se remarque par son habileté à manier le débat contradictoire et le jeu dialogique. La parole publique de Mandela, contrairement à celle de Tutu, n'affiche pas son désir de maîtrise et même de maestria. On peut affirmer que Mandela, président, ne peut pas afficher un tel désir dans l'exacte mesure où l'idée d'une « maîtrise de la parole » reste en Afrique du Sud le symbole de l'ancien régime d'apartheid lorsque le chef de l'État présidait à d'insupportables cérémonies oratoires (discours à la télévision, au parlement, devant le parti), sur fond de censure et de répression des autres paroles (la gestion de la censure des livres par le gouvernement et, par exemple, les bibliothèques universitaires). Le président d'une Afrique du Sud comme « rainbow nation » doit parler différemment, parole d'alliance pourrait-on dire pour reprendre l'image biblique de l'arc-en-ciel (j'ai donné ailleurs une analyse précise de cette figure éminemment pathétique).¹⁰

Je vais m'attacher à un exemple concret de prestation oratoire, et de mise en scène de l'*ethos*, le discours prononcé par Nelson Mandela devant les deux chambres du Parlement démocratiquement élu, le 24 mai 1994 - un Parlement aussi réuni en Assemblée Constituante du 9 mai 1994 au 21 mars 1997.

Homophonie

Le discours au Parlement de Nelson Mandela s'inscrit dans une suite oratoire, excellents exemples de *presidential rhetoric* :¹¹ le discours « au peuple » lancé du balcon de l'Hôtel de Ville du Cap, à la suite de son élection à la présidence par le Parlement (le 9 mai 1994), et l'allocution d'investiture prononcée *urbi et orbi*, aux Union Buildings de Prétoria (le 10 mai 1994).

Chacun des discours de cette trilogie éloquente offre sa propre stratégie de communication, et la trilogie elle-même est une stratégie de représentation du nouveau sujet démocratique. Disons simplement que les discours du 9 et du 10 mai se tiennent, du point de vue

¹⁰ Salazar, art. cit., pp. 65-66.

¹¹ Jeffrey K. Tulis, *The Rhetorical Presidency*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

du public auxquels ils s'adressent, aux antipodes : les journaux rapportent ainsi que le discours du Cap fut « orchestrated » par Desmond Tutu, dans une atmosphère de kermesse, de fête populaire (des bannières, des acrobates, des vendeurs de haschich, des chants), par opposition à la pompe et à l'allégresse codifiée (lâcher de colombes, chœurs, hymnes, serments) du discours de Prétoria : au Cap, « a sea of faces [...] a crowd [...] a rally », à Pretoria, « a huge throng of supporters and a panoply (sic !) of princes. »¹² Je n'insisterai pas ici sur les deux instances performatives de ce types de parole publique mais disons, ici, que si dans l'une et l'autre instance se donne un cas d'« orchestrations de traditions rhétoriques »¹³, dans l'un et l'autre cas la pesée des éléments de ritualisation est différente. En bref, du point de vue de l'audience, la nation comme masse vivante et « réelle » d'une part, et les nations du monde, métonymiquement représentées par les chefs de délégation d'autre part. Mais, deux semaines plus tard, le 24 mai, le Président prononce son premier discours présidentiel devant le « Parlement », tiers-audience, cette institution qui « parle pour » la nation. Face à face, le 24 mai, un orateur qui « est » la nation sud-africaine, et des orateurs, élus par cette nation, qui parlent pour elle par *rei-presentatio*. La foule, les nations, la nation : trois publics, trois prestations oratoires autour du thème de la souveraineté, démocratique, trois apparitions de la parole oratoire, « en représentation ».

D'une part, du point de vue de leur statut au sein de l'*ethos* représentatif, Mandela et les membres du Parlement incarnent deux modes de la représentation par la parole, là charismatique - allons vite : le charisme oratoire c'est le principe d'*accommodatio* fonctionnant à cent pour cent -, ici délégatif. On peut reprendre à notre compte la tension que Barbara Cassin assigne à l'*homonoia* sophistique, une *homonoia* par *homologia*, « consensus sous tension, vibratoire, où les différences, le différend aussi sans doute, sont emportés dans le mouvement et portés par le mouvement ».¹⁴ Le ressort de

¹² Je cite un journal du jour, le *Cape Argus*.

¹³ Voir l'analyse de John M. Murphy, « Inventing Authority : Bill Clinton, Martin Luther Jr., and the Orchestration of Rhetorical Traditions », *The Quarterly Journal of Speech*, 83/1, 1997, pp. 71-89.

¹⁴ Cassin, *op. cit.*, 237

l'éloquence de Mandela reste qu'elle opère le « consensus » national sans jamais donner l'impression du verbiage parlementaire et des faux accords (et c'est bien cela sa « magie », son effet optimum d'*accommodatio* : une rhétorique qui agit comme par miracle). On pourrait même affirmer, toujours en suivant l'analyse de Cassin, que ce discours au Parlement fonctionne comme le *Panathénaïque* d'Ælius Aristide, l'encomium de la nouvelle Athènes africaine, Mandela prononçant l'apologie de cette « rainbow nation » au moment de la réconciliation des différences (par opposition à culture des différences, l'apartheid) dans la *phônê* de l'orateur.

Dans cette perspective, le discours du 24 mai 1994 serait un exercice de mise en œuvre de cette tension, un acte d'homophonie politique, au nom de cette nation nouvellement née. Le discours de Mandela performe un travail de délivrance - en anglais le mot « delivery » désigne aussi bien l'accouchement d'un enfant que l'acte de prononcer un discours.

Performance oratoire

J'en viens maintenant à l'analyse du discours lui-même (en suivant une découpe rhétorique).

Dans le genre de la *presidential rhetoric*, il s'agit ici à la fois d'un discours d'investiture (Mandela exerce aussi les fonctions d'un premier ministre), d'un discours du trône (comme Chef de l'État Mandela renoue, non sans ironie, par delà le régime illégitime de l'apartheid, avec la tradition de l'Union Sud-Africaine et de son chef titulaire, le souverain britannique), enfin un discours sur l'État de la Nation (à la façon américaine).¹⁵ Cette triple couronne oratoire place Mandela au centre de la mise en *phônê* du consensus national. Pour la première fois en effet un homme peut en Afrique du Sud parler de l'« état de la nation » et parler pour elle, puisque, auparavant, s'il y avait une *polis* sud-africaine il n'y avait pas de nation mais des « races », et s'il y avait bien un État, celui-ci s'était inventé des États (les bantoustans). Pour la première fois un sujet libre peut librement s'adresser à des sujets libres, constitués librement en une nation libre.

¹⁵ J'ai fait un sort à cette manipulation dans un essai à paraître « Joining Rhetoric and Religion. The South African Rhetorical Presidency », *Journal of Religion*.

Pour indiquer ce changement radical, qui affecte donc *pathos* et *ethos* éloquents, Mandela, dans l'ouverture de son discours, a recours à un trope remarquable. Il projette cette nouvelle condition politique, la Nation, dans le futur, afin de conférer à cette nation et à cet État une histoire anticipée, un réel en gestation qui ne sont, alors qu'il commence son discours, qu'en état inchoatif. Il faut bien saisir que c'est sa parole qui fait, « magiquement », apparaître cette Nation. Voici le trope que je pourrais appeler performatif :

« The time will come when our nation will honour the memory of all the sons, the daughters, the mothers, the fathers, the youth and the children who, by their thoughts and deeds, gave us the right to assert with pride that we are South Africans, that we are Africans and that we are citizens of the world ».

Cette *captatio* est magistrale dans la mesure où elle fait appel au *pathos* en mettant en jeu une soigneuse *collocatio* : la phrase est centrée sur le *topos* de la *posteritas* (un motif privilégié de l'*inventio* dans les discours d'éloge), posé en trois antithèses :

1re antithèse (avec des chiasmes) : enfants [masculin : féminin]/parents [féminin : masculin] ;
 2e antithèse : jeunesse = futur/adultes = passé ;
 3e antithèse : jeunesse adulte/enfance = futur le plus lointain

Ce mécanisme complexe, gorgianesque, est une dynamique qui permet à son audience de se percevoir comme dotée d'un futur déjà advenu par l'effet du discours encomiastique. Mandela remplace l'ordre naturel de la chronologie (parents = enfants) par l'ordre *pathétique* du *topos* de la *posteritas*, effectuant par la parole la « nation ». Il veut dire : nous sommes les enfants des enfants, nous sommes la nation. Le *pathos* serait ici porté à sa dimension la plus extensive, lorsque la composante pathétique englobe le tout du *pathos* : faire que le sujet « se ressente » comme sujet. Le *pathos* cependant, nous dit la tradition rhétorique, pour être efficace doit être momentané, ponctuel, au coup à coup. Contrairement à l'*ethos*, qui est un effet de la durée, du continu, de la perméabilité du discours à l'orateur. Ces figures gorgianesques fonctionnent, sur le coup.

La seconde partie de la *captatio* procède de manière similaire : Mandela passe du topos du temps (qui actionne le topos plus spécialisé de la *posteritas*) au topos du lieu, en situant cette Nation dans l'ensemble des nations (accès à la citoyenneté universelle), et par une figure de gradation : Afrique du Sud>Afrique>Monde (« we are South Africans, [...] we are Africans and [...] we are citizens of the world »). Or, en ayant ainsi recours aux deux *topoi* classiques du temps et de l'espace, l'orateur donne une indication précieuse sur sa propre place : au cœur du système, il est la *persona* de la Nation, l'*advocatus* du *plethos*, en qui les différences d'opinions et de mots se résorbent véritablement, niant le conflit possible qui peut faire déborder l'*homonoia* comme *homologia* vers la *stasis*. Son discours performe donc les divisions que le Parlement, en représentant la nation doit effectivement représenter.

Mandela offre alors l'*argumentatio* de son allocution en ayant recours à une citation littéraire. Il cite un poème de l'écrivain afrikaans Ingrid Jonker :

« The certainties that come with age tell me that among these [that we are South Africans, that we are Africans and that we are citizens of the world, N.D.L.R.], we shall find an Afrikaner woman who transcended a particular experience and became a South African, an African and a citizen of the world ».

Rhétoriquement, cette déclaration est complexe. Il convient de la détailler de près.

Premièrement, Mandela fournit un « exemple » (au sens rhétorique voir Entame IV) de consensus en citant une poétesse sud-africaine qui se suicida face aux iniquités d'un régime dont son propre père était un des artisans de la censure officielle, une jeune femme qui se retira de l'apartheid par la mort et rejoignit ainsi cette *posteritas* d'une nation idéale évoquée par Mandela. Consensus fatal, exemple par négation de ce qu'une fausse nation et un faux État imposent aux Justes. Mais, par cet *exemplum*, qui a valeur de quasi preuve dans la mesure où l'*epideixis* de la poétesse fonctionne aussi comme une *apodeixis* politique. En supplément, vers l'*ethos* ici en construction, Mandela met en équation le pouvoir de la fiction poétique avec le pouvoir de l'art oratoire, puisque voici qu'il est sur le point de citer

le poème de Jonker, « The child who was shot dead by soldiers in Nyanga ».

Deuxièmement, la longue référence à Jonker (presque un dixième du discours) constitue, du point de vue de la *dispositio*, un discours dans un discours : déclaration générale (« The certainties that come with age »), exemple précis (« Her name is Ingrid Jonker »), une brève biographie de style hagiographique, une conclusion pathétique (« to the oppressed, the wretched and the despised »), et la citation du poème dans la traduction anglaise (au lieu du titre censuré, atone, de la version afrikaans, « Die Kind »). Ce discours dans un discours, dans lequel je voudrais voir une modulation (que je n'analyserai pas ici) sur l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias,¹⁶ permet à l'audience de voir, à l'évidence (« sub oculos subjectio », Quintilien, *Institutio oratoria*, IX, 2, 17), l'image vive d'une *posteritas* inachevée (Ingrid suicidée et l'enfant assassiné), d'un cosmos rompu, d'un ordre discordant, maintenant rachetés et remplacés, grâce au pouvoir de l'éloquence, dans l'ordre neuf et « cosmétique » de la « rainbow nation » par le pouvoir de la *phônê* oratoire.

Mandela nomme, et c'est juste, le poème de Jonker une « vision » - terme qui va devenir au fil de l'allocution présidentielle le terme clef, *semen dicendi* qui affirme, à partir de la fiction poétique, la véracité et l'« énergie » de la fiction qu'il propose lui-même (« énergie » au double sens donc d'*energeia* et d'*enargeia*, sur lesquels il faudrait s'arrêter).¹⁷ Mais cette « évidence » ancre dans le réel politique la vision d'une nation pour le parlement qui la représente : Mandela donne aux députés et sénateurs, « représentants » de cette nation, une image de cette chose qu'ils représentent, mais dont ils ne sont pas, éthiquement, les dépositaires. L'*ethos* démocratique se concentre sur le Président qui en réfracte les éléments.

Troisièmement il convient de saisir combien cette *epideixis* de la parole présidentielle et de ses pouvoirs est aussi, en même temps, une stratégie logique, un système d'induction rhétorique au sens de Perelman.¹⁸ Il

¹⁶ Cassin, *op. cit.*, pp. 114-117, pp. 141-148

¹⁷ Claude Lévy et Laurent Pernot, *Dire l'évidence*, Paris, L'Harmattan, Cahiers de Philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, 2, 1997

est possible de la démontrer ainsi : l'« exemple » est celui d'Ingrid Jonker l'enfant-poète qui se suicide ; l'« illustration » est le poème dont le sujet (l'enfant assassin) rappelle à bien des députés ou sénateurs de l'ANC des tragédies personnelles. En combinant un exemple réel (qui réactive aussi le début du discours, bref : imaginons notre nation, et en voici un exemple !) et une illustration (un enfant noir assassin par la police blanche) qui provient de la fiction poétique tout en provoquant un phénomène d'assentiment par identification ou empathie personnelle (cet assassinat poétique est le double des assassinats réels de la Libération), Mandela opère dans le domaine de l'induction rhétorique, obligeant son audience à passer du particulier au général - validant ainsi le général, à savoir que la nation est maintenant réconciliée avec soi - hors de la mort, dans sa nouvelle vie. Bref, il en appelle à la subjectivité de son audience et exige d'elle une identification au poème. Mais l'induction, preuve objective, serait lettre morte sans le mécanisme de l'*ethos* qui actionne la fiction.

Mandela doit, car telle est la nature des preuves subjectives, les garantir par son propre prestige et éviter la contradiction (« Cette nation, existe-t-elle ? »). L'orateur se porte garant de cette fiction, il met en jeu ce que les rhétoriciens nomment l'*ethos*, bref l'autorité de/accordée à l'orateur comme *pistis* (Aristote, *Rhétorique*, II, 1, 1 378 a6 et suiv.).

De fait, jusqu'au paragraphe de conclusion tout le discours du 24 mai peut être considéré comme l'*amplificatio* de cette fiction initiale. Le pivot de la prestation est le suivant : dans le développement de son allocution Mandela fait appel à tout le glossaire politique en vogue, ad nauseam (« integration, capacity building, intervention, partnership, cooperation »). Or ce qui caractérise ce glossaire c'est sa réversibilité (l'apartheid faisait usage d'un glossaire similaire).¹⁹ La question est donc la suivante : si ces expressions (cas d'*elocutio*) peuvent vouloir dire le même et l'autre, comment peuvent-elles maintenant dire ce que Mandela leur fait dire ? La réponse : parce qu'elles sont subsumées

¹⁸ Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1998 (1ère éd., 1970), p. 481.

¹⁹ Philippe-Joseph Salazar, *L'intrigue raciale. Essai de critique anthropologique*, Paris, Méridiens Klincksieck, Sociologies au quotidien, 1989.

sous l'*ethos*. Le discours de Mandela, salué par les analystes politiques comme (« realistic, pragmatic ») est en fait une stratégie d'identification. Or, son point de départ était le recours à une fiction poétique.

Du scénario

Qu'en est-il donc du statut de la *fictio* ? Pour suivre, de nouveau Barbara Cassin trois termes entrent ici en jeu : *pseudos*, *plasma*, *historia*.²⁰ La réversibilité de l'*elocutio* politique souligne sa capacité à mentir au sujet du corps politique, c'est là le *pseudos* de l'apartheid, un mensonge au sujet de la race et de l'Afrique du Sud (exemple : parlons de « consociation » au moment où la police tire sur les habitants des townships). La ligne de partage entre *pseudos* et fiction littéraire est presque inexistante - sauf que le *pseudos* existe pour feindre, mentir, tandis que la poésie simplement raconte quelque chose. Pour citer Cassin : « La poésie est en effet le premier point de friction ou de jointure entre *pseudos* et *plasma*. »²¹ Précisément, le poème de Jonker est un *plasma* (ou *argumentum* chez Quintilien), cette sorte de fiction qui donne à son public le sentiment d'adhésion au réel, à un réel partagé. C'est là le nœud du *pathos*. Le poème, entre *pseudos* et *plasma* et à la tangente de l'*historia*, est en fait un « scénario du réel » (Cassin). Et c'est cela que le poème de Jonker et l'allocution présidentielle de Mandela ont en commun : ce sont les deux face d'un même scénario pour le réel que l'*ethos* oratoire et le *pathos* qu'il active rendent efficacement crédible.

De fait, en en appelant à un poème, et en encadrant son discours de la « vision » qu'évoque celui-ci (le terme et son soutien logistique revient dans la péroraison), bref en lui confiant la dynamique de la *dispositio*, Mandela l'orateur annonce la naissance de quelque chose qui est encore un scénario, un *plasma*, quelque chose qui n'est donc plus un *pseudos* (la « nation d'apartheid », le plus étonnant des oxymorons politiques - mais aussi cette étrange « nation-in-waiting » que fut l'ANC)²², mais qui n'est pas encore une *historia*, et ce, afin de faire advenir cette *historia*.

²⁰ Cassin, *op. cit.*, pp. 470-512.

²¹ Cassin, *op. cit.*, p. 474

²² Jacques Derrida a parlé à ce propos et à différentes reprises de « futur antérieur ».

Par le discours, Mandela annule le régime d'apartheid, le rejette dans le mensonge, et annonce la naissance d'un réel politique. Ce geste oratoire nous fait comprendre l'écart qui sépare la rhétorique de F. W. de Klerk de celle de Mandela : de Klerk ne parle jamais que de « New South Africa » parce qu'il présume l'existence, avant elle, d'une autre Afrique du Sud, et qu'il affirme en cela la pré-existence d'une nation sud-africaine, une et indivisible, antérieure à « rainbow nation ». Chez de Klerk le terme de « nation » n'a pas subi de « conversion », de changement ontologique, seulement un virement logologique et chronologique. Mais, du coup, l'autre Nobel de la Paix met en lumière combien l'apartheid fonctionnait au *pseudos* : de Klerk réaffirme le mensonge, cette fabrication de fausses entités par l'ancien régime (les bantoustans, par exemple). Pour Nelson Mandela, son collègue d'Oslo, il n'y a pas de « New South Africa » car il n'y a pas de « Old South Africa ». Et son allocution est l'acte oratoire de naissance de l'Afrique du Sud, ni « old » ni « new » - mais sujet de discours. On y saisit du point de vue de la rhétorique, comment l'*ethos* et le *pathos* sont les deux versants d'un même acte que l'on pourrait nommer « prestige » - à savoir ce moment de discours lorsque l'orateur devient le sujet même de ce dont il parle, et ce dont il parle, et le discours qu'il profère.

ENTAME II

RHÉTORIQUE ET RÉCONCILIATION

Introduction

Lors d'un *Vendredi de la philosophie* sur France-Culture, au cours d'un dialogue avec Jean-Claude Milner, j'avais posé cette question : comment parler, en France, de la démocratie en Afrique, de l'exercice de la délibération publique, de la vitalité de l'une et de l'autre dans le cas d'*hapax* de l'Afrique du Sud ? Comment parler de la violence et de la délibération publique sans envisager, immédiatement, d'activer les deux réponses rhétoriques évidentes, l'*apologia* ou la *kategoria* ? Comment parler de la violence et de sa sublimation dans l'exercice de la parole publique lorsque, en Europe, la parole publique, la rhétorique, n'est pas et n'est plus, pour citer Milner, « un rouage » mais un « lubrifiant » de la machine civile et de l'expression citoyenne ? ²³

J'ai choisi esquisser un commentaire rhétorique sur le Rapport rendu par la *Truth and Reconciliation Commission* sud-africaine qui, relevant le contentieux d'apartheid, se livre comme un immense discours public (notons : un véritable commerce de livres et de colloques s'est développé sur ce thème, en France, et aux États-Unis, tous mauvais - *apologia*, *kategoria*, va-et-vient imbécile). Je vais simplement évoquer un état natif, naissant, de cette démocratie par les dits de la violence devant la TRC, *politeia* issue comme toute démocratie de la dénégarion de la violence tyrannique (1789, 1945 en France, 1990 en Afrique du Sud) lorsque la parole citoyenne est un rouage de la *res-publica* et pas seulement une image sainte - bref parler rhétorique. ²⁴

²³ Sur l'Afrique du Sud, voir mes ouvrages : *L'intrigue raciale. Essai de critique anthropologique*, Paris, Méridiens Klincksieck, Sociologies au quotidien, 1989 ; *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Paris, Hermann, Série : Savoirs: Cultures, 1998; et comme éd., *Truth in Politics. Rhetorical Approaches*, Johannesburg, Protea Books (sous presse).

²⁴ Sur la TRC, le rapport est sur le site web de la Commission www.truth.org.za. En outre, dans l'abondance de livres sur la Commission, le seul qui vraiment sorte du commun reste celui d'Antjie Krog, *Country of my skull*, Londres, Jonathan Cape, 1998. Et, à la suite de son voyage en Afrique du Sud, les réflexions de Jacques

Anatomie rhétorique d'une déchéance

La déchéance sans drame de l'apartheid et la succession d'une res-publica à une oligarchie, sans le grand nettoyage d'une Terreur, restent les marques les plus étonnantes de la dissolution d'un régime étrange et cruel, qui faisait se côtoyer, au temps du « baby boom » américain, de la « nouvelle société » libérale et du néo-socialisme ouest-européen, une culture politique fondée sur un mythe théologique (les Boers calvinistes, peuple élu), un système légal issu du XVIIe siècle (le droit sud-africain était unique au monde, Dutch Roman Law), une division technocratique des races (le *Christian-nationalism* sud-africain était étrangement au fait du dernier cri de la sociologie politique et, comme je l'ai montré naguère le structuralisme servait à justifier des décisions de la Censure des livres).²⁵ Archaïsme de l'apartheid au sein de la post-modernité. Et, voici 1990, comme il y eut 1790 : fédération de la nation sud-africaine autour de Mandela, fête de la citoyenneté, *metanoia* dans le langage sorti de saint Paul employé par Desmond Tutu, repentir et transformation d'une nation divisée en une nation une (sur le modèle toujours paulinien de l'*ekklesia* s'étendant peu à peu à tous, par conversion à la cité des justes - leçon prêchée de sermon en sermon par Tutu sous l'apartheid). Et puis, autre surprise, point de Terreur ni de guillotine ni d'Épuration, mais une « réconciliation » - *homonoia*, dirait Aristote, *consensus*. Devant la TRC, des familles de victimes embrasseront des « perpetrators » repentis. Harmonie et entente.²⁶

De fait, en 1993, d'un coup, constitutionnel, sorti des négociations de paix qui commencèrent en fait dès la libération de Mandela en février 1990, les partis face à face décident que l'après-apartheid ne verra ni d'amnistie générale ni d'épuration populaire ni tribunaux

Derrida sur le processus de réconciliation, dans *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Le Seuil, 2000.

²⁵ « De Parys à Paris: La littérature afrikaans et ses modèles français 1980-1985 », in *La France et l'Afrique du Sud, mythes et enjeux contemporains*, Daniel C. Bach éd., Paris/Nairobi, Karthala/CREDU, 1990, pp. 397-407.

²⁶ Je renvoie ici à mon étude parue dans le volume (sous ma direction) de *Rue Descartes*, 17, *Institution de la parole en Afrique du Sud* Paris, Presses Universitaires de France, 1997, « Le lien rhétorique: Desmond Tutu, éloquence et nation », in *Institution de la parole en Afrique du Sud*, pp. 53-74.

spéciaux ou ordinaires. Les forces encore ennemis sont en état de *stasis*. La *stasis* c'est ce moment de dissentiment (parfois de sédition) mais aussi d'équilibre des forces et donc d'accord sur le seul point commun, qu'il y a *stasis* des forces, donc *krisis*, point nodal des problèmes. La violence est à ce point critique et statique, possible, donc réfutable. De la *krisis* sort, si on veut être citoyen, le jugement politique, l'art de décider, que dit le mot de *krisis*. Par leur refus de la violence, qui prit les idiots du « global village » par surprise, on décide, critiquement, que la violence doit s'arrêter que les deux violences ultérieures - une Terreur contre les criminels ou l'Oubli des crimes -, se verront remplacés par un dire, une narration, un conte, une rhétorique civile concernant la violence d'apartheid.

La mise en forme rhétorique de la violence soigneusement machinée contre la population noire subjuguée et contre eux-mêmes par les agents de la violence, l'entendre narrée par les victimes et les bourreaux, c'est construire alors, en *stasis*, constituer l'*homonoia* d'une « Athènes africaine ». ²⁷ Au bout des narrations, publiques, des cris, des confessions, des repentirs, des gestes et des larmes, devant la TRC alors fondée, c'est l'ensemble du corps citoyen qui se constitue comme sujet de la démocratie. Conversion, *metanoia*, sentir ensemble, *consensus*. Bref : *constitutio* de la nation.

Le *Promotion of National Unity and Reconciliation Act* est donc agréé par les anciens ennemis lors des longues tractations qui conduisent à l'abolition effective de l'apartheid le 17 novembre 1993, voté en loi dès juillet 1995 par la Constituante (l'Assemblée nationale élue pour la première fois par tous, en mai 1994), est une véritable loi organique qui précède, contre toute logique usuelle du constitutionnalisme, le vote final de la Constitution de 1996, avant-Constitution car *constitutio* des nouveaux sujets démocratiques. ²⁸ La *Truth and Reconciliation Commission* se met en place en novembre 1995, un « statutory body », responsable

²⁷ Mon analyse dans *An African Athens. The Rhetorical Shaping of Post-Apartheid South Africa*, Mawhawk, NJ/London, Lawrence Erlbaum Associates, Series: Rhetoric, Knowledge and Society (sous presse).

²⁸ Voir mon essai « Nelson Mandela, ou l'éthique oratoire », in *Èthos et Pathos*, Fr. Cornilliat et Richard Lockwood éd., Paris, H. Champion, 2000, pp. 201-209.

seulement devant le Parlement - le Souverain -, sous la présidence de Nobel de la Paix, l'archevêque Desmond Tutu. La TRC se réunit d'avril 1996 à juillet 1998. Le comité d'amnistie qui la prolonge, après la clôture officielle, est en train de terminer ses travaux (décembre 2000).

Qu'est-ce que la TRC ?

Ce qu'elle n'est pas, d'abord ; ce que chacun, sachant que l'apartheid est selon la célèbre résolution de l'ONU un crime contre l'humanité, attendait qu'elle fût : un procès criminel qui, quarante-cinq ans après celui, fondateur tant de la notion d'un tel crime que de sa sanction, à Nuremberg, aurait puni un autre régime fondé sur la haine raciale. Ce qu'elle n'est pas aussi, une forme de Terreur républicaine qui se dotant de juridictions d'exception aurait fait un tri. Ce qu'elle n'est pas enfin, une répression déguisée en justice, une mutation politique des « kangaroo courts » - la justice de la rue, le pneu enflammé passé au col d'un malheureux bouc émissaire. De fait, dans l'Avant-Propos du rapport, Tutu explique pourquoi un procès de Nuremberg de l'apartheid était impossible : politiquement, la nouvelle démocratie est la résultante d'un équilibre quasiment hégélien ou clauzewitzien des forces lorsque la menace réciproque à potentiel égal de destruction suffit à faire la paix, « a military stalemate » (*stasis*) ; éthiquement, l'impératif de savoir ce qui s'est passé durant trente ans de répression et donc de s'assurer la coopération des « perpetrators » en les assurant en retour que des « crimes politiques » les assurent de l'impunité (je reviendrai sur ce paradoxe, pour nous) ; pratiquement, le système judiciaire n'était pas capable de tenir des procès parce qu'il était formé à un autre système de droit, issu du régime déchu, sans que, en contrepartie, la nouvelle *rule of law* pût et voulût effectivement fonctionner, si tant est qu'elle en eut les moyens en personnel, comme, d'entrée de jeu, un judiciaire d'exception, bref rajouter à l'exception du *Roman Dutch Law* l'exception de tribunaux hors Constitution.

Ce qu'est la TRC, c'est la somme de ce que Desmond Tutu, son maître d'œuvre, ne voulut pas qu'elle fût au regard de la violence de naguère :

« There would be no general amnesty for the security forces assassins, but there would be no witch-hunt either. Instead, it was agreed - and this remains

today a singular feat - that national unity was to be achieved by exposing the crimes of apartheid through the work of an independent commission, by allowing perpetrators and victims to come forward. »

Les victimes sont investies du devoir de dire la violence afin d'aider à la constitution du sujet démocratique.

Les commissaires de la TRC reçurent ainsi 31 000 « submissions » and 7 000 demandes d'amnistie (150 seulement auront été octroyées au moment de la remise du rapport). Pas à pas, de séance publique en séance publique, de préau d'école en préau d'école, de salle paroissiale en salle paroissiale, suivie par les médias, se déroula la narration, le *muthos* de la violence, « as complete a picture as possible of gross human rights violations that happened as a result of conflicts of the past within a 34-year period - 1960 to 1994. » Et, le jeudi 29 octobre 1998, Desmond Tutu présenta le rapport au chef de l'État, Nelson Mandela. La narration de violence entraînait alors dans le domaine de la délibération. Un paradoxe : les cinq volumes à tranche dorée ne sont pas des objets de consommation publique. Ce sont des artefacts d'un cérémonial d'État, d'une consécration de la narration de violence dans la paix civile, quatre ans et demi après les premières élections au suffrage universel. Dans le cérémonial de la remise du rapport s'effectuait la « constitution » d'une nation par la somme de ses narrations. Un cas canonique de « constitutive rhetoric ». ²⁹

Cette éloquente « performance » répétait, sans même le savoir mais ce savoir serait inutile, la fondation de la rhétorique, et donc de la démocratie - l'éloge des Athéniens tombés à Marathon, morts pour/à la démocratie (ainsi, dans le *Ménéxène* de Platon). ³⁰

Les narrations de violence, par les « perpetrators » et par les victimes (moins fréquentes, évidemment), répondent effectivement au genre rhétorique de l'épidictique. Un mot à ce sujet. L'éloge est le revers

²⁹ C'est la théorie, à laquelle le « second Habermas », celui des années 1980, donne son assentiment, de Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.

³⁰ Sur le genre de l'éloge funèbre grec, lire le riche essai commis par Michael F. Carter, « The Ritual Functions of Epideictic Rhetoric: The Case of Socrates' Funeral Oration », *Rhetorica* IX/3, été 1991, pp. 209-232. Et sur l'*epitaphios* comme fondation de la cité, Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, Mouton, 1981.

de la parole politique ou politicienne - celle-ci ressortit à l'art oratoire « pragmatique », le dit normé de la délibération publique lorsque des citoyens, comme citoyens délibérants pour la cité, se parlent les uns aux autres.³¹ L'éloge (ou la censure, son revers), lui, est de l'ordre du dire « sur » la cité - un non-citoyen peut prononcer un éloge. L'éloge, c'est chose connue, participe du rituel religieux, de la célébration des valeurs, il côtoie la prière, l'oracle. Il est « magique » car il met en présence les fondateurs et les vivants, des actes admirables et du gestes du quotidien, ce qui n'est plus, ce qui est, ce qui doit être. L'éloge des morts patriotiques est ainsi au fondement de toute célébration de valeurs communes, et le rapport de la TRC, cette somme d'éloge des victimes de la violence fondatrice de la nouvelle cité post-apartheid, s'inscrit dans ce cadre. L'épidictique agit en effet comme « cadre » : *epi*, autour, *epi deiknumi*, montrer autour, tracer avec la parole et avec une procession ou un défilé festif l'espace des valeurs d'un groupe social (épidictique, la course du vainqueur olympique autour du stade, drapeau sur le torse, bras levé, dans les clameurs). Lors de la TRC, lorsque dans une salle d'école le dit des violences dessine un *theatrum* oratoire (acteurs : commissaires, victimes, assassins, témoins, assistants) qui « performe » la salle en forum citoyen. Lorsque se crée une démocratie, une communion du *demos*, cette force de l'épidictique est à fleur de la terre des « morts pour la patrie » : notre défilé du 14 juillet passe devant un mort inconnu, mort métaphorique de tous les morts, autour d'un arc cénotaphe, et Malraux l'avait bien compris lors de ses oratoires « épitaphes ». On pourrait composer de Paris une carte de lieux épidictiques, et tracer ainsi le *theatrum* citoyen des valeurs républicaines (Invalides, Louvre, Arc de Triomphe, Charonne, Mont Valérien, Panthéon, Place de la Bastille, qui sont autant de lieux du dire de la « patrie ») mais nous en avons perdu le sens. Ces lieux ne nous disent plus rien, comme citoyens, on ne plus rien y dire de vertueux, jusqu'à ce qu'un Marathon à venir contraigne la *polis* à dire ses morts, derechef.

En Afrique du Sud la TRC nous met face à ce moment fondateur. Là le dit, élogieux des valeurs, a du sens.

Le dit de la violence et ses instances rhétoriques

³¹ Pour la *Rhétorique*, voir l'édition irremplaçable de George A. Kennedy, *Aristotle. A Theory of Civic Discourse. On Rhetoric*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991.

La présentation du rapport de la TRC opère, plus indirectement, la démonstration du contrat social d'après l'apartheid. « Démonstration » dans la mesure où « démonstratif » est ce qui caractérise le genre de l'éloge : l'éloge « démontre » car il montre les valeurs communes à un groupe, exemplifiées par des actes ou des individus, car il opère aussi comme une démonstration (au sens usuel du mot), une preuve, sociale, émotive, « chargée », « branchée » (sur les valeurs, grâce à ces actes/individus exemplaires qui en sont la « prise ») de l'existence commune du groupe.

Le rapport de la TRC, en ce double sens démontre la Constitution sud-africaine, le texte longuement acquis par les négociations et patiemment mis en place afin d'éviter la rupture du consensus entre les anciens ennemis (de fait la phase finale de la transition s'est seulement opérée en décembre 2000 avec la tenue des élections municipales - il aura fallu quatre ans de tractations pour que la carte citoyenne de « proximité » puisse être refondue et acceptée de tous). Le rapport effectue la Constitution (*Constitution of the Republic of South Africa*, Act No. 108 of 1996, October 11, 1996, proclamée en janvier 1997), en double de la loi fondamentale qui en donne la règle du jeu. Le rapport de la TRC et la Constitution sont l'avvers et le revers de la *constitutio* de la nouvelle nation sud-africaine.

A ce titre, le Préambule de la Constitution est intéressant. Il déclare en effet que la « réconciliation entre le passé et le présent » est la base du consensus national et de la Constitution elle-même.

Une oreille avertie en rhétorique entend immédiatement sous « passé », le genre judiciaire, et sous « présent », le genre de l'éloge (Aristote, *Rhétorique*, I, 3, iv : 1358b). Et derrière le Préambule, le troisième genre rhétorique, le plus citoyen des trois, la délibération politique. Se donne ici la triade de la parole en démocratie et le sens même de ce que les négociations « entre passé » (l'apartheid, la violence) et « présent » (le consensus constitutif de la nation) impliquent, une *homonoia*, un sens commun, une (ré)conciliation - bref l'accord fondateur, selon la théorie grecque de la démocratie, de la démocratie : quand les citoyens, parce qu'ils sont divers et différents et potentiellement séditieux, violents, prêtent serment de s'accorder (selon Socrate, tel que le

raconte Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 16 et l'analyse donnée par Barbara Cassin).³²

De fait le rapport de la TRC est du dit judiciaire : tourné vers des actes passés, des « crimes », par ses narrations et ses enquêtes et ses témoignages le dit de la TRC est « judiciaire », il veut établir qui a fait quoi, à qui, quand, comment et pour quel motif. De ce geste les dits de violence raciste font deux choses. D'une part il opèrent comme du judiciaire sans l'être puisque le but n'est pas la punition, la mise à l'écart (la « déchéance des droits civiques » ou la « dégradation nationale », dans le système vindicatif de l'Épuration), mais, au contraire, la réconciliation de tous les nouveaux citoyens - on parle de « conversion » (*metanoia* dit Tutu, rappelons-le) des tortionnaires et des Blancs, naguère racistes (mais, question, comme les Athéniens l'étaient face aux Barbares ? le Perse est inaccessible à la démocratie, seule la race grecque est possiblement démocratique), en citoyens démocratiques qui apprennent une langue naguère inimaginable (comme le grec pour, disons, les Macédoniens...), celle de l'*homonía*. D'autre part les dits de la violence devant la TRC opèrent comme du quasi judiciaire puisque l'amnistie dépend, pour une part, effectivement du tortionnaire racontant le qui-que-quoi-dont-où de ses actes (« complete disclosure ») - l'autre part est que l'acte de violence doit avoir été commis pour des raisons purement politiques. Un cas typique : le capitaine de la police qui a torturé ses victimes, en les suffoquant dans des sacs en plastiques, est amnistié (la stupéfaction se lisait sur le visage des lycéens de la Salle Liard, évidemment) car il faut que l'acte de violence soit raciste pour que l'amnistie puisse être accordée. Le motif est précisément la condition qui permet la « réconciliation » et la *metanoia* : il ne s'agit pas d'exclure mais de faire du tortionnaire, par la narration et l'amnistie, un nouveau citoyen (lorsque le lucre est un motif second, l'amnistie est refusée : par comparaison, sous ce régime TRC, un commerçant véreux des années 1940-1945 qui aurait aussi livré à la Milice un autre commerçant, résistant, n'aurait pas reçu d'amnistie, mais les miliciens tortionnaires du commerçant, oui). Il faut, en d'autres termes, que le dit de la violence fasse cesser la violence. Symptomatique de ce refus de réintroduire la violence d'État, un des premiers actes de la Cour

³² Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1995, pp. 177-179.

Constitutionnelle fut, sans saisine, et contre l'opinion publique - qui, la Cour l'a martelé, n'est pas le peuple souverain qui lui avait accepté la Constitution - d'abolir la peine de mort comme contraire au Titre II de la Constitution.

Mais, prenons-y garde si nous voulons être attentifs à ce qu'un dit de la violence veut dire, le rapport est aussi, rhétoriquement, du « présent ». De fait, l'éloge est « démonstratif » car la démonstration des valeurs communes se déroule dans le présent, ce sont ces valeurs-ci, que nous voyons tous être évoquées par le discours, le cérémonial, l'occasion, le pleur et le dit de l'assassin dans la salle paroissiale, lors de chaque séance de la TRC, lorsqu'une famille embrasse l'assassin et lui pardonne. La scène du repentir, de la demande de pardon, de l'octroi du pardon, du « now we all have peace in our hearts », fut d'abord in-dite, in-édite, mais elle devint rapidement un *topos*, sauf rares exceptions, de ces scènes de narration publique, un passage obligé concluant le rituel - ce qui n'en diminue rien la force car, au contraire, la ritualisation d'un geste d'abord improbable (la mère embrassant le tortionnaire, substituant dans les larmes un corps pour un autre !) ancre le geste dans le social et le fait passer dans la valeur. Une telle scène est « épидictique » dans la mesure où chaque embrassement fait voir à tous que l'*homonoia*, la réconciliation des cœurs (con-corde), et la *metanoia* sont possibles.

Mais, enfin, le Préambule de la Constitution, lui, donne sur le « futur ». Pourquoi, parce qu'il présente la Constitution c'est-à-dire le cadre délibératif dans lequel va s'effectuer la parole de cette nation réconciliée. Des citoyens vont agir, parler, voter, délibérer sur leur futur. On appelle cela, aux États-Unis, *rhetorical democracy*. L'essence de la délibération, du genre « pragmatique », c'est d'agir sur les *pragmata*, le tout venant de la vie en démocratie, nos problèmes, bref tenter d'argumenter entre nous et faire que nos représentants délibèrent entre eux sur « des choix », sur du futur, notre futur - avec ce *caveat* que n'ignore pas la rhétorique mais que feignent d'ignorer nos politiques, qu'on ne délibère jamais que sur ce qui n'est pas encore et peut-être ne sera jamais : « Ils ne tiennent aucune promesse », la litanie des citoyens sur leurs élus, définit exactement ce qu'est le délibératif, une « promesse », rien de plus, et c'est pourquoi il existe, en théorie, des élections à intervalle régulier, pour pouvoir, régulièrement, faire la somme des promesses.

Dans le cas sud-africain, la Constitution, reste plus proche de la vie citoyenne, comme aux États-Unis, plus proche dans le temps et dans sa « constitution », sa manufacture, par l'effet rhétorique de la TRC. Le rapport parle le passé, il met en scène le présent, il permet le futur. *Summa rhetorica* entre « those who suffered for justice and freedom » et « those who have worked to build and develop our country. » On admire ici la périphrase : ces derniers « those » englobent les Blancs, et aussi l'oligarchie métis et indienne, ou l'élite noire des *bantustans*, qui soutenaient l'apartheid, afin que « South Africa belongs to all who live in it, united in diversity. » La Conclusion du rapport le dit autrement, épictiquement :

« Reconciliation requires that all South Africans accept moral and political responsibility for nurturing a culture of human rights and democracy within which political and socio-economic conflicts are addressed *both* seriously and in a non-violent manner. »

Comment un citoyen dit la vérité de la violence

A la liste des trois raisons données par le rapport pour que ce dit de la violence ne soit pas encore une violence (faite à l'équilibre des forces, à l'impératif de recouvrir le passé, à la *rule of law*) s'ajoute une quatrième. Elle ressortit à la vérité de ce dit de la violence.

« Because such legal proceedings rely on proof beyond reasonable doubt, the criminal justice system is not the best way to arrive at the truth. There is no incentive for perpetrators to tell the truth and often the court must decide between the word of one victim against the evidence of many perpetrators (Avant-Propos). »

Le problème soulevé ici quel est-il ? Celui de la révélation privée, c'est-à-dire volontaire, par un « perpetrator » d'un acte de violence devant un public, afin que s'effectue un effet privé (la famille de la victime qui sait « la vérité » et entame le rituel topique du pardon) lequel est immédiatement public (l'effet civique de « réconciliation »).

Il faut se représenter que la narration des actes de violence par des agents de l'ancien pouvoir se fait volontairement. La TRC ne peut contraindre à la narration. L'agent doit venir de lui-même dire la violence. A la limite, si l'agent est certain que l'acte ne sera jamais découvert, il peut se taire - sauf si sa conscience l'oblige à parler, et cela est devenu au cours de la TRC un *topos* rhétorique souvent avancé par des agents, généralement accompagné d'une paraphrase psychologique (au demeurant la TRC mettait à la disposition des narrateurs des équipes de conseillers et de psychologues qui les « accompagnaient »), paraphrase du type « I have nightmares », ou psycho-religieuse du type « I must cleanse myself and get on with a new life. »

Le volontariat de la narration se fonde sur deux raisons pragmatiques : s'il y a contrainte personne ne viendra confesser les actes (sauf à être pris, ce qui est extrêmement hypothétique : il n'y a aucun cas, que je sache à ce jour, d'instruction criminelle contre un assassin soudain découvert du régime déchu, les raisons en étant fondamentalement le refus de la nouvelle justice d'obérer l'esprit de réconciliation et le sentiment que cette justice a mieux à faire, comme il est souvent dit, « let bygones be bygones », « laissons les morts enterrer les morts »). En outre, comme ces actes sont souvent enfouis dans des archives secrètes en partie détruites ou simplement non-archivés, la seule mémoire de cette violence est la mémoire de l'agent de la violence.

Pour reconstituer la « vérité » de l'apartheid, la nouvelle démocratie reste tributaire du bon vouloir privé des agents de l'apartheid. De ce bon vouloir privé est issu la vérité publique, et l'amnistie, et la con-corde. Paradoxe ? La TRC est incapable. Par *stasis* et par *homonía*, d'exiger une confession ou même une déposition. Le dit de la violence par l'agent de celle-ci doit être un effet de son libre arbitre afin que, librement et libéré de la violence que l'apartheid faisait peser sur lui (le rapport admet que l'apartheid imposait sur les hommes *macho culture* qui les abrutissait - car le rapport déclare aussi que la violence est un fait essentiellement masculin), il puisse maintenant devenir, libre, un citoyen. La TRC et la Constitution marchent à l'amble.

Le paradoxe doit être désarticulé au vu du processus discursif par lequel le vrai se dit. Rappelons, à la suite de Barbara Cassin, une chose forte : dans l'ordre de la délibération publique, le vrai adopte trois formes.

Une chose est arrivée (hier, pas demain), on la raconte : *historia*. Une chose n'est pas arrivée, on la raconte comme si elle l'était : *pseudos*. Une chose peut arriver, on la dit comme un scénario : *plasma*. Clairement, un *plasma* peut devenir *historia*. La politique c'est l'art de rendre certains éléments de *plasma* (les fameux « programmes électoraux »), « historiques » - afin d'être réélu (ils appellent cela « le bilan de notre politique »). Mais c'est aussi l'art de faire croire qu'une irréalité, un *pseudos*, (le gaullien « je vous ai compris », ou Clinton promettant les *gay rights* et poussant au *Defense of Marriage Act*) est historique.³³ Cela s'appelle mentir, tromper, leurrer.

Ces trois dits s'articulent eux-mêmes à trois instances rhétoriques : le domaine de l'*historia*, c'est vraiment le judiciaire (un tribunal veut savoir ce qui s'est passé, au passé, à l'historique) ; celui du *plasma* et du *pseudos* c'est la politique (le délibératif) ; tandis que l'éloge ou la censure, qui « démontre » des valeurs communes à un groupe, fait usage des trois.

Que se passe-t-il donc dans l'aveu d'un crime devant la TRC ? Voici un dit de crime (l'assassinat d'un policier noir et de sa femme par trois agents, deux blancs et un noir, c'est l'aveu du second agent, un blanc) (je cite un cas parmi les moins atroces) :

« There was a big noise [traduction : coups de feu], he was screaming terribly. And [...] me and Captain Hechter... (sighs) worked together [tuer, N.D.L.R.] without talking. Each knew what he had to do [...] I can just explain to you that at that stage in the operation [...] time was a factor and one only acts without thinking [...] On that specific night we were not discussing whether the woman [la femme de la victime, N.D.L.R.] would see Mamasela [l'agent noir, N.D.L.R.]. We did not take it into consideration, which was a mistake [Masamela « dut » tuer la femme du policier, après que le trio eut étranglé celui-ci, parce qu'elle avait reconnu Masamela qui ne portait pas de masque, N.D.L.R.] [...] But I knew that Captain Hechter's wife was divorcing him at the time and we did not put pressure on each other. After we

³³ Sur le temps rhétorique, dans le volume sous la direction de B. Cassin, *Le plaisir de parler*, lire le texte d'Alonso Tordesillas, « L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique », pp. 31-61.

fought with Richard Mutase and Captain Hechter put the pillow over his head, and fired four shots. »³⁴

Étrange aveu qui mêle un crime à une affaire de divorce (pour ne pas choquer le capitaine, on ne parle pas de la femme de la victime ! Est-ce pour ne pas donner des idées au capitaine ?). Privé et public se mêlent. Le vocabulaire est du rond-de-cuir assassin (on travaille, pour dire tuer). Crime planifié redoublé d'un crime non planifié. Demande d'amnistie. Narration.

Antiphon, dans ce qu'il reste de son traité *Sur la vérité*, caractérise la justice comme ne pas transgresser les prescriptions de la cité dont on est le citoyen.³⁵ Dans ce sens, dans l'après-coup de la déchéance de l'apartheid et le vouloir de *metanoia*, un tel récit de crime est un dit d'in-justice contre les lois, un « crime ». Mais, note Antiphon, pour qu'un crime soit dit tel, il en faut un témoin. Une in-justice (au sens de viol des lois qui nous font citoyen d'une communauté juste) n'est rien, ou n'est pas telle, en fait n'est ni in-justice ni justice, tant qu'elle demeure privée. Un « crime » privé n'en est pas un. Pourquoi ? Parce que le crime s'argumente devant un tribunal qui décide du coupable, à l'appui de preuves argumentées (qui, quoi, à qui, quand, comment, pour quel motif), ce qui se nomme « évidence ». On le sait, un aveu spontané ne suffit pas. La vérité acquise sur la base des évidences matérielles et des arguments rhétoriques est le produit d'une délibération dite « judiciaire » mais, on le sait aussi, comporte des éléments de délibératif (par exemple : Si vous le condamnez à une peine de prison ferme, plaide l'avocate, c'est sa carrière et sa chère femme que vous ruinez, à jamais ! - argument « plasmatique ») et d'épidictique (Comment, requiert l'avocate générale, ne voyez-vous pas que cette jeune fille est une grande perverse ! - argument sur la valeur). La vérité qui est le produit d'un débat ne peut jamais être la vérité qui est le résultat d'une démonstration (au sens scientifique). Un jugement est toujours particulier, jamais universel.

³⁴ Cité dans Antjie Krog, *Country of my skull*, Londres, Jonathan Cape, 1998, pp. 85-86.

³⁵ Sur Antiphon, Aristote et le consensus et sur le *plasma*, voir Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, et dans le volume sous sa direction, *Le plaisir de parler*, Paris, Minuit, Arguments, 1986, « Du faux ou du mensonge à la fiction », pp. 3-29.

Or, le témoin est la pièce essentielle du dispositif délibératif : non seulement il dit « j'ai vu la violence faite à la loi », et son « récit des faits » est en pierre de touche du récit de l'aveu, mais encore il rend cette violence publique, donc in-juste. Le témoin représente la communauté civique, la citoyenneté outragée. C'est pourquoi, chez Aristote (*Rhétorique*, I, 15, i-xxxiii) le témoin est une preuve « non-artistique », une preuve qui ne relève pas des techniques oratoires de délibération (l'art de parler, qui est le domaine, ici, de l'avocat, du procureur, du juge). C'est Monsieur Tout le Monde qui a vu un crime. Il le dit mais sans jamais délibérer : un témoin à la barre ou, dans le système américain, *cross-examined*, ne peut pas se mettre à délibérer lorsqu'il dépose pour cette raison, rhétorique, concernant la production de la vérité par les agents délibératifs qui ont, eux, charge de produire l'évidence, avocat, procureur, juge, et même jurés - raison incidente pour laquelle les médias sont souvent accusés d'usurper cette charge.

Dans le cas de la TRC, le dit de la violence et son témoin ce sont souvent, uniquement, dans le cas presque typique des opérations secrètes, le « perpetrator ». Le criminel est son propre témoin. (Le trio ci-dessus fut amnistié.)

Cet étrange statut a pour effet non pas l'aveu d'un « crime » mais d'un malaise.³⁶ La plupart des sbires concluent en effet leur narration par un aveu de malaise, de cauchemars, de troubles mentaux. Ils demandent souvent le pardon des familles et « of South Africa » non pas afin de s'assurer de l'amnistie (le cas cité est assez doux dans le crime comparé à d'autres récits, aberrants, de victimes brûlées encore respirant ou jetées encore vivant depuis des avions, attachées vives à des charges de dynamite - pendant que les « perpetrators » boivent de la bière ou bouffent un morceau de saucisse au barbecue) mais afin de pouvoir « commencer une nouvelle vie. » Exprimer un regret, un remords, certains le font, d'autres le refusent - innécessaire à l'amnistie. Le paradoxe se dissout ici : dire la violence et lever le voile sur un acte de violence annulent l'acte, ré-intègrent l'agent du crime, annoncent une nouvelle vie. Dire la violence annule la transgression. Mais, contrairement au droit européen, l'amnistie n'est pas

³⁶ Voir mon essai sur le sens du mot « perpetrator », « *Perpetrator* (i.e. narrations de violence dans la Commission Vérité et Réconciliation) », *Incontri*, septembre 2001.

amnésie :³⁷ ici l'amnistie permet au contraire de recouvrir la mémoire sociale, l'amnistié est cité - en exemple, en opprobre - mais il n'est jamais l'objet d'une poursuite vindicative, comme en Argentine ces médecins ou policiers, passés entre les mailles de la justice criminelle, affrontés aux affiches posées devant leurs maisons rappelant aux voisins qu'« un assassin est parmi vous ».³⁸

L'Afrique du Sud reste unique dans ce manquement de la délibération publique, le traitement collectif de la narration de violence et le refus de l'amnésie tant juridique que collective. Le dit de la violence est une *metanoia* citoyenne.

Conclusion

Je voudrais conclure sur une digression et un retour.

La TRC aurait pu et peut encore donner lieu à la perlaboration d'un *interpretive master code* comme le discours de l'Holocauste l'est devenu pour la judaïté alors que longtemps son *master code* était celui des Pionniers fondateurs d'Israël, un virement rhétorique effectué dans sa manufacture délibérative. Un *master code* c'est au fond une narration qui contrôle et produit des effets de persuasion, de censure, de louange, de délibération, par exorcisme d'une violence fondatrice (l'Holocauste) que la narration (l'holocauste) conjoint, use, réproouve et avance à de multiples fins qui outrepassent l'effet initial. Le discours de la Résistance en France ou en Hollande, la narration de la violence sous un régime de terreur, s'est lui ouvert, on le sait, sur un *master narrative* de dénégarion de la faute, qui, autrement que le virement rhétorique précédent, ne se substitua pas à un premier *master narrative* mais en inventa un qui empêcha longtemps tout autre discours de cohérer, par lequel les agents de délibération entretenaient entre eux un contrôle du récit de Libération. Ni l'un ni l'autre cas de *master narrative*

³⁷ Barbara Cassin, « Politics of Memory - On the treatments of hate », in Philippe-Joseph Salazar éd., *Truth in Politics. Rhetorical Approaches*, Johannesburg, Protea Books (sous presse).

³⁸ Sur le cas du processus de réconciliation (?) en Argentine, voir le rapport d'un analogue et modèle de la TRC, *Nunca Mas. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Buenos Aires, Eudeba, Universidad de Buenos Aires, 4e éd., 1998 (1ère, 1984); et l'ouvrage de Sergio Ciancaglini et Martin Granowsky, *Nada mas que la verdad. El juicio a las juntas*, Buenos Aires, Planeta, 1995.

ne vaut pour l'Afrique du Sud : les formes rhétoriques servent à constituer la nation, à opérer une conversion, *metanoia*, et ancrent donc l'exercice de la souveraineté dans des rituels de discours qui participent du religieux. Affaire qui nous semble étrange, si forte fut la pesée théocratique de l'Ancien Régime, si forte fut en Russie la pesée impériale de l'Orthodoxie, que les deux grandes révolutions du continent européen se firent par l'affirmation de la souveraineté du peuple contre la violence du sacré, par celle du pouvoir transactionnel de l'éloquence délibérative contre la mystique du pouvoir autocratique. Difficile de concevoir une démocratie, comme la sud-africaine, qui use de la religion (conversion, repentir, transformation, pardon, nouvelle vie) non comme d'un instrument de déni du pouvoir des mots mais d'un moyen de passage à la souveraineté, par les mots. Le risque majeur ? Que la phase *ekklesiale* de la démocratie sud-africaine ne dure pas et que les narrations de la TRC deviennent à leur tour des instruments de violence, si cette étrange démocratie, aussi étonnante que le furent les jeunes États-Unis pour l'Europe des Lumières, ne se donne pas le temps de vieillir et donc de ne pas perlaborer les dits de la violence en un discours de domination. Butée de la rhétorique.

ENTAME III

S'ASSEMBLER. ÉLOGES DÉMOCRATIQUES

Définir l'assemblée

L'Article 17 du *Bill of Rights* - déclaration des droits fondamentaux sur quoi se fonde la constitution démocratique de la IIe République d'Afrique du Sud et qui donne corps à la révolution négociée de 1990-1994 - contient, pour mon propos, une déclaration d'une complexe simplicité sur le droit de se réunir en public pour les citoyens d'une démocratie et donc sur le droit d'assemblée comme mode délibératif :

« *Everyone has the right, peacefully and unarmed, to assemble, to demonstrate, to picket and to present petitions* (Chaque individu a le droit, dans la paix et sans armes, de se réunir, de manifester, de tenir un piquet et de présenter des pétitions). »³⁹

Tel est l'acquis de la révolution négociée qui mit fin à l'oligarchie raciale.⁴⁰ Elle est en effet la résultante

³⁹ *The Constitution of the Republic of South Africa*, Act 108 of 1996, Chapitre 2, Article 17. Les »acts« cités ci -après sont disponibles dans le bulletin officiel des lois de la République d'Afrique du Sud.

⁴⁰ J'emploie l'expression conforme à nos habitudes de « 2e République ». En anglais sud-africain la norme n'est pas fixe: on parle de « new South Africa » (expression courante chez les nostalgiques de l'apartheid pour qui « Republic » est fortement connoté « apartheid », l'afrikaans « Republiek » étant d'ailleurs plus usité que l'anglais) de « democratic South Africa » (très courant) - l'expression « the Republic » est cependant de plus en plus fréquente, dans le style officiel et dans les discours présidentiels - le stigma semble s'effacer. J'ai moi-même eu recours en l'expliquant, à la formule « Second Republic » lors d'ateliers de rhétorique pour les parlementaires et les députés de région - la formule a plu mais elle reste étrangère aux habitudes tout comme le serait en français « la démocratie sud-africaine » pour désigner des dispositions constitutionnelles dans le cadre d'un passage légal et légitime d'une constitution à un autre sans que la désignation républicaine soit mise en cause (on ne parlerait jamais de « démocratie française » pour désigner la 4e République sous prétexte que, sous la 3e, les femmes ne votaient pas). Enfin le maintien de « Republic » est en harmonie avec les principes fondamentaux de la transition, la continuité de l'entité « Afrique du Sud », en dépit de la ruine de l'apartheid, ce que Desmond Tutu nomme justement une « conversion' (voir mon analyse, « Le lien rhétorique. Desmond Tutu, éloquence et nation », *Rue Descartes 17, Institution de la parole en Afrique du Sud*, 1997, pp. 53-74).

d'une double doctrine concernant les valeurs fondatrices d'une démocratie.

D'une part il s'agit là de l'affirmation de la doctrine du *rule of law* dont la formulation classique, celle due à A.V. Dicey (*Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 1885), récuse l'arbitraire ou les pouvoirs discrétionnaires de l'État, affirme l'égalité devant la loi des individus (et des agents de l'État), et salue le principe selon lequel une constitution démocratique est elle-même la conséquence ou l'expression commune de ces droits fondamentaux et non leur source.⁴¹

D'autre part, impact direct de la lutte de libération, l'Article 17 affirme l'existence, acquise au prix de cette lutte, d'un droit qui n'apparaissait dans l'organisation juridique d'apartheid que dans un réseau de dispositions législatives, toutes restrictives, ou dans des arrêtés de la Cour Suprême, et non pas dans le texte constitutionnel lui-même. Le droit d'assemblée est ainsi l'affirmation de l'efficacité du *rule of law* en surplus de l'existence d'un *bill of rights*, et de l'efficacité du *bill of rights*.

Cette double distinction est importante pour saisir l'opération du droit de réunion ou d'assemblée dans le cas sud-africain.

En effet, le *bill of rights* n'est pas un ingrédient immédiatement nécessaire dans une constitution démocratique. Ainsi, l'Afrique du Sud sous la Ire République (1961-1992)⁴² dispose d'un système parlementaire du type britannique dans lequel le souverain « est le Parlement. Toutes les mesures d'apartheid sont l'effet formel d'acts du Parlement et souvent d'un test par le pouvoir judiciaire (la chambre d'appel de la Cour Suprême). C'est cette suprématie du Parlement, de l'assemblée élue,⁴³ même au suffrage

⁴¹ Voir Philippe-Joseph Salazar, *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Paris, Hermann, 1998.

⁴² A. V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Londres, Macmillan (10e éd.), 1959, 202-203. Cité par John Dugard, *Human Rights and the South African Legal Order*, Princeton, Princeton University Press, 1978, pp. 37-38.

⁴³ L'apartheid se met en place sous le gouvernement dit « nationaliste » (élections générales au suffrage restreint de 1948 et succès électoral assuré de justesse - une victoire serrée, en nombre de

restreint, qui empêcha l'inclusion d'un *bill of rights* qui aurait imposé une norme rigide à l'assemblée élue,⁴⁴ comme l'est le 1er Amendement de la Constitution des États-Unis, dont la formulation du dernier alinéa, sur le droit de réunion, est proche de l'article 17.⁴⁵ Mais, d'autre part, le *rule of law*, parce qu'il peut être considéré comme le simple respect - mais le respect scrupuleux - des procédures judiciaires, n'est pas non plus nécessairement l'ingrédient immédiat d'une constitution démocratique dès que le Parlement, par exemple, considère qu'une telle constitution est la source et non pas la résultante des valeurs régissant le contrat social - l'apartheid en est un excellent exemple. Pour qui le contrat social est le résultat de constantes manipulations constitutionnelles et organiques (jusqu'à l'extraordinaire interim constitutionnel précédant les élections de 1994).

mandats à la députation - sur un programme dit d' « apartheid ») ; l'Union Sud-Africaine (1910-1961), qui était donc une monarchie dont le chef d'Etat était le souverain britannique, devint une République en 1961 (Act 32 of 1961). Rappelons que c'est Jan Smuts, ministre à la fois du cabinet de l'Union et du cabinet de guerre impérial britannique, qui formula le concept de « Commonwealth ». L'Union était en quelque sorte le joyau législatif et conceptuel du Commonwealth. Jan Smuts répéta le geste en formulant le préambule de la charte des Nations Unies, à San Francisco. C'est dans un tel contexte que se mit, malgré ses efforts, lentement en place l'idéologie d'apartheid. Abolissant la Constitution de 1961, une constitution intérimaire, suite à la révolution négociée, est votée en 1993, qui met fin au système constitutionnel d'apartheid (Act 200 of 1993). La Constitution de la 2e République, suite aux élections générales au suffrage universel (dites « first democratic elections ») de 1994 et aux travaux de la Constituante, entre en vigueur en 1996 (Act 108 of 1996).

⁴⁴ D'abord affirmée pour le Parlement de l'Union par le Statut de Westminster qui créa le système législatif du Commonwealth, (22 & 23 Geo. 5, c. 4, 1931) et qui, révoquant le *Colonial Laws Validity Act* (28 & 29 Vict., c. 63, 1865), établit que, désormais, toute loi passée par le Parlement britannique et qui affectait un Dominion devait être acceptée par le parlement de celui-ci. Le Statut confirmait ainsi la souveraineté des Dominions (qui existait *de facto*), et affirmait la suprématie du parlement - suprématie (en particulier par rapport aux pouvoirs de la Cour Suprême) clairement énoncée en Afrique du Sud lors de la révision constitutionnelle de 1961 : « Parliament shall be the sovereign legislative authority in and over the Republic [...] No court of law shall be competent to enquire into or to pronounce upon the validity of any Act passed by Parliament », Act 32 of 1961, section 59 (1) et (2). Cette souveraineté assura l'apartheid d'être ce cas presque unique de « dictature parlementaire ».

⁴⁵ « Congress shall make no law [...] prohibiting [...] the right of the people peaceably to assemble and to petition the Government for a redress of grievances. »

Dit autrement, l'Article 17 sur le droit d'assemblée affirme qu'il est une des sources des valeurs fondatrices de la Constitution, une source extrinsèque, tandis que l'inclusion de ces valeurs dans un *bill of rights* impose au pouvoir souverain, le Parlement, une norme rigide qui est hors de son pouvoir, qui le précède et lui suggère le champ des débats. Mais, de ce fait, l'Article 17, s'il est en effet une argumentation sur la production et le placement des valeurs régissant la *polis*, il actualise dans le même temps des valeurs qui sont elles-mêmes non pas une réalité désincarnée (comme de nos jours la déclaration des droits de l'homme et du citoyen en France, texte fantôme) mais l'effet direct de la lutte de libération. Le droit d'assemblée, passé dans la Constitution, à titre de norme politique pour le travail de l'Assemblée souveraine - le Parlement - et, à titre d'exemple de la norme du *rule of law*, est lui-même le résultat vécu de la lutte contre l'absence de l'une et de l'autre sous l'apartheid. Il est le résultat d'un travail sur le droit à s'assembler, travail pratique.

Charge épideictique et modes de démonstration

Cette phrase sur la liberté et le droit de réunion publique n'est donc pas si anodine qu'elle paraît à la première lecture. Elle donne la riposte d'une parole démocratique et d'une parole d'assemblée, à un déni d'assemblée. Comme nous le disons en théorie de l'argumentation, il s'agit là d'une « définition par division » du terme - s'assembler, manifester, tenir un piquet, pétitionner - qui est le résultat argumenté d'une contre-histoire de l'impossibilité de se réunir. Si elle décline ainsi la liberté de réunion en quatre actes publics de démonstration du droit à s'assembler, dans la paix et sans armes, c'est qu'elle affirme le droit issu de la paix civile à exprimer le contrat social.

L'Article 17 recèle, en terminologie rhétorique, une forte charge épideictique : il est une louange, une démonstration (*epideixis*) du pouvoir politique de l'assemblée populaire (en opposition à un système qui le dénie et le soumet au contrôle de l'assemblée élue) et du pouvoir normatif de la réunion publique (dans un système qui accepte de soumettre l'assemblée souveraine à l'antécédence d'une norme). L'Article 17, en d'autres termes « démontre » (c'est-à-dire argumente et célèbre) l'efficacité politique du droit d'assemblée. La chose n'est pas anodine, de nouveau, dans la mesure où la fonction de l'épideictique est de faire communier

l'auditoire sur des valeurs qui sont, par le biais d'un exemple ou d'un emblème, ainsi « montrées ». L'épidictique fait appel aux passions, aux émotions qui chargent la valeur d'identification personnelle. L'Article 17 n'est pas en effet abstrait : il « répond » à des expériences de la lutte de Libération, des expériences d'assemblée.

Ces quatre termes en question forment la réplique, déclinée et expliquée, ouverte, à un terme, un seul terme, qui définissait sous l'apartheid tous ces phénomènes : « gathering » - se réunir. Quatre termes répondent à un terme. Deux argumentations sont en place.⁴⁶

De fait, l'arsenal législatif de l'apartheid avait, dès 1950, procédé à sa propre argumentation sur le terme, dans le cadre défini plus haut de la suprématie des décisions souveraines rendues par l'assemblée élue sur toute autre norme. Fondamental, le *Suppression of Communism Act* (par après nommé *Internal Security Act*) de 1950⁴⁷ définissait ainsi « gathering » la réunion publique, en interdisant, au bon vouloir des autorités de police,

« any gathering, concourse or procession in, through or along any place, of any number of persons having [...] a common purpose whether such purpose be lawful or unlawful (tout rassemblement, foule ou défilé dans ou à travers ou le long de tout endroit d'un nombre quelconque de personnes ayant [...] un motif commun que ce motif soit légal ou illégal). »⁴⁸

« Gathering, concourse, procession », soit « rassemblement, foule, défilé » comme actes publics de réunion pour un « motif commun » (légal ou illégal). Les prépositions de lieu (« in, through, along ») peuvent sembler bizarres : elles reflètent la nouvelle cartographie raciale selon quoi on peut imaginer par exemple un cortège d'Africains « le long » de la limite d'un district blanc ou une procession funèbre qui,

⁴⁶ Je donne une analyse précise, par champ délibératif, de ces questions dans mon ouvrage, *An African Athens. The Rhetorical Shaping of Democracy in South Africa*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ/Londres, sous presse.

⁴⁷ Act 44 of 1950 puis 79 of 1976 sous le nom d' *Internal Security Act* - à la suite des émeutes de Soweto.

⁴⁸ Sections 1 and 5, amendé par sections 3(b), Act 15 of 1954. Cité in Dugard, p. 162.

traversant une certaine zone, devient de ce fait un défilé public.

Plus spécifiquement, un traitement rhétorique est infligé à la définition. « Gathering » est normé négativement, jamais positivement.

Un traitement raciste, pour commencer. Le *Bantu (Urban Areas) Consolidation Act* de 1945⁴⁹ spécifique aux districts résidentiels assignés aux Africains donne pouvoir réglementaire au « local magistrate » (le juge local, toujours nommé, qui a juridiction civile et criminelle) sur les « assemblies of Bantu ». « Gathering of persons » est resémantisé en « assemblies of Bantu. L'Africain n'a même pas droit aux raffinements de la formulation autour du plus noble « gathering » - « assemblées de Nègres » voilà ce que dit l'expression - en bloc. En outre, le *Trespass Act* de 1959⁵⁰ confère aux propriétaires terriens le pouvoir d'interdire toute « assembly » sur son domaine. Le fermier interdit aux esclaves de se réunir. Un acte privé interdit un acte public. Enfin, à la limite des deux mondes blancs et noirs, la loi de 1945 donne pouvoir au Ministre d'interdire toute réunion publique, y compris une réunion dite « social » (amicale, familiale, communautaire), tenue dans un district blanc mais avec la participation d'un ou d'Africain(s). Bref le Noir ne peut pas se réunir avec le Blanc et les pouvoirs publics veillent à ce qu'il n'y ait pas de contamination du « gathering » par l'« assembly », de la réunion publique blanche par le tribalisme noir - telle est la pensée de fond.

Bref le Noir ne peut pas se réunir publiquement à d'autres personnes hors d'extrêmes contraintes. Et sa sujétion est affirmée par la dévolution des pouvoirs de police au niveau le plus local qui soit le juge du coin et le fermier.

Et les « citoyens » de cette oligarchie raciale comment (ne) se réunissent-ils (pas) ?

Dans les districts blancs la réglementation du droit de « procession » ou de « gathering » sur la voie publique est du ressort des autorités municipales jusqu'en 1970, lorsqu'une loi impose également - à l'instar des districts africains - et y ajoute l'autorisation préalable du juge local. A partir de 1970

⁴⁹ Act 25 of 1945.

⁵⁰ Act 6 of 1959.

et du *General Law Further Amendment Act*, le droit de « procession » est de fait caduque.⁵¹ Ceci pour la routine des réunions publiques.

Pour ce qui est des réunions publiques à forte charge politique le régime disposait de l'arsenal constamment révisé - toujours par voie législative - du *Riotous Assemblies Act* - la loi sur les assemblées séditeuses.⁵² Jusqu'en 1974, peuvent tomber sous le coup de ces dispositions seulement les « public gatherings », c'est-à-dire les réunions sur la voie publique de douze personnes ou plus. Il y eut, entre 1970, et la fin des processions, et 1974 des cas limites où, littéralement « hors-la-loi », au lieu de processions se tinrent des réunions privées, « social », de onze personnes.

Mais entre 1973 et 1974 deux lois referment la définition de « gathering ». D'une part la notion de « social gathering » permet de créer, hors du « public gathering », une zone de réunion qui est sociale certes mais de fait publique. « Public gathering » n'est pas défini, à l'origine, comme tel. Mais une décision de la Chambre d'Appel (une division de la Cour Suprême) définit en 1955 ce qui n'était pas spécifiquement dit, le « public », en excluant du pouvoir de la loi « social gatherings ». Autrement dit « public gathering » se trouvait défini judiciairement et par défaut. Par conséquent, en 1973 et en 1974, le Parlement restaure son autorité normative au-dessus des lois et du pouvoir judiciaire, chargé de faire respecter ou de représenter la *rule of law*, par le *Gatherings and Demonstrations Act*⁵³ qui interdit alors la tenue de toute réunion de quelque nombre de personnes que ce soit dans l'enceinte parlementaire. S'y ajoute le *Riotous Assemblies Amendment Act*.⁵⁴ Celui-ci spécifie « gathering » de trois manières : sémantiquement, « gathering » est désormais défini comme « any gathering, concourse or procession of any number of persons » ; deuxièmement « public/social » disparaît de la définition ; troisièmement, hormis le cas où le Ministre intervient directement pour interdire une réunion, les juges locaux peuvent interdire une réunion pendant quarante-huit heures. On notera donc que

⁵¹ Voir Dugard, p. 188.

⁵² Acts 27 of 1914, 19 of 1930, 15 of 1954, 17 of 1956 (le plus important ici), 30 of 1974. Voir Dugard, index et liste des lois, pour l'histoire complexe de ces dispositions législatives.

⁵³ Act 52 of 1973.

⁵⁴ Act 30 of 1974

spatialement (les prépositions d'espace, raffinées, ont disparu), socialement (la distinction « social/public » est éliminée), temporellement (interdire une réunion pour 48 heures c'est donner au Ministre le temps d'agir), le « gathering » devient une forme simple, généralisable - pour en empêcher toute forme ou presque.

Après les émeutes de Soweto (en juin 1976), le Ministre de la Justice interdit en effet « any gathering » - bref toutes les réunions - pendant douze jours (mesure reconduite) à l'exception des réunions sportives, des réunions à l'intérieur de bâtiments, et des réunions spécifiquement autorisées.

Mais, pour mieux saisir l'importance du gommage de la distinction entre « social » et « public » « gathering », il faut considérer le cas de ceux, blancs ou non, qui sont exclus de la communauté politique. Dès 1962, une révision législative prépare la voie d'une reformulation de ce qu'est un « gathering » en interdisant aux personnes « listed » (c'est-à-dire disqualifiées par le Ministre d'exercer leurs droits civiques, professionnels ou personnels)⁵⁵ de participer à des réunions même de nature sociale.⁵⁶ Il fallut une décision de la même Chambre d'Appel en 1976 pour que la définition de « social » soit testée, dans le contexte précis des restrictions imposées à un militant étudiant :

« The definition of gathering [...] does not require for the constitution of gathering the coming together of a considerable number of personsé but of any number from two upwards (La définition de réunion [...] ne requiert pas que, pour qu'il y ait réunion, se réunissent ensemble un nombre important de personnes, mais au minimum deux). »⁵⁷

Bref, dans le cas d'une personne frappée de « restrictions » de nature politique une réunion à laquelle elle participe passe du social au public dès qu'une deuxième personne est présente. Le « social gathering » est réduit à l'individu, au privé, et le social devient ainsi le public. Bref même à deux, celle

⁵⁵ *Suppression of Communism Act*, section 5 surtout. Voir Dugard, pp. 159-162.

⁵⁶ Act 76 of 1962, sections 3 et 7.

⁵⁷ *State v. Wood*, 1976 (1) S.A. 703 (Appellate Division), 707, cité par Dugard, p. 163.

ou celui qui est frappé(e) d'un tel ordre est toujours sous le regard public : elle/il n'est jamais unique, toujours potentiellement en réunion, même dans des situations de la plus stricte intimité. Ce qui par implication peut faire de la deuxième personne un complice. Tout est assemblée, rien ne l'est.

Tel est l'argumentaire-forteresse fomenté autour de la notion et du droit de « gathering » par l'ancien régime d'apartheid contre lequel l'Article 17 de la démocratie sud-africaine s'affirme en faux.

Mais la force de l'Article 17 n'est pas dans sa seule inscription contre cet argumentaire. Elle réside dans le fait que l'Article 17 avait, dans le vif de la lutte de libération, actualisé les valeurs qu'il incarne. Le régime d'apartheid diluait le droit de réunion en actes coupables de « gathering », et étendait toujours plus loin la sphère du public jusqu'au point limite où les lois répressives pouvait agir sur l'individu comme individu et sur l'individu comme membre, à deux, d'une réunion - bref cet état limite où l'individu n'a plus de droit ou de s'exprimer seul et de d'exprimer avec au moins un autre, même entre quatre murs.

La force de l'Article 17, et sa définition par division en quatre termes - s'assembler, manifester, tenir un piquet, présenter une pétition - agit comme une célébration de quatre formes fondamentales de la résistance à l'argumentaire du « gathering ».

On peut en effet relire la lutte de libération de ce point de vue, celui de l'actualisation d'une argumentation contre le « gathering », d'une démonstration rhétorique (*epideixis*) des valeurs qui se retrouvent normatives du politique cette fois, dans la constitution de la IIe République.

« To assemble », premièrement. Le terme peut paraître, je le répète, anodin. La manière dont s'est reconstruit, sous l'apartheid, le droit dénié à la réunion publique ne l'est pas. Se réunir consiste dans de telles circonstances à revitaliser un mode de relations, ce qu'Aristote nomme *homonoia*, consensus, le pouvoir de penser, politiquement, un ensemble par ailleurs annulé.

S'assembler ? Un mode particulièrement efficace de ce que Habermas nomme des procédures délibérantes, de l'assemblée sous l'apartheid consistait à détourner le sens d'une réunion publique vers le politique. Ces

procédures de détournement, et de contournement, opéraient dans un champ autonome du politique, le religieux. De fait, à la lisière des définitions sans cesse retravaillées du « social » et du « public », se trouvait le « religieux ». Funérailles, sermons funèbres, événements du calendrier liturgique (anglican pour l'essentiel) se présentaient comme des actes et des lieux limites où le pouvoir lui-même empreint d'une doctrine chrétienne qui pour pervertie qu'elle était n'en devait pas moins - et donc devait d'autant plus - afficher son respect pour le religieux. Si la police n'hésitait pas à entrer dans les églises pour poursuivre des protestataires, elle laissait les actes de religion, et les assemblées qu'ils suscitaient, se dérouler - sous surveillance. Cette dialectique de l'assemblée sous surveillance, et donc du pouvoir accru que la surveillance conférait à ces moments du religieux, fut efficacement comprise par Desmond Tutu.⁵⁸

Par exemple, en 1985, au moment le plus dur de la lutte entre l'état d'apartheid et les forces de libération (état d'urgence, huit mille arrestations, pouvoirs quasiment discrétionnaires donnés à la police, début effectif des sanctions), la violence dite « black on black » prit des proportions alarmantes, avec l'apparition du supplice du « necklace » (un pneu enflammé passé au cou de la victime). Tutu (Nobel de la Paix depuis six mois) durant l'hiver 1985 fait le tour des townships les plus touchés par cette violence, de funérailles en funérailles. Une photographie le montre, bras en croix, haranguant une foule, juché au dessus d'un cercueil. Lors d'un de ces sermons il réfléchit, indirectement, sur le mode d'assemblée que la violence et le deuil provoquent. La procession funèbre représente la « peaceful march » que la police n'autorise plus. Elle est aussi, pour cette raison, une marche sur le deuil de l'assemblée, le mort dans le cercueil symbolique à son tour de la « mort » politique que l'état d'apartheid veut imposer à la majorité noire. Le rituel du sermon permet de faire apparaître l'assemblée, à l'état gestatif, comme un travail sur les conditions de rupture du contrat social - une assemblée en quelque sorte antécédente au politique. Rhétoriquement, il est possible d'invoquer ici la notion aristotélicienne de « pitié » (*Rhétorique*, 2, 1386a-b). Le mort dans le cercueil, le prêtre au dessus du cercueil, autant de signes, de « phénomènes », qui permettent à l'assemblée de « voir » le politique et par

⁵⁸ Je renvoie à mon étude citée ci-dessus, « Le lien rhétorique ».

l'appel à la pitié, bref la représentation de la souffrance, de se voir comme agissant politiquement. La catharsis est ici convoquée, acte puissamment politique (et seulement politique) : elle ouvre une situation sur la situation fondamentale, elle permet au groupe de devenir assemblée et, comme Tutu le met en scène, de se constituer comme l'embryon mimétique d'une *polis*.⁵⁹

S'assembler sous cette forme est entré dans l'héritage politique sud-africain d'après l'apartheid sous une forme des plus insolites - hors des coutumes parlementaires européennes. Lors des travaux des commissions parlementaires, le public a directement accès aux présentations publiques (dites « oral/public submissions », auditions). Les communautés, au nom de la notion de « public governance », opposent aux experts techniques l'expertise du citoyen qui, en petits groupes, devant les parlementaires, développe, « évidentiellement », une « présentation » citoyenne sur tel ou tel projet (par exemple le logement social). La salle de réunion devient salle d'assemblée où la pitié (ici : la présentation des conditions réelles de vie par ceux qui les vivent) instaure une autre expertise, celle du citoyen en groupe.⁶⁰ S'assembler est ici pratiquement équivalent à « to demonstrate » : le premier mode sert à montrer le fonctionnement possible du futur contrat social, du contrat d'*homonoia* - rarement le terme de « démonstration » a été autant chargé de sa valeur rhétorique, de sa charge d'*epideixis* des valeurs communautaires. On peut toutefois concevoir que, lors des élections fondatrices de 1994, les files d'attente, qui enroulaient dans leurs longues circonvolutions, sur les terrains de sport des écoles, dans les rues, sur les places publiques, le peuple des votants, universellement égaux, toutes « races » confondues, furent le premier exemple, paradigmatique en temps de paix civile, de « démonstrations » communes. D'ailleurs une micro-sociologie de ces files d'attente, répétées en 1999, montrerait que là se nouaient des conversations, des échanges, des débats en face à face, une sorte de génération spontanée de « rhetorical democracy » - des effets d'assemblée sur le terrain par quoi le *plethos*

⁵⁹ Voir Shawn Smith, « Pity and the Polis », in *Rhetoric, The Polis and The Global Village*, C. J. Swearingen éd., Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, NJ/Londres, 1999, pp. 65-74.

⁶⁰ Voir le travail du Khululekani Institute for Democracy, *Public Participation and Governance in South Africa*, [rapport sur le colloque du 22/23 Octobre 1998, Cape Town], Cape Town, KID, 1999.

« démontrait » - au sens épideictique - la présence du Souverain. Les médias s'en sont fait l'écho.

« To picket » ? Le droit à « faire un piquet », dans les conditions que l'on vient d'expliquer, peut être emblématisé par des réunions publiques tenues par des femmes, à partir de 1955. Sans entrer dans les détails du mouvement de protestation civique dit du *Black Sash*, rappelons qu'en 1955 six femmes, blanches, de langue anglaise, se rencontrent pour prendre le thé et forment la Women's Defense of the Constitution League - pour protester contre une journée de sénateurs. Le *Senate Act* permit en effet au gouvernement de procéder, constitutionnellement, grâce à une introuvable majorité retrouvée des deux-tiers, à l'élimination des « entrenched clauses » (droits garantis, inaliénables) de l'Acte d'Union, essentiellement le droit de vote des métis au Cap et le droit des cours de justice à se prononcer sur les actes du Parlement (à l'exception des réformes constitutionnelles, et à la parité de l'anglais et de l'afrikaans). Le *Black Sash* (l'appellation date de 1956) prit une telle ampleur qu'un an plus tard plus de dix mille femmes en faisaient partie

La technique rhétorique du « piquet » des femmes du *Black Sash* consistait en une technique spéciale de « démonstration » (les deux catégories ne sont évidemment pas étanches) : disposées à intervalles réguliers sur le passage d'un politicien, lors d'occasions officielles ou sur le site du Parlement, vêtues sobrement (gants et chapeau), une pancarte à la main, elles regardaient fixement le politicien, sans dire un mot. Lors d'un piquet elles furent ainsi plusieurs dizaines de milliers, et le piquet devint une marche. Technique de sidération, d'accusation muette, technique qui donnait « la parole » aux femmes en tant que « mères de la nation », gardiennes de la constitution, une parole dont l'efficacité résidait dans la tenue du piquet - économie de mots, de gestes, de regards. Sans le savoir elles mettaient à profit ce qu'en rhétorique on nomme *enargeia*, le pouvoir par la parole ou le geste - et le geste se suppléant à la parole pour en augmenter la force -, de faire jaillir sous les yeux d'un auditoire une réalité abstraite. Leurs regards d'Athéna de la démocratie, regard sans parole, en disait long sur le silence que le nouveau régime voulait imposer aux Noirs.

Cette technique d'assemblée est devenue une sorte de mode de délibération publique en faveur auprès des femmes dans l'Afrique du Sud démocratique, comme on l'a vu encore récemment lors de la journée internationale contre

la violence à l'égard des femmes. Le terme de « haunting » qui était appliqué à l'effet rhétorique du piquet manière Back Sash reflète bien que le piquet est une assemblée « fantastique » - là et pas là, pas encore en paroles ou en paroles déportées sur le regard et la pancarte, et, de nos jours, le slogan. C'est là un mode propre à l'affirmation du droit à la réunion publique.

« To petition », enfin. Dans la tradition anglo-saxonne, le public a le droit de présenter des pétitions aux parlementaires en session. L'assemblée élue est supposée écouter ou lire des représentations venues, directement, de la « voix publique ». Le droit à la pétition est enraciné dans la culture délibérative sud-africaine. Mais il ne s'agit pas du droit à la pétition d'une élite qui prend sur elle la fonction d'« orateur » de la collectivité (comme c'est le cas en France ou en Italie), mais véritablement pour la *vox populi* d'une autre manière de procéder à l'assemblée. Par exemple, en 1960, une énorme manifestation contre les restrictions imposées à la libre circulation des personnes - les Noirs - eut lieu au Cap.⁶¹ Son objet était de présenter une pétition. Et la pétition remise, la foule, redevenue foule, se dispersa. A l'autre bout de l'échelle, lorsque Mandela adresse une lettre ouverte au président F. W. De Klerk, pour faciliter les négociations constitutionnelles en 1992,⁶² ou qu'en 1988, Tutu écrit au président P.W. Botha à la veille d'une marche de dirigeants religieux - interdite -, relayant sa lettre par un appel et des contacts internationaux, l'effet obtenu est celui d'une assemblée - dispersée, mais réelle. La pétition-lettre ouverte comme la pétition-doléance provoque l'assemblée ou y supplée. Une des formes de la *pistis*, de la preuve, en rhétorique n'est-ce pas la production de témoignages - un objet ensanglanté, un enfant en pleurs, ici : une lettre, une foule ? Preuve d'assemblée. Toutes ces formes sont en effet le signe de la présence d'une « strong democracy », qui permet déjà aux membres de la communauté

⁶¹ Il s'agit d'un des épisodes de la campagne de désobéissance civile lancée par le Pan Africanist Congress, qui fut marquée par le massacre de Sharpeville (21 mars 1960), conduisit à l'interdiction du PAC et de l'ANC et servit de cadre au procès en trahison d'Albert Luthuli et de Nelson Mandela (1956-1961) - un non-lieu. Cette campagne fut aussi l'occasion de la dernière apparition de Nelson Mandela à la tribune d'une réunion politique publique, le 25 mars 1961, à Pietermaritzburg (la précédente datait de 1952, la suivante sera le 11 février 1990 au Cap).

⁶² Lettre du 9 juillet 1992, citée in *Nelson Mandela Speaks*, New York, Pathfinder Press, 1994, pp. 180-187.

- directement ou par « effet d'orateur » - d'engager le processus de « creative argumentation. »⁶³ N'oublions pas que « gathering » c'est aussi la collecte d'information, le recueil de *topoi* - les lieux communs, le stock d'information - nécessaires à la délibération publique, les modes de parole par quoi la réunion publique prend forme délibérative. La pétition est un « appel » au délibératif à partir de l'épidictique. Elle veut faire en sorte que ceux qui sont censés « représenter » le Souverain s'engage dans des procédures délibérantes. La pétition force à l'assemblée.

Ce ne sont là que des remarques cursives. Mon objet était d'esquisser, dans cette deuxième entame des rapports entre rhétorique et démocratie, comment l'assemblée, même dans un contexte de « rhetorical democracy » moderne, n'est ni un donné ni un acquis. Elle est le résultat d'un travail sur la délibération publique. Le cas sud-africain est pertinent dans la mesure où s'y dévoile ce travail même - un travail d'éloge de l'assemblée.

⁶³ C'est l'idée de base développée par Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984.

ENTAME IV

/L'ESPACE RHÉTORIQUE/

Introduction

Espace et rhétorique ? Aussitôt, je le concède, une image saugrenue m'est venue à l'esprit, comme un « hiéroglyphe » de la Renaissance » ou un emblème à la façon du Père Menestrier. Le corps en serait « Un chameau dans un désert brûlant » et l'âme « Outre l'autre ». J'imagine la rhétorique comme le cavalier sur son chameau qui, sans l'outre du ventre, n'ira pas outre dans l'espace de tous les espaces. La parole persuasive ne trouve pas en soi son outrepassement, mais dans un « autre » intérieur grâce à qui il peut aller outre à l'extérieur. Une parole sans l'outre vive est condamnée à périr dans le désert brûlant. D'où je parle, c'est de cette outre et du haut de ma chamelle, comme Laurence d'Arabie sur sa belle Wodeiha vers les hauteurs d'Edom et l'escarpement de Petra. La parole consciemment persuasive, qui est l'objet de la rhétorique, ne peut se déployer et marquer son territoire, - persuader, s'entendre, se montrer, et faire agir les auditeurs -, que par un déficit secret, l'outre du ventre, la ressource vive de la marche du chameau, vraie monture de la persuasion.

Cette parabole illustre un problème fondamental de la rhétorique mais qui se trouve comme obscurci par d'autres problèmes, qui paraissent plus glorieux, de l'art rhétorique et de la délibération dans la sphère publique. Ce problème, quel est-il ? Celui du rapport entre la parole, rhétorique, persuasive, publique, la parole que l'on dit si bien « délibérée », comme on parle de geste délibéré, et le lieu où et d'où l'on fait marcher cette parole. Espace et rhétorique ont immédiatement partie liée. La persuasion ne peut se déployer que dans un espace, un espace vif et réel et, par médiation, dans des sites subsidiaires qui mettent en scène ce rapport ou transportent les sujets de la persuasion, vous et moi, loin de leur site naturel, la sphère publique, vers des sites imaginaires - tout cela se nomme fiction évidemment, d'une fiction qui est littéraire si l'on veut, politique si l'on préfère. La

littérature est à mon sens efficace dans cette médiation, sinon elle ne serait pas un objet politique, et même un objet du tout.

Pour une autre entame des rapports entre la rhétorique et la constitution d'un espace public de délibération, retour au plus évident. Le rapport de mots avant qu'on puisse le dire comme une relation d'objets entre « espace » et « rhétorique » est perceptible dans la tradition rhétorique. L'/espace rhétorique/ (je l'écrirai donc comme Danisch le /nuage/)⁶⁴ possède une place dans la parole persuasive. Il occupe simplement un livre presque entier, le second, de la *Rhétorique* d'Aristote, son titre de gloire s'appelle la *Topique*, l'analyse des lieux du raisonnement rhétorique elle-même repiquée sur la cinquième partie de l'*Organon*, de la *Logique*, les *Topica* qui est une méthode (sur la base des catégories et des analytiques ou modes syllogistiques) pour, je cite, « pour nous permettre de raisonner sur n'importe quel problème à partir d'opinions acceptées mais aussi de contre-argumenter de manière ne rien dire qui ne devienne un obstacle » (*Topiques*, I, 100a). Mais là n'est pas mon propos car, hélas, de la topique en rhétorique, qui elle est une méthode similaire que Kennedy qualifie justement de « stratégie argumentative »⁶⁵ - la rhétorique comme stratège des lieux - on ne voit plus l'espace, le *topos*.

Mais, pour ajouter un autre regret à cet hélas, la rhétorique aux mains des écoliers, revient souvent, dans la pratique, à n'être qu'une topique, un maniement de trucages argumentatifs, une circulaire ministérielle au demeurant bien intentionnée,⁶⁶ un jeu de mouvements, ce que les Américains nomment « the right move » ou un « spin » c'est-à-dire l'art, pour paraphraser Jacques Brunschwig dans sa préface aux *Topiques* d'Aristote, l'art

⁶⁴ Hubert Damisch, *Théorie du nuage. Pour une histoire de la peinture*, Paris, Le Seuil, 1972

⁶⁵[Aristote] George A. Kennedy, *Aristotle. A Theory of Civic Discourse. On Rhetoric*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 320.

⁶⁶ Un débat eut lieu en 2000, dans les pages à Rebonds de *Libération* firent subir au Ministère, coupable d'avoir proposé, en septembre 1999, d'introduire la rhétorique en classes du secondaire, une philippique de la part de ceux que je nomme les Jansénistes de la Laïcité, lesquels accusent le premier d'ajouter au capital culturel des nantis l'arme de la rhétorique - le blâme et la censure sans morale. Hélène Merlin, dans un article brillamment mené, plaide pour cette thèse, pour dire bref, platonicienne. Le Ministère est accusé d'être gorgianesque quand il n'est qu'aristotélécien.

de trouver le lieu (*topos*) par quoi on arrive à cette conclusion toute déjà faite que l'on donne à son auditoire pour lequel, et devant lequel, on mime de faire le chemin logique qui, de lieu en lieu, nous amène, ensemble apparemment, à l'évidence. Topique, stratégie rhétorique du chemin fait à rebours à partir d'un lieu commun - ce lieu métaphorique dans lequel nous partageons un acquiescement - déjà donné, c'est le fameux « message » des communicationnels.

L'espace public de la persuasion est immédiatement un jeu sur un espace figural, qui au fond n'est lui-même que la transcription, dans le langage de la délibération publique, du lieu fondateur de celle-ci, l'agora. Ou pour dire cet effet pervers de la topique, je citerai Barbara Cassin : « Qu'il suffise de suggérer que la rhétorique [...] est une machine à domestiquer le temps [...] pour le transformer en espace ». ⁶⁷ Disons cela naïvement : on parle, *verba volant*, mais on persuade, les mots s'installent, prennent racine. Du flux devient du lieu. Et ce lieu on le reconstruit en « lieux » rhétoriques.

Topique, invention, mémoire

Qu'est-ce que la topique, cette méthode concernant les lieux de la rhétorique ? La rhétorique est, dit Aristote, l'antistrophe de la dialectique, comme elle, elle est apodeictique - on montre devant vous et moi ce qu'il faut démontrer, elle est expositive, démonstrative ; mais elle l'est à sa manière car elle fait travailler non pas des vérités mais des préjugés, les *endoxa*, par le biais d'enthymèmes, c'est-à-dire des syllogismes qui ne sont pas faux mais biaisés. Ce sont là des stratégies qui consistent à vous faire venir là où je suis déjà, l'art d'imiter un mouvement logique et d'imiter de la logique ce mouvement. Un enthymème c'est, dans sa version standard, un syllogisme sur des prémisses probables, lorsque nous interprétons un signe (*Premiers Analytiques*, II, 27) mais c'est aussi, car Aristote ne donne pas une seule définition de la chose, un syllogisme dont la logique si elle est moins implacable (pour la logique) possède par contre un implacable effet de persuasion car nous vivons, sur l'agora, dans la sphère publique de délibération, selon le régime des signes et non pas selon celui du vrai. Cette stratégie des effets, la rhétorique la met au rendement par des enthymèmes pris dans un fond commun. Ce que vous et moi partageons comme

⁶⁷ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, p. 235.

évidence - « les politiciens sont inutiles, l'université va mal » -, notre fond commun en effet qui nous permet de débattre entre nous afin de vivre.

Or le fameux « lieu commun » de la rhétorique sert comme lieu de reconnaissance entre orateur et auditoire, au long d'un processus qui se nomme, on le sait, l'*invention*, première partie de l'art de rhétorique. On va chercher de quoi nourrir une idée, on trouve des choses, on les arrange, on en parle, on vous convainc ou, à tout le moins, on vous « interpelle » pour que « ça vous interroge quelque part » comme on dit. Quelque part en effet. L'enthymème, fabriqué sur le fond commun, opère par des passages obligés, ce que nous partageons comme culture, ce qui se nomme aussi bien « la sphère publique de délibération », pour parler comme Habermas, des rituels de légitimation.⁶⁸

La topique rhétorique c'est ainsi simplement mais cette simplicité n'est pas facile, l'espace commun dont vous et moi disposons mais que moi je vais activer et vous écouter et croire activer. Tout le modèle aristotélicien de l'invention et du recours au fond commun qui actionne les lieux communs est celui de potentialité/réalisation, action/passion. La topique n'y échappe évidemment pas. Je ne parle pas pour agir, je parle pour vous faire agir, et cette action se déploiera dans l'espace public. La topique n'est donc pas seulement est une sorte de classeur de discours, statique, à une voie, ni simplement un classeur commun, fait de *loci*, à plusieurs voies, mais un classeur interactif par quoi des *endoxa* communs sont actionnés en effets de logique afin de produire de l'action qui, du coup, apparaît raisonnable car commune, de sens commun. Cela, on le voit, c'est la théorie dite libérale de la vie publique, ce que les théoriciens anglo-américains nomment « robust democracy »,⁶⁹ contre la théorie post-moderne selon quoi l'activité endoxale de la délibération publique est stochastique, aléatoire, impondérable même si elle table

⁶⁸ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere : An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Th. Berger with Fr. Lawson, Cambridge, Mass., 1989. Je me sers de l'éd. an anglais.

⁶⁹ Benjamin Barber, *Strong Democracy : Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984.

toujours sur un fond commun (voir la revue critique par Robert L. Ivie).⁷⁰

Dans la version libérale la parole publique se déploie dans un espace stable, dans sa version post-moderne elle s'active dans un temps instable. Le fond commun et sa topique agissent différemment.

Il est intéressant, me semble-t-il, de rappeler maintenant que l'arrimage de l'invention, et de la topique, à une idéologie de la stabilité, du lieu comme lieu dense, pondérable, lieu de reconnaissance, fut la grande affaire du Moyen Âge et d'une certaine Renaissance. Il convient de s'y arrêter un moment afin de mieux cerner le rapport entre *inventio* et topique. On peut reprendre sous cet angle ce que Frances Yates a décrit, à défaut d'analyser, dans son *Art de la mémoire*.⁷¹ A la Renaissance, et à la suite de la tradition scolastique, des charlatans de la rhétorique ont cru, comme le vénitien Giulio Camillo Delminio dans les années 1530-1540, pouvoir enfermer tout le savoir contenu dans Cicéron, le modèle culturel de la parole publique, dans des casiers et des tiroirs arrangés en amphithéâtre classique, lui-même construit selon un système de chiffres magiques et d'influences astrales (appareil de faux semblant philosophique et montage semble-t-il lucratif pour son inventeur). Qu'importe ce *theatro* (*Idea del Teatro*, 1550).⁷² Par contre, ce qui est d'intérêt pour nous, ressortit à ce que Camillo s'était fabriqué une « topique » en poussant l'analogie des lieux communs jusqu'à construire un véritable théâtre oratoire de lieux communs, mais peuplé de personnages de papier, des diables sous pression prêt à sortir du carton et à prendre la parole sur ceci ou cela, selon le besoin du client, ventriloquie de passages retranscrits à partir des discours, lettres et traités de Cicéron). Camillo avait poussé la stabilité de sa stratégie inventive topique jusqu'à faire de l'analogie spatiale un espace de parole - un espace total de toute parole. Voulez-vous parler de ceci : ouvrez tel tiroir sur le deuxième gradin. Son but reste incertain toutefois. On peut en effet dire qu'il s'agissait là d'une mnémotechnique, un art de mémoire ou de mémorisation qu'il avait apparemment

⁷⁰ S Robert L. Ivie, « Democratic Deliberation in a Rhetorical Republic », *The Quarterly Journal of Speech* 84/4, 1998, pp. 491-530.

⁷¹ Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, Paris Gallimard, 1975 (1ère éd. anglaise, 1966).

⁷² Giulio Camillo Delminio, *L'Idée du Théâtre*, Paris, Allia, 2001.

vendu très cher à Paris avant d'aller le colporter dans les États de la Sérénissime. Soit, mais on peut ainsi rattacher ce théâtre à la tradition médiévale, surtout dominicaine, devenue maintenant surexcitée sous l'influence des fantasmagories néo-platoniciennes, des techniques de mémorisation par attribution d'emplacements symboliques aux parties de son discours.

Dans la tradition classique, un discours c'est aussi une salle, un lieu, la salle où je prends la parole. Pour me souvenir d'un discours je visualise la salle de mon *oratio*, je colle mentalement l'exorde sur la statue de droite, et la péroraison sur la porte de gauche, et ainsi de suite. L'espace où je parle est ce que je dis. Et ce que je dis effectue l'espace du fond commun. Cela, car l'*inventio* rhétorique, faut-il comprendre, durant le Moyen Âge, a partie liée à la *memoria*, quatrième partie de l'art rhétorique. La mémorisation, l'*ars memorativa*, resta au demeurant de définition incertaine. Selon Quintilien, mémoriser tel discours revient à ajouter à la charge de donner le discours celui de se peupler l'esprit de lieux symboliques afin de s'en souvenir (*Institutio Oratoria*, XI, 2) ; Quintilien donne et reprend qui, du même geste, met les néophytes en garde contre le danger des lieux comme technique de mémorisation. Mais aussi (dans la version du *De Oratore*) la technique spatialisante de l'*ars memorativa* concerne aussi toute fabrication de discours, et à peupler son imagination de figures saillantes et énergiques - on se crée sa salle d'audience à soi afin de pouvoir y puiser, *inventer*, les techniques et les ressources de l'art, y compris le stock de choses bonnes à dire. Dans une culture orale, le stockage des informations passe par des techniques, dont le classeur de Camillo, et ce stockage est d'une telle importance que la *memoria* recouvre en effet l'*inventio* : Inventer revient à mémoriser ses lieux et de se souvenir des lieux. Dans cette optique les lieux communs sont effectivement le fond commun.

Mais, dans la culture rhétorique du Moyen Age scolastique de laquelle Camillo sort à peine ces deux tenants sont bien perçus cependant comme la source jumelle de l'art de parler : on rangeait en effet côte à côte la *Première Rhétorique* de Tullius, le *De Inventione* de Cicéron, et la *Seconde Rhétorique*, le *Ad Herrenium* qu'on attribuait aussi à l'Arpinate. Le *Ad Herrenium*, brillamment condensé dans un passage du *De Oratore* consacré par Cicéron à la fable de Simonide inventant l'*ars memorativa* au banquet fatal après avoir

trop bien chanté la louange de Castor et Pollux (*De Oratore*, II, 86), est un véritable manuel de fabrication des *loci* dans lesquels on peut puiser à volonté. Mais cette *Seconde Rhétorique* va l'amble avec le *De inventione*, la *Première Rhétorique*.

Or le lien qui s'opère au Moyen Âge, en particulier dans la tradition dominicaine, à la suite de Thomas d'Aquin, entre les deux traités s'articule au catalogue des quatre vertus, autrement cardinales. Prudence, justice, fortitude et tempérance sont en effet, chez Cicéron, simplement des lieux communs, des rouages à fabriquer des enthymèmes, un fond commun moral. Cardinaux points communs. L'*ars memorativa* prend alors forme rapidement et thomistiquement d'une méthode pour cultiver la prudence, vertu chrétienne qui trouve dans l'exercice de la parole un autre moyen de s'actionner, par le prêche, dans l'auditeur. La rhétorique scolastique et plus tard la rhétorique mystagogique des Renaissants (Camillo, Lulle, Bruno) percute donc les *loci* de la mémoire avec les *loci* de l'invention et les *loci* de l'invention avec une anthropologie morale. Ces versions sont évidemment en mortaise dans le « théâtre » de Camillo, et ces queues d'arronde, invention et mémoire, se sont quasiment soudées l'une dans l'autre, résultant en une anthropologie. La raison de ce télescopage tient au fait que, dans une civilisation essentiellement orale, mémoriser est aussi important que savoir lire et écrire dans une civilisation lettrée. La morale, même religieuse, ne peut échapper à cette règle. Cette assimilation de la topique inventive à la mémorisation, le passage du *locus* de l'invention au *locus* de la mémoire, signale donc à quel point l'espace et la rhétorique ont destin commun et destin lié à une interprétation des motifs moraux (traduisons : sociaux, publics, civils) qui permettent à cette construction de passer dans l'espace public de délibération et d'être ce que la rhétorique doit être, un agent de rapports entre citoyens.

Si le livre imprimé fait au XVIIe siècle épargne de l'*ars memorativa* et des fantasmes symboliques ou mystiques, la ligature entre invention, mémoire et morale restera prégnante.⁷³ On peut reprendre, par exemple, des

⁷³ En dialogue avec Roger Chartier, on pourrait avancer ici que ce qui fait défaut aux études rhétoriques sur la période dite classique, c'est une investigation sur la rhétorique comme pratique matérielle

ouvrages comme les *Exercices* de Loyola,⁷⁴ un fruit macéré, et les *Caractères* de La Bruyère,⁷⁵ un fruit tardif pour en mesurer l'efficace.

Par exemple, lors du 4e jour de la 2e semaine, la fameuse *Méditation sur les deux étendards* - la bannière du Christ et celle de Satan - procède par « la construction du lieu, de nous représenter un très vaste espace près de Jérusalem [...] et d'autre part un espace à Babylone » (no. 138), avec les deux orateurs adversaires dont on se représente (3e prélude) la posture, l'entourage et le genre de discours (nos. 139-146). L'exercice se fait au milieu de nuit avec une reprise le matin et à la fin de l'après-midi (no. 148). L'exercice fonctionne admirablement à titre de topique, de stock inventif et de projet moral. De même il serait utile je crois de relire La Bruyère et, en surcroît de son rapport à la casuistique que je suggèrai naguère - topique s'il en est -,⁷⁶ considérer cet étrange tableau des mœurs comme une topique qui se dote d'une valeur prudentielle, même si l'on considère, comme je le crois, que La Bruyère est un sceptique qui donne à voir en laissant le jugement en suspens, et aux frais de chaque lecteur. Mais la position sceptique ne contrecarre pas la rémanence de la stratégie topique.

Loyola et La Bruyère interviennent dans la sphère publique de délibération, l'un et l'autre dans la mise au point de valeurs éthiques, en utilisant un système qui, en dépit des différences de propos, ligature lieux communs et espace délibératif.

Chez Aristote cependant, avant l'adultération que la mnémotechnique chrétienne et orale fit subir aux lieux communs, et l'ère rationaliste du doute, la « topique » était un art fort. Ou, dit autrement, un art de la parole, un art civique. Qu'est-ce donc que cet art fort et civique ? Il ressortit au troisième des modes de la preuve, à savoir l'administration de la *pistis* par des

(entre autres, de Roger Chartier, *L'Ordre des livres*, Aix-en-Provence, Aléa, De la pensée, 1992).

⁷⁴ Ignace de Loyola, *Exercices spirituels (texte définitif, 1548)*, J.-Cl. Guy ed., Le Seuil, Points/Sagesse, 29, 1982.

⁷⁵ Philippe-Joseph Salazar, « Scepticisme et sophistication chez La Bruyère et La Mothe Le Vayer », in: B. Papasogli et al. eds, *Il Prisma dei Moralisti*, Rome, Salerno, 1997, pp. 397-406.

⁷⁶ Philippe-Joseph Salazar, « « Je le déclare nettement » . La Bruyère Orateur », *L'Infini*, 35, 1991, 105-116.

techniques relevant du *logos*. La *pistis* c'est à fois la conviction qu'un auditeur possède, après avoir entendu un orateur ; et les matériaux discursifs de la preuve, le terme est riche. Ici, avec la topique, il s'agit de trouver ces éléments discursifs qui aident à la construction de son sujet - l'invention. Mais la topique en tant que *pistis* (et, de fait, la forme forte de la *pistis* rhétorique) se superpose à la preuve dite par l'*ethos*,⁷⁷ faite de l'autorité que l'auditoire reconnaît à l'orateur, et la capacité de celui-ci à affirmer ce rapport en se mettant à l'écoute du premier (l'*accommodatio*) ; et à la preuve par le *pathos*, la charge émotive qui « branche » un discours (l'*energeia*). La topique comme l'éthique et la pathétique sont des administrations dites 'artistiques' - persuader dans les règles de l'art. A ce titre, topique ou logique, éthique, pathétique, servent un but commun : faire de la rhétorique un « art » et pas seulement une « pratique ». La topique se superpose donc, en les dominant, aux deux autres modes de la *pistis* - c'est ce qui peut vous convaincre que ce que je dis est « vrai » et donc vous faire agir, car le vrai rhétorique est une *dynamis* d'action : est vrai ce qui traduit un mot de l'orateur en un acte de l'auditeur. La rhétorique est toujours civique : son espace est public même lorsque, lisant un livre, on veut oublier que ce livre, posé sous mes yeux, est un acte potentiel. La fiction n'en est jamais une.

Bref, affaire de la topique, comment trouver pour une proposition des « lieux » et traiter un « lieu » par différentes propositions, et puis monter ainsi, c'est le processus d'invention, son discours. Lieux communs, car entre topique, espace, rhétorique, une relation existe entre le maniement de la persuasion dans la sphère publique et la perception immédiatement ressentie par les sophistes, fondateurs de la rhétorique, venus de Sicile apporter aux Grecs autochtones un savoir trop brillant, trop vif, trop plein de plaisir - celui de parler, devant un public, sur un place publique ou dans un salon, ou à l'ombre des oliviers. La persuasion s'annonce comme parole d'espace. Le pas entre cette prise d'évidence et le montage technique de l'art de parler, la topique, repose sur le sentiment commun aux auditeurs et aux orateurs, que pour parler ici, devant vous, je dois me représenter cette parole qui va agir sur vous, vous

⁷⁷ François Cornilliat et Richard Lockwood eds., *Ethos et Pathos*, Paris, H. Champion, 2000.

pousser à agir lorsque ma parole se sera amuïe, qui va vous faire passer en actes, déployés dans le champ du politique ou du public, des mots, de simples mots, des souffles. Je dois donc déjà peupler ma parole de « lieux » et imiter dans ma parole cet espace qui se déploiera. C'est cela la topique, avant d'être une machine à trouver des arguments : dire l'espace dans ma parole (*Rhétorique*, I, ii, 21 et II, xxvi, 1) : « Le lieu est ce sous quoi tombe une multiplicité d'enthymèmes. »⁷⁸

Mais qu'elle soit un art, un art public, qu'elle incorpore en elle l'espace commun - les enthymèmes, leurs *endoxa*, bref la place publique - en y situant l'essentiel de sa force, n'est pas sans conséquence. Chez Aristote, un art doit posséder deux finalités.⁷⁹

Fins de la rhétorique

Je voudrais ici esquisser comment la théorie des fins recèle un impact sur la topique. Un art possède une fin interne ainsi qu'une fin externe. La fin interne de l'art rhétorique est de mettre en œuvre sa constitution interne, le système de la preuve, essentiellement l'enthymème, bref « les règles de l'art ». La fin externe de la rhétorique relève de l'effet sur l'auditeur, l'effet persuasif. En cela, atteindre la fin externe, persuader tel public par tel discours, ressortit à parfaire sa *kinesis* - l'acte est complet (voir *Métaphysique*, IX sur les deux types d'*energeiai*, *kineseis* et *energeia*). Mais atteindre à sa fin interne, mettre en œuvre les ressources de l'art, illustre par contre l'*energeia*, lorsque la forme est complète, actualisée.

⁷⁸ Il existe ainsi des lieux généraux, des lieux propres au judiciaire, des lieux mieux adaptés à l'épidictique, des lieux plus politiques, délibératifs. Mais ce sont là des détails de l'*ars rhetorica*. Chez Aristote, il existe ainsi, pour monter des enthymèmes et, donnée la conclusion (ce que je vous dis qui est) faire semblant d'en trouver les prémisses, afin que mon discours, au fil des *endoxa* vous paraissent agissant, il existe ainsi 28 *topoi* (II, xxiii) et 9 *topoi* fallacieux (II, xxiv), qui s'ajoute aux *idia* (et non pas *topoi*) spécifiques au genre politique (délibératif) (I, iv). Dans les *Topiques* (I, xiv) il distingue entre trois classes de propositions : éthiques, physiques, logiques. Ici, pour la rhétorique, l'éthique s'identifie au politique, bref au maniement des *endoxa* qui sont d'utilité publique. Les *idia* politiques (I, iv-viii) sont des trucs du genre « Mes chers compatriotes », les *idia* éthiques des resucées sur le bonheur, et dans le démonstratif (ix) il s'agit de blâmer ou de louer, (x-xi) et dans le judiciaire sur comment identifier un criminel.

⁷⁹ Eugene Garver, *Aristotle's Rhetoric*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Kinétiquement un discours va pousser son action (verbale) à être de l'action (politique). Energétiquement un discours va pousser sa forme (les lieux communs, les ornements, la syntaxe, le style de diction) jusqu'au bout de soi (mettre en œuvre ces catégories). La fin externe est du perlocutoire, la fin interne de l'illocutoire. Bref si l'on peut convaincre par hasard, on ne peut pas argumenter par hasard. La rhétorique n'est pas l'art de rhétorique. L'art de rhétorique, par sa double finalité, est commun à tous, public. Prendre la parole et, à l'emporte-pièce, faire mouche, est un acte unique, non-commun même si son effet est public. L'un est vertueux, l'autre ne l'est pas.

De fait, l'art rhétorique comme l'art politique a deux fins, pour ce dernier la fin externe c'est que nous vivions (et ne pas nous égorger, la fameuse « sécurité »), mais la fin interne est que nous vivions bien (la fameuse « sécurité sociale »). De même que nous confondons souvent la fin externe du politique avec sa fin interne - problème de la démocratie, celui de la tyrannie est inverse -, de même nous ne voyons pas souvent que persuader doit s'ancrer à une fin interne afin que la raison (*logos*), l'empathie (*pathos*), le respect (*èthos*) structurent la parole et l'espace publiques. La fin interne fait le lien à l'exercice de la vertu publique. Ôter de la vie politique sa fin interne mène aux abus - un abus c'est précisément lorsque l'homme politique se sert de l'alibi externe (je vous parle au nom du bien public, de la République, de l'État) pour défalquer de la fin interne (le respect, la raison, la modération) ces vertus mêmes, et ainsi éviter que le politique prenne toute sa forme. En ce sens *Cinna* c'est la tragédie du conflit des fins et son harmonieuse résolution dans la personne d'Auguste : Auguste met *Cinna* et *Maxime* face à un choix, celui des fins afin d'exhiber, en fin de parcours, l'harmonie de ces fins mêmes - maître de moi : effet de fin interne ; de l'univers, de fin externe. A rebours les *Mémoires* de *Retz* c'est la passion de la fin externe (la gloriolle) au détriment des fins internes (la paix civile). Et ce que dit incessamment *Bossuet* dans ses grandes oraisons royales c'est à quel point l'obsession de la fin externe (vivre à la Cour) peut servir les courtisans à cultiver la fin interne (vivre en une « Cour sainte »), à être vertueux.

Or, pour que vertu il soit, dans un espace public de délibération, y compris en littérature, il convient

qu'existe une transmission régulée et régulière de la forme. Régulée et régulière.

La rhétorique comme la nature engendre du semblable. A quelle fin ? Afin que l'auditeur puisse reproduire l'argument, celui-ci passant d'agent à patient lui-même devenu agent. Des *kineseis* deviennent des *energeiai*. La catharsis se loge ici : lorsque l'auditeur se purge par l'effet de persuasion d'un discours de ses préventions et se croit capable d'argumenter à son tour. La vie politique comme la vie tout court ou le désir de lire et d'écrire passent du pareil au même. La persuasion marche quand orateur et auditeur partagent la même *energeia*. La transmission littéraire aussi. La métaphore bloque la règle. La métaphore vise à plaire. De même, un orateur qui veut deviner ce que pense un auditoire et asservit ainsi à la fin externe la fin interne, est « stochastique », il « tape juste », peut-être (*Rhétorique*, II, xxi, 15). Deviner n'est pas argumenter. Trouver une métaphore n'est pas être écrivain. Ordre de la règle.

Évidemment tout cet échafaudage oral et anthropologique s'effondre cependant, pan à pan, au XVII^e siècle sous la triple action du subjectivisme cartésien et du scepticisme libertin, et du nouvel esprit scientifique. Je dois m'y arrêter pour prendre mesure des écarts qui affectent l'espace rhétorique.

La rhétorique et l'arhétorique

Pour Descartes mais aussi les sceptiques, comme La Mothe Le Vayer,⁸⁰ le lieu commun est le lieu du doute. Le commun du lieu rend le lieu, lieu du doute. Et un tel doute n'affecte pas seulement le savoir pur mais simplement « la vie », même à titre de morale provisoire.

Dans la Première Partie du *Discours*, l'attaque violente menée par Descartes contre la rhétorique ouvre celle contre les sciences au fil d'une métaphore lancinante, celle de la fondation instable pour un bâtiment « superbe », celle de la fondation solide sur laquelle « on n'avait rien bâti dessus de plus relevé ». Renversement radical de perspective. L'oreille avertie entend la topique, et naturellement en convoquant une critique du savoir « traditionnel », comme disait Bacon avant lui, Descartes ramène ce savoir à un bâtiment, à des bâtiments, à un espace. L'oreille rhétorique y entend

⁸⁰ *La Divine Sceptique. Ethique et Rhétorique au 17^e siècle*, Gunter Narr, Etudes Littéraires Françaises, 68, 2000.

une ironie acerbe : c'est avec un appel à la topique que Descartes ruine les Lettres et leur effet voulu de savoir. Les lieux communs sont « de la boue ». Cela pour le style d'attaque. Voyons le fond.

De fait, chez Bacon le lieu commun est une « idole », selon la fameuse quadripartition du savoir doxal : idole de la tribu, idole du chez-soi, idole du marché, idole du théâtre - les lieux communs tenus pour essentiels à notre position dans l'espace public, proviennent de ce que nous croyons être notre rapport au monde, à nous-même, aux autres et aux idées même.⁸¹ Le travail du doute et sa méthode, qu'ils soient cartésien, libertin ou baconien, sont une machine contre le lieu commun. L'*inventio* cartésienne est ainsi un scandale pour la tradition rhétorique puisque la découverte des lieux (dans l'idiome rhétorique) est conduite par la découverte du cogito, dans un exercice solitaire et qui fait table rase des *endoxa*. La « table rase » est la réplique au « théâtre des lieux ». Ce qui est mis à terre, rasé sur pied, c'est le fond commun. L'arhétorique cartésienne.

Dans l'optique libertine et sceptique, le lieu commun fonctionne ironiquement comme la preuve de l'incohérente stabilité des préjugés sociaux, une « diversité », terme normé, qui montre que les lieux communs sont communs ici et là ne le sont pas, donc sans valeur certaine.⁸² Qu'il n'existe de commun que l'attraction du commun. Le sage, comme la princesse des romans, ne veut pas le sort du commun. On peut ici évoquer l'analyse de l'historien des sciences Steven Shapin.⁸³ Il montre comment, pour le nouvel esprit scientifique, l'opinion est l'ennemi au point qu'il convient même, à la *Royal Society*, d'inventer une nouvelle parole, a-rhétorique, qui ne dise rien comme disait la rhétorique, et, dans la foulée, une stratégie de communication scientifique. La persuasion dans l'espace en constitution de la communauté scientifique ce sera le rapport de laboratoire et le rapport devant ses pairs, les « transactions » et en France les Mémoires de l'Académie des Sciences.⁸⁴ Les *Transactions* se montent

⁸¹ Francis Bacon, *Novum Organum*, Chicago, The University of Chicago, 1952, § 40-44.

⁸² Salazar, *La divine sceptique*, chapitres I et II.

⁸³ Steven Shapin, *A Social History of Truth*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

⁸⁴ *Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres... avec les Mémoires de littérature*, Paris, Imprimerie Nationale, 1736-

contre Aristote. Le rapport de travail contre la topique commune. Ce sera le mécanisme et le respect du « peer review », la civilité des relations entre savants qui permet une bonne circulation des informations, contre l'arrogance oratoire et le recyclage des informations. Cet espace délibératif neuf ne veut rien avoir affaire avec la topique.

Mais ce que je voudrais faire sentir ici c'est à quel point la notion de sphère publique de délibération, d'espace commun de la parole, si profondément grecque, est en effet anathème autant à la tradition religieuse qu'au nouvel esprit scientifique. Là, l'art de parole n'est pas public, il est un art de clercs, une jouissance d'experts pour fabriquer d'autres experts et, parfois, dans des circonstances extra-ordinaires, agir sur les fidèles, mais de ces fidèles aucun exercice de la « mild voice of reason ». Ici, l'art de parole est normé dans l'échange scientifique, il est un art d'experts dont les retombées publiques sont littéralement hors de propos. Je prends deux exemples de ces espaces a-rhétoriques et du côtoiement de la rhétorique par l'arhétorique.

Mon premier exemple ressortit à la prédication populaire de la Renaissance. Le cas de Bernardin de Sienne, la carrière de ce Franciscain dans la première moitié du XVe siècle révèlent une stratégie typique du monde oral et de l'espace rhétorique qui s'y déploie. Le XVe siècle est considéré comme l'âge d'or de l'homélitique populaire, par les voix des franciscains et des dominicains, analysée par Franco Mormando.⁸⁵ L'espace en est la cité. Le temps en est marqué, le Carême et la fin de l'été. La méthode en est « thématique » et suit ce qu'en dit John of Wales dans son *De arte praedicatoria*. Essentiellement cet art de la prédication par les nouveaux ordres, qui se sont développés dans une nouvelle écologie de la parole, urbaine, ce serait du Cicéron, mis à part l'usage par exemple du prothème (souvent, chez Bernardin l'Ave Maria) et sous réserve en outre que la *disputatio* scolastique ait effectivement transité dans cet *ars praedicandi*.

1843, 51 vol. *Histoire de l'Académie royale des Sciences...avec les Mémoires de mathématique et de physique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1738-1773, 85 vol.

⁸⁵ Franco Mormando, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

Même à accepter cette thèse harmonieuse, et sur laquelle les historiens de notre discipline s'infligent des démentis, un énorme pas existerait entre la visée persuasive cicéronienne - qui agit sur des *endoxa*, transitoires, logologiques - et la visée édifiante de l'homélitique - qui elle use du sermon comme d'un pis aller rhétorique, puisque le Verbe, lui, n'est pas objet de savoir endoxal. Un sermon n'est pas une stratégie de lieux communs, et ne peut l'être ; il se donne comme une proclamation de la vérité. Les *eloquia domini* se suffisent à elles-mêmes. Le prêche, dans l'espace persuasif public des cités modernes en formation, a trois objets : il est pénitentiel, il exhorte à la réforme du cœur et forme une propédeutique à la réception du sacrement de la confession. Pénitence, édification, confession peuvent être vus comme des lieux communs, mais c'est alors ignorer la spécificité du rapport entre le Verbe, a-doxal, et la persuasion, un moyen, rien d'autre. Permettez-moi ici de sauter à la période moderne est de faire référence à un des *Lineamenta* de Jean-Paul II, une instruction aux évêques en vue du 10e Synode mondial (2000) où le Souverain Pontife souligne que du *triplex munus* (enseigner *id est* prêcher, sanctifier, gouverner) en quoi l'évêque redouble la figure du Christ (définition de la Constitution de Vatican II, *Lumen Gentium*), la proclamation depuis la chaire épiscopale, chaire de la parole, confirme son rôle de *perfector* - une citation directe de la *Summa Theologicae*, une droite ligne thomiste que les ordres destinés à la prédication empruntaient alors sciemment.⁸⁶

Or ce rôle est normé, prophétiquement, dans la proclamation de Dieu dans la vision d'Esaië : « Appelle à plein gosier, ne te ménage pas, comme la trompette, enfla ta voix, annonce à mon peuple ses révoltes, à la maison de Jacob ses fautes » (Es. 58.1). Ce lieu commun-là ne se donne pas comme du doxal, mais comme une absolue vérité, qui ne peut être l'objet ni d'une négociation ni d'une mémorisation ni d'un classement. Le chrétien connaît cette voix. Poggio Bracciolini, dans une analyse rhétorique du *De avaritia*, propose évidemment de lire rhétoriquement les *prediche volgari* de Bernardin comme une pathétique, une technique oratoire qui élimine le rapport à la topique pour être entièrement effective par l'appel aux passions, soutenue d'un effet éthique,

⁸⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, éd. Collège Dominicain d'Ottawa, Montréal, Université de Montréal, 1941, III, q. 65, a. 2; II-II, q. 185, a. 1.

l'incontestable autorité publique du futur saint, elle-même effet d'« accommodatio » entre le prédicateur et son public (lorsqu'il attaque sorciers, homosexuels et juifs, comme destructeurs de la vie de la cité, de sa socialité heureuse). De cette « accommodatio » la marque la plus vive reste la remarquable *reportatio* du cycle de 45 sermons donnés à Sienne à la fin de l'été de 1427, transcrits *de verbo ad verbum* par un fidèle auditeur, tailleur de son état. Seul un effet réussi d'autorité, de preuve éthique dirait Bracciolini, pouvait conduire à un enregistrement tel. Par contraste les *sermones latini*, destinés à ses co-prédicateurs, ainsi que les *prediche* à valeur catéchétique, suivent, chacun à sa manière, le schéma *ratio-auctoritas-exemplum*, venu du sermon thématique.

Ce qu'il importe de saisir ce ne sont pas ces détails, mais le fait que le problème rhétorique, persuasif, qui affronte Bernardin ressortit à s'assurer que l'effet est achevé. Le nœud en est le statut de l'*exemplum*.

Pourquoi parler ici de l'*exemplum* ? D'abord qu'est-ce que l'exemple ? Dans les *Premiers Analytiques*, l'exemple appartient à la série des presque syllogismes (induction, exemple, réduction, objection) que clôt l'enthymème (II, 22-27). En logique il existe un exemple lorsque, je paraphrase Aristote, la majeure est déclarée relever du moyen terme par le recours à un terme qui ressemble au tiers.⁸⁷

En théorie moderne de l'argumentation rhétorique (fond des travaux de Chaïm Perelman, à partir de *Rhétorique* II, 20-22 surtout) on propose un système de preuves qui regroupe l'exemple, l'illustration et le modèle.⁸⁸ En fait Perelman adapte et inverse la division aristotélicienne en deux sortes de *paradeigmata*, selon laquelle la forme de preuve qui est adaptable à toutes les formes de rhétorique est soit la comparaison ou *parabole* (qui correspond à l'illustration de Perelman) et la fiction ou *logos* (qui correspond à l'exemple chez

⁸⁷ Exemple : A est mauvais, B est faire la guerre contre ses voisins, C Athènes contre Thèbes, D Thèbes contre Phocée. Si on veut démontrer que se battre contre Thèbes est A (mauvais), il faut admettre que B est A ; on recourt alors à l'exemple, par similarité, que D est A ; donc puisque B est A et se battre contre Thèbes est B, faire B est A. Dans cet exemple, B appartient à C et D et A à D, mais que A relève de B est seulement prouvé par D.

⁸⁸ Chaïm Perelman, *L'Empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1997 (1ère éd., 1977), pp. 119-126.

l'auteur de *L'Empire rhétorique*). L'exemple active une régularité imaginaire, l'illustration, elle, active une régularité acceptée, le modèle enfin active une caution d'action - Perelman cite justement Bossuet et son oraison *Sur la prédication évangélique* lorsque le prélat donne le Christ en modèle aux rois.

Mais quel est le fond de la stratégie par l'exemple ? Il est d'un double ressort.

D'une part l'exemple (au sens d'Aristote) se donne à défaut d'enthymèmes (*Rhétorique*, II, 20, 9), lorsque le stock est à sec. D'autre part l'exemple selon son placement dans un discours agit comme une induction (au début d'un discours) ou comme une preuve « atechnique » ou « non-artistique », un témoignage (à la fin d'un discours) (*Ibid.*). Bref, pour revenir à l'espace délibératif, le recours à un exemple - une histoire, un truc, une illustration - s'il peut se réclamer de la filiation à la parabole christique (« Gesù, fontanna d'eloquenzia » dit Bernardin, à Florence, en 1425) - n'en est pas moins une technique qui dans la bouche des « dicatori » articule du matériau profane, bref *endoxal*. L'*exemplum* s'ouvre directement sur l'auditoire, il fait appel au témoin, il remplace tel ou tel d'entre nous ou il nous met en position directe de rapporter le discours à ce que nous vivons. Il est du quasi « non-artistique » : il outrepassa « les règles de l'art » de rhétorique. Convoquer un exemple ou convoquer un témoin, même geste L'*exemplum* peut bien être rapporté et sauvé de cette stratégie, dans le genre parabolique au sens novotestamentaire, mais dans l'espace civique chrétien, il est du profane, du civique, du délibératif, de l'espace social injecté dans l'argumentation.

L'exemple fait entrer le commun du lieu commun dans la prédication sacrée. Il en dérange la certitude. Il agit comme stratégie doxale à propos de comportements sociaux, comment se comporter vis à vis de l'argent (l'usure), du plaisir (les homosexuels), du refus de Dieu (la dureté de cœur des Juifs), de la présence active du Mal (les sorcières). Tous les témoignages affirment combien la prédication de Bernardin de Sienne, exemplaire, s'inscrivait dans un espace civil de délibération même si son intention n'était pas de l'être. La topique, par l'*exemplum*, s'affirmait active. Autrement dit : il est difficile de chasser le lieu commun même lorsque le discours se veut hors du commun, hors du doxal, hors d'une stratégie de discussion. Cette forme

dénégative de la rhétorique, impensable pour la tradition platino-aristotélicienne comme pour la tradition sophistique, est continûment active - des oraisons funèbres de Bossuet ou des panégyriques de Massillon aux *lineamenta* du Pape Jean-Paul II envoyés à ses évêques. Forme dénégative car elle rejette l'effet de persuasion à partir des *endoxa*, et avec elle la possibilité d'une topique inventive qui ne soit pas autre que validée par une autorité infaillible. Le fond commun en d'autres termes possède cette caractéristique qu'il permet un *agon* de discours - tel lieu contre tel lieu.

La *Royal Society* offre, dans une culture de l'imprimé et sous une épistémé différente, un autre modèle exactement inverse d'/'espace rhétorique/' qui se donne comme entièrement normé par la délibération, contre le lieu commun, contre la topique et contre la pathétique. L'éthique seule reste présente.

Le problème central de la nouvelle science, au XVIIe siècle, n'est pas simple : comment croire ? Comment croire que Galilée a raison, comment croire que les expériences de Huet à Caen sont vraies, comment croire que les microbes existent ? Comment croire ce qui n'est pas dans les livres ? La réponse est complexe du point de vue de l'histoire des sciences mais du point de vue de l'histoire de la délibération elle permet de mieux saisir ce qu'est un espace arhétorique. Le problème auquel ont fait face les nouveaux scientifiques, contre l'École, est admirablement posé par John Wilkins dans un texte de 1638 (je traduis) : « Une nouvelle vérité peut sembler absurde et impossible non seulement aux gens mais aussi à ceux qui sont, par ailleurs, des savants ; il s'ensuit que tout nouveauté qui semble contraire à des principes communs, non seulement ne doit pas être rejetée mais au contraire examinée avec le plus grand soin ». Spratt, dans l'*Histoire de la Royal Society* (1667), affirme la même chose, « les effets pernicioeux de ce langage superflu se sont étendus aux autres arts et professions » (cité dans Shapin). Mais quoi en fait ? Sinon comment se fabrique de la croyance.

Rhétoriquement, la position est neuve car c'est contre le lieu commun que se fabrique ici une croyance commune. Evidemment s'il suffisait de croire que le rapport de laboratoire fabrique à soi seul une croyance commune, la chose serait résolue. Ce n'est évidemment pas le cas. Steven Shapin a bien démonté le système qu'il nomme « *decorum épistémologique* » qui permet de

construire la nouvelle science. Pour cerner l'ennemi, Bacon nomme le crédit facile dont jouit la science traditionnelle comme relevant d'un savoir « transitive, concerning the expressing or transferring [...] which I will term by the general name of tradition or delivery » (*Advancement of learning*, II, 16).⁸⁹

La Tradition donne l'emplacement de la rhétorique dans l'ancien savoir car, pour transférer du savoir moderne, il faut trois choses : un « organe », le langage et l'écriture, une « méthode » (II, 17), et une « illustration » (II, 18). Or la marque du savoir traditionnel réside dans la multiplicité des organes (le langage se décline en styles, idiomes, genres), dans la diversité de méthode, et dans la « boutique » rhétorique. Boutique ? Bacon en effet ramène les lieux à ce qu'il nomme les *antitheta*, « in resemblance to a shop of pieces unmade up », et les *formulae*, « [in resemblance to] a shop of things ready made up ». Bacon résume plus de deux mille ans de réflexion topique en trois courts paragraphes (II, 18, 7-9). Il donne congé à cette fausse invention, ayant affirmé auparavant (II, 18, 2) que la fin de la logique est de trouver un argument certain et non pas de coincer l'adversaire (« to entrap reason »), que celle de la morale (disons : la psychologie) est faire en sorte que les émotions servent la raison et ne l'envahissent pas (« not to invade it »), et que celle de la rhétorique est de « remplir l'imagination pour aider la raison, et non pas pour l'obscurcir » (« The end of rhetoric is to fill the imagination to second reason, and not to oppress it »). L'ancienne rhétorique appliquée aux productions de l'esprit manque de « decorum ».

L'arhétorique de la *Royal Society*,⁹⁰ au cœur du dispositif de la communauté délibérative nouvelle, se démet des accrétions stylistiques et langagières, se défait des fausses méthodes et se refuse à la rhétorique - sauf celle que Shapin précisément décrit comme la reconnaissance de procédures de civilité. La civilité savante n'est pas la politesse française : elle est un moyen du savoir qui permet de valider des recherches. L'espace a-rhétorique de la nouvelle science est ainsi étranger aux lieux communs et à ce qui soutient la topique. Pour Bacon l'ancien système est purement et simplement une « trappe ». Au lieu des *endoxa* qui

⁸⁹ Francis Bacon, *Advancement of Learning*, Chicago, The University of Chicago, 1952, II, 16.

⁹⁰ Sur ce point, voir Margery Purver, *The Royal Society : Concept and Creation*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1967.

nourrissent la topique scientifique (par exemple, dans *Le malade imaginaire*, le processus thérapeutique en trois temps appliqué par M. Purgon peut être lu comme un système topique)⁹¹ Bacon et la *Royal Society* placent la valeur sur ce qu'est un témoignage. Dans ce cadre la maxime apparemment cynique de Hobbes dans *Léviathan*, selon laquelle personne ne se dispute à propos des vérités géométriques parce que personne n'a rien à y gagner est juste tant qu'on n'étend pas ce type de débat sur le vrai aux nouvelles disciplines scientifiques. Tout est objet. Dans l'optique expérimentale, pour qu'un fait observé puisse entrer dans la croyance, il faut un observateur autre que celui qui le propose - c'est le fond de certaines propositions de l'*Essay concerning Human Understanding* sur le régime de la probabilité, sur la croyance et le fonctionnement du savoir.⁹² Si des règles de decorum animent ce système, selon Shapin, et qu'elles structurent la production de la croyance scientifique, leur source de distinction, pour parler comme Bourdieu, en est effectivement la tradition d'urbanité et de politesse - on fait crédit à celui qui parle comme vous, fond de cette affaire, et cela relève certes de la rhétorique des mœurs - mais leur agent efficace n'est pas l'art cortegianesque étendu au cercle scientifique. Il est la capacité des agents de ce cercle de sortir du decorum pour accepter ce qui enfreint précisément le système culturel de l'ancienne politesse : l'acceptation de l'expérience.

L'espace délibératif par quoi se constitue la communauté scientifique n'est plus celui de la République des Lettres. C'est à cette articulation qu'intervient Locke.

Locke et l'espace délibératif

De prime abord, on sait que Locke, comme Hobbes, réduit la rhétorique à ses effets pathétiques, que certains théoriciens germaniques nomment joliment *pathologia* (Valentin Thilo, 1647). La topique est éjectée. Mais à s'en tenir à ce point de vue rhéto-

⁹¹ Patrick Dandrey, *Molière et la maladie imaginaire*, Paris, Klincksieck, 1998, 2 vol, II, pp. 340-344.

⁹² John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Chicago, The University of Chicago, 1952.

centrique (celui de Thomas Conley)⁹³ on risque de manquer à comprendre comment le fondateur du républicanisme moderne, et par contre coup de la « rhetorical democracy » des Pères fondateurs américains, exécute un tel geste dans *l'Essay concerning Human Understanding* (1690).

Son entreprise de discrédit de la rhétorique se redouble d'une entreprise de discrédit de l'espace public de délibération tel qu'il existait alors. Locke, on le sait, rejette le syllogisme comme mécanisme fondamental de raisonnement (IV, xvii, 4), en utilisant l'argument sceptique des variations culturelles : un Asiatique ne sait pas ce qu'est un syllogisme, pourtant il peut raisonner juste. Et par rebond, si l'on croit que le syllogisme sert à dépister le faux syllogisme, le « rhetorical flourish », cela n'est valable que pour ceux qui savent ce qu'est une prémisse et ce qu'est une figure de rhétorique. Raisonner c'est au contraire « (to) see the probable connection ». L'objet de cette distinction est de ramener l'espace de délibération à un état qu'ailleurs Locke nomme « rustique », une sorte de perception immédiate du rapport entre les choses, lorsque l'individu délibérant se comporte comme le paysan dans son sillon, en contact avec son écologie, dans laquelle il veut imprimer son action. Mais comment est alors structuré cet espace commun ? Le passage clef (IV, xvii, 19) se trouve placé juste avant l'analyse du conflit entre raison et foi. Pourquoi ce placement ? Parce que l'objet de l'analyse antécédente (IV, xviii) est de tracer dans la sphère publique de délibération deux zones distinctes (que les cartésiens croyants comme Lamy ne sauraient admettre), l'espace du raisonnement politique et l'espace de la croyance religieuse. La division est impérative car elle permet de mettre en place le droit de regard de la délibération sur ce qui veut lui échapper car « if the boundaries be not set between faith and reason, no enthusiasm or extravagancy in religion can be contradicted » (IV, xviii, 12). Cette frontière garantit en somme de l'espace délibératif nouveau puisse fonctionner hors des contraintes extravagantes de la foi. Extravagantes, hors de son espace propre. A rebours comment fonctionne la délibération publique, quel est le régime non-syllogistique qui à la fois respecte les variations culturelles et formule des universaux sur l'assentiment et son régime connectif ?

⁹³ Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, 2e éd.

La question que formule Locke est simple : « Il faut réfléchir un instant sur les *quatre types d'argument* dont usent habituellement les hommes, lorsqu'ils raisonnent les uns avec les autres, pour s'assurer de leur assentiment - ou du moins pour réduire leurs opposants au silence » (IV, xvii, 19). Terrible jugement. On donne son assentiment par respect pour la preuve éthique, par respect envers sa propre incapacité de dire mieux, par respect devant une preuve *ad hominem*.⁹⁴ Dans le premier cas je peux en effet être modeste, dans le deuxième cas, je peux simplement de pas savoir mieux, dans le troisième, je peux effectivement m'être contredit. Cela peut me disposer à entendre - à donner mon assentiment - mais ce trucage ne me dispose pas à comprendre : car la honte de soi, l'ignorance de soi et l'incohérence en soi ne sont pas des moteurs délibératifs de liberté, et si je parle, c'est pour affirmer que ma parole peut librement entraîner un acte, ne serait-ce que mettre mon bulletin de vote dans une urne (IV, xvii, 20-22).

Le test de ce système de délibération publique c'est la *Letter concerning Toleration* (1685).⁹⁵ En effet, afin de séparer l'Église de la société civile et de fonder en celle-ci une morale publique qui vise au bien commun, il s'agit, pour Locke, de commencer par éliminer les effets oratoires et les « *specious shows of deceitful words* » (*Letter*, 425) par quoi s'activent les arguments producteurs d'assentiment, et destructeurs de la délibération. Dans le *Second Treatise of Government* (1681, p. 1690),⁹⁶ la fondation du régime de « *commonwealth* » sur le pouvoir législatif, fonde en même temps la communauté délibérative sur une nouvelle base dont sont proscrites les stratégies de la topique et leurs déceptions. La *civitas* lockienne, comme la *society* de savants de Bacon-Spratt, est arhétorique dans le sens d'une stratégie de lieux communs. La position est éminemment anti-aristotélicienne. Elle est par une voie détournée, éminemment religieuse : sa plus parfaite expression sera la déclaration américaine de 1776 qui formulera l'enceinte d'une parole dont les délibérations ne seront, comme la prédication au Verbe, que

⁹⁴ C-à-d. un argument par lequel mon adversaire, qui retourne contre moi mon propre raisonnement, est paradoxalement « mon orateur ».

⁹⁵ John Locke, *A Letter concerning Toleration*, in *Political Writings*, D. Wootton éd., Londres, Penguin, 1993.

⁹⁶ John Locke, *Second Treatise of Government*, même éd.

l'exploitation - ce qui rend quasiment incompréhensibles aux Européens (à l'exception de *L'Osservatore Romano*) l'importance vitale de la litigation, et de la rhétorique judiciaire, comme interprétation de la vie civique aux États-Unis. J'en parlerai l'an prochain.

Autrement dit, pour souder Bacon et Locke, l'espace public délibératif fonctionne ainsi comme l'analogie de l'espace des relations scientifiques : hors topique.

On retrouve alors deux préoccupations centrales de la métaphysique lockienne : la question de l'identité personnelle (*Essay*, I, iii, 4 ; II, xxvii, 9 - voir l'étude de Balibar),⁹⁷ et celle du statut des mots. Le principe d'invariance de la « consciousness » (II, xxvii, 10) qui unifie la « person » ne permet pas de donner crédit aux manipulations de la topique. L'espace intérieur, intégral, proposé par Locke - le « self » -, rend compte d'un constant retour « expérimental ». Et cet espace s'ouvre sur l'espace extérieur des signes, « la cité, la vie, les autres », un processus par lequel le sujet anticipe le verbal (qui n'est que signe de signe), les relations mises alors en œuvre dans la communication sociale, ce que Locke nomme dans le *Second Treatise*, la « civil society » (*Second Treatise*, VII) précisément, étant la résultante de la « person ». Comme l'écrit Balibar, « c'est sur cette nouvelle limite [...] de l'intérieur mental et de l'extérieur social et verbal que le sujet lockien (ou la « personne ») découvre la possibilité d'observer en lui-même les conditions de la vérité première de ses connaissances [...] et celle de travailler à leur progrès. »

Pour nous cela veut dire que la topique est simplement fautive, une illusion, et que la rhétorique comme moyen de construction de l'espace public est illusoire. Cela veut aussi dire que Locke a étendu le modèle de la communauté expérimentale à la communication sociale en général. La « civil society » se construit arhétoriquement, dans un espace public formé de personnes et non pas de *personae oratoires*.

Ma question, en concluant sera donc celle-ci : est-il possible de penser une histoire ou une topologie des espaces de délibération qui tiennent compte des tensions que j'ai brièvement esquissées ici, de l'espace rhétorique/comme le lieu de formation du sujet, et qui

⁹⁷ Etienne Balibar éd., John Locke, *Identité et différence*, Le Seuil, Essais, 367, 1998.

replaces la citoyenneté dans une écologie générale de persuasion ?

Envoi

Mon propos, l'an prochain sera d'examiner, autour de la notion de civilité, la constitution de rhétoriques globalisantes, qui se veulent hors de la *doxa* - donc, normativement, hors persuasion et hors délibération - tout en instruisant de puissantes machines délibératives, de proposer en particulier des réflexions sur un modèle réfractaire à la notion de sphère publique tout en y étant puissamment réfracté - la parole papale - et, à partir d'elle, d'examiner les rhétoriques (de la citoyenneté) qui se jouent la scène du *pontifex*.

BIBLIOGRAPHIE

Nota bene : Lorsqu'en note il est fait mention de Act xxx of xxx il s'agit là d'une loi votée par le parlement sud-africain (numéro d'ordre suivi de l'année). La plupart sont accessibles en ligne sur le site du gouvernement sud-africain www.polity.org.za.

A la note 43, par contre, où il est fait mention de lois votées par le parlement britannique, la référence incorpore le nom abrégé du monarque régnant entre le numéro d'ordre et l'année.

[Aristote] George A. Kennedy, *Aristotle. A Theory of Civic Discourse. On Rhetoric*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991.

Francis Bacon, *Advancement of Learning*, Chicago, The University of Chicago, 1952.

-, *Novum Organum*, Chicago, The University of Chicago, 1952.

Étienne Balibar éd., *John Locke, Identité et différence*, Le Seuil, Essais, 367, 1998.

Benjamin Barber, *Strong Democracy : Participatory Politics for a New Âge*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Joseph M. Bessette, *The Mild Voice of Reason. Deliberative Democracy and American Government*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Giulio Camillo Delminio, *L'Idée du Théâtre*, Paris, Allia, 2001.

Sergio Ciancaglini et Martin Granowsky, *Nada mas que la verdad. El juicio a las juntas*, Buenos Aires, Planeta, 1995.

Barbara Cassin, « Du faux ou du mensonge à la fiction », in Barbara Cassin éd., *Le plaisir de parler*, Paris, Minuit, Arguments, 1986, pp. 3-29.

-, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

-, « Politics of Memory - On the treatments of hate », in Philippe-Joseph Salazar éd., *Truth in Politics*.

Rhetorical Approaches, Johannesburg, Protea Books (sous presse).

Michael F. Carter, « The Ritual Functions of Epideictic Rhetoric : The Case of Socrates' Funeral Oration », *Rhetorica* IX/3, été 1991, pp. 209-232.

Roger Chartier, *L'Ordre des livres*, Aix en Provence, Alinea, De la pensée, 1992.

Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.

Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press (2e éd.), 1994.

François Cornilliat et Richard Lockwood eds., *Ethos et Pathos*, Paris, H. Champion, 2000.

Patrick Dandrey, *Molière et la maladie imaginaire*, Paris, Klincksieck, 1998, 2 vol.

Jacques Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Le Seuil, 2000.

V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Londres, Macmillan (10 éd.), 1959.

John Dugard, *Human Rights and the South African Legal Order*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Thomas B. Farrell, *Norms of Rhetorical Culture*, New Haven, Yale University Press, 1993.

James S. Fishkin, *Democracy and Deliberation : New Directions for Democratic Reforms*, New York, Oxford University Press, 1992.

Eugene Garver, *Aristotle's Rhetoric*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Amy Gutman and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere : An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Th. Berger with Fr. Lawson, Cambridge, Mass., 1989.

Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres... avec les Mémoires de littérature, Paris, Imprimerie Nationale, 1736-1843, 51 vol.

Histoire de l'Académie royale des Sciences... avec les Mémoires de mathématique et de physique, Paris, Imprimerie Nationale, 1738-1773, 85 vol.

Ignace de Loyola, *Exercices spirituels (texte définitif, 1548)*, J.-Cl. Guy éd., Le Seuil, Points/Sagesse, 29, 1982.

S Robert L. Ivie, « Democratic Deliberation in a Rhetorical Republic », *The Quarterly Journal of Speech*, 84/4, 1998, pp. 491-530.

Antjie Krog, *Country of my skull*, Londres, Jonathan Cape, 1998.

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.

-, *A Letter concerning Toleration*, in *Political Writings*, D. Wootton éd., Londres, Penguin, 1993.

-, *Second Treatise of Government*, in *Political Writings*, D. Wootton éd., Londres, Penguin, 1993.

-, Étienne Balibar éd., *Identité et différence*, Le Seuil, Essais, 367, 1998.

Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes : Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, Mouton, 1981.

Nelson Mandela, *Nelson Mandela Speaks*, New York, Pathfinder Press, 1994.

Franco Mormando, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

John M. Murphy, « Inventing Authority : Bill Clinton, Martin Luther King J.-R., and the Orchestration of Rhetorical Traditions », *The Quarterly Journal of Speech*, 83/1, 1997, pp. 71-89.

Nunca Mas. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, Buenos Aires, Eudeba, Universidad de Buenos Aires, 4e éd., 1998 (1re éd. 1984).

Chaïm Perelman, *L'Empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1997 (1re éd.1977).

Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1998 (1re éd., 1970).

Margery Purver, *The Royal Society : Concept and Creation*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1967.

Philippe-Joseph Salazar, *L'intrigue raciale. Essai de critique anthropologique*, Paris, Méridiens Klincksieck, Sociologies au quotidien, 1989.

-, « De Parys à Paris : La littérature afrikaans et ses modèles français 1980-1985 », in *La France et l'Afrique du Sud, mythes et enjeux contemporains*, Daniel C. Bach éd., Paris/Nairobi, Karthala/CREDU, 1990, pp. 397-407.

-, « « Je le déclare nettement. » La Bruyère Orateur », *L'Infini*, 35, 1991, pp. 105-116.

-, (sous sa direction) *Rue Descartes, 17, Institution de la parole en Afrique du Sud*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 et l'essai : « Le lien rhétorique : Desmond Tutu, éloquence et nation », pp. 53-74.

-, *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Paris, Hermann, Savoirs : Cultures, 1998.

-, *La Divine Sceptique. Ethique et Rhétorique au XVIIe siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, Etudes Littéraires Françaises, 68, 2000.

-, « Nelson Mandela, ou l'éthique oratoire », in *Ethos et Pathos*, Fr. Cornilliat et Richard Lockwood éd., op. cit., pp. 201-209.

-, « Press Freedom and Citizen Agency in South Africa : A Rhetorical Approach », *Javnost. The Public*, 7 avril, 2000, pp. 55-68.

-, éd., *Truth in Politics. Rhetorical Approaches*, Johannesburg, Protea (sous presse).

-, *An African Athens. The Rhetorical Shaping of Post-Apartheid South Africa*, Mahwah, NJ/London, Lawrence Erlbaum Associates, Series : Rhetoric, Knowledge and Society, 2001.

-, « *Perpetrator (i.e. narrations de violence dans la Commission Vérité et Réconciliation)* », *Incontri*, septembre 2001 (sous presse).

Steven Shapin, *A Social History of Truth*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Shawn Smith, « Pity and the Polis », in *Rhetoric, The Polis and The Global Village*, C. J. Swearingen éd., Mahwah, NJ/Londres, Lawrence Erlbaum Associates, 1999, pp. 65-74.

Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, édition du Collège Dominicain d'Ottawa, Montréal, Université de Montréal, 1941.

Alonso Tordesillas, « L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique », Barbara Cassin éd., *Le plaisir de parler*, Paris, Minuit, Arguments, 1986, pp. 31-61.

Jeffrey K. Tulis, *The Rhetorical Presidency*, Princeton, Princeton University Press, 1987.