

Vers une utopie rhétorique? Ouvrir la voie d'un nouveau monde commun pour refonder la Concorde

Emmanuelle Danblon

Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres
edanblon@ulb.ac.be

Ingrid Mayeur

Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres
imayeur@ulb.ac.be

Abstract Our contribution aims at exploring the rhetorical status of charters and declarations of Modernity inspired by the concept of Human Rights. Those texts are necessary to establish or restore social concord facing to an unsatisfactory (recent) past or present, around common values which were matter of consensus. However, unlike the epideictic genre, they own an argumentative part by motivating the need of (re)fund Concord. That part evokes what we might call a “dystopia”, the negative situation that should be distanced. “Figurating” the social reality to be built, from such unpleasant situation, charters and declarations paves the way, like a guide, to a future likely, possible, and consistent (involved therefore in the rhetorical activities as Aristotle, and Perelman after him, defines it). In this way, we should consider them as linked to an utopian project. Showing the consistence of utopian dynamic through a parallelism with the original work of Thomas Morus, we wish to question here the possible existence of a rhetorical genre of utopia, its features and the uses of its rhetorical *technè*.

Keywords: charters, concord, utopia

Received September 2015; accepted April 2016.

0. Introduction

- Peut-on parler d'utopie rhétorique? Est-il possible de refonder la concorde d'une société non par l'exaltation des valeurs communes, mais par la projection de leurs concrétisation dans un avenir souhaitable ? Le discours suffit-il à engager la communauté sur la voie d'un nouveau monde commun?
- Nous voudrions ici montrer en quoi un possible genre *utopique*, expression rhétorique de l'utopie, pourrait constituer une forme-relais, permettant de répondre à la crise que traverse actuellement l'épidictique dans les démocraties modernes.

1. Crise de l'épidictique

1.1. Avant toute chose, il nous semble utile de préciser deux constats. Le premier, celui de la crise du genre épideictique dans nos sociétés. Le second, celui d'une perte de confiance généralisée de l'homme en sa capacité d'action, entraînant une vision pessimiste de l'avenir.

1.2. Dans leur article «Du *sentir en commun* à la concorde», Victor Ferry et Roberta Zagarella (2015) mettent en lumière la probable faillite du genre épideictique au sein des sociétés occidentales de l'après-guerre. Revenant sur le *sentir en commun* comme manifestation de la *sunaisthesis* aristotélicienne, ils explorent les mécanismes de l'empathie à travers la faculté humaine du *co-sentir*, dans laquelle l'activité langagière est activement impliquée. Les auteurs pointent le caractère ambivalent de l'empathie: nous l'éprouverions pour certains de nos semblables, au détriment d'autres qui seraient alors laissés pour compte.

1.3. Dans une communauté donnée, les discours d'éloge ou de blâme unissent les membres dans l'identification ou le rejet de figures exemplaires, toutefois, il est possible que cette activité ne soit adaptée qu'aux communautés antiques de taille réduite. En effet, dans nos démocraties pluralistes, l'ajustement du *cercle empathique* créé par le discours aux contours de la communauté effective est extrêmement difficile à réaliser. Le blâme ou l'éloge comportent l'un comme l'autre – bien qu'à des degrés divers – le risque d'une restriction de ce *cercle empathique*, soit par la restauration de la concorde dans le rejet unanime d'un bouc-émissaire, soit par l'affirmation d'une supériorité sur l'autre que conférerait le sentiment de fierté généré par l'éloge. Ferry et Zagarella finissent donc par douter de la pertinence de l'éloge et du blâme comme moyen de fonder la concorde sociale dans nos systèmes politiques actuels, ce qui ne remet toutefois pas en cause son utilité réelle.

1.4. Plus inquiétant, ce serait notre capacité même à *sentir en commun* – voire de *sentir* tout court qui serait en train de se perdre. Une difficulté, voire un refus de sentir qui pourrait culminer dans une anesthésie¹. Cette capacité à inhiber l'émotion conduit peut-être une part de nos contemporains à renoncer à ce qui se trouve en principe à la base de l'éthique chez les Grecs: le respect des sens et des sensations comme base du rapport au monde et à l'autre, que l'on trouve dans la notion de *sunaisthesis*. C'est le point de vue défendu par Daniel Heller-Roazen, qu'il faut, je pense, considérer avec attention: celui d'un homme anesthésié, coupé de son «toucher intérieur» en rupture totale avec cette conception antique de l'éthique ancrée dans la «sensibilité humaine»:

Sans autre toucher intérieur que celui qui nous fait percevoir que nous ne percevons pas, nous arrivons encore plus tard avec des sens encore plus émoussés. Notre monde est désormais l'image inversée de celui de l'Antiquité: [...] les individus qui, dans la vie, ne ressentent pas la douleur ou «la joie qui convient» se font plus nombreux chaque jour. [...]. La vérité est qu'une

¹ Nous ne résistons pas à évoquer l'importante production actuelle sur la figure du zombie dont notre époque est si friande. Il nous semble que cette figure terrifiante de l'homme anesthésié a quelque chose à nous apprendre sur notre époque.

transformation de l'être vivant-parlant constitue pour la pensée un défi presque incontournable. De même que l'éthique de l'Antiquité partait naturellement de formes de sensibilité humaine qui lui paraissaient évidentes, de même la nôtre doit aujourd'hui commencer par enquêter sur l'absence chez les êtres pensants de toute «perception générale»: comment cette disparition est-elle survenue? Où peut-elle encore nous mener? Tout éthique digne de ce nom doit affronter la promesse et la menace donc est porteuse la sensation qu'aujourd'hui peut-être – ou peut-être pas encore – nous ne sentons plus rien du tout (HELLER-ROAZEN 2010: 320-321).

1.5. Certes, les émotions issues des sensations ne sont pas dissociables au départ. On ne peut donc trier la douleur de la joie, le plaisir de la crainte, la terreur de la pitié. La décision éthique d'éviter l'une de ces émotions pourrait aboutir ainsi à la situation décrite par Heller-Roazen, une situation dont il dit plus loin qu'Aristote l'aurait trouvée «bien inhumaine». Si nous devons assumer l'ensemble des conséquences éthiques de cette position, il nous faudrait en même temps abandonner tout projet de refondation d'un monde commun.

1.6. En outre, si nos outils de maintien de la concorde posent problème au regard de l'efficacité rhétorique souhaitée, il en va de même de notre confiance en l'homme et de notre perception de l'avenir. Dans leur ouvrage *Les passions tristes: Souffrance psychique et crise sociale*, Miguel Benasayag et Gérard Schmit (2003)² montrent en quoi nos représentations ont évolué d'un *futur-promesse* à un *futur-menace*, au cours d'un 20^e siècle marqué par des événements historiques traumatisants, ainsi qu'une prise de conscience du risque écologique causé par nos modes de consommation. Cette menace, omniprésente, guide chacune de nos actions, et provoque le développement généralisé de l'utilitarisme, perçu comme un *apprentissage sous la menace*: on apprend non plus pour réaliser quelque chose, mais pour répondre aux normes de productivités imposées. L'individu perd donc petit à petit la notion du sens de ses actions et de ses productions. Une autre conséquence est la crise généralisée de l'autorité. Les critères de réussite prônés par nos aînés (ex.: investissement scolaire, supériorité de l'intellectuel sur le matériel...) se révèlent inadaptés aux nouvelles réalités, ce qui ne permet plus de leur accorder foi.

1.7. Il en résulte un sentiment d'urgence, qui apparaît selon les auteurs comme un *refoulement social de la menace*: une époque de *passions tristes*, mortifères, auxquels se voient confrontés les thérapeutes et travailleurs sociaux. Dans un tel environnement, le citoyen est enclin à développer des capacités de survie, plutôt qu'un idéal de vie; des envies, plutôt que des désirs. On ne s'étonne plus dès lors, dans ce contexte, de l'attrait morbide pour le danger et de la banalisation des *pulsions de mort*.

1.8. De son côté, le sociologue Gérald Bronner, dans son dernier ouvrage *La planète des hommes*, interroge les comportements de l'homme (post-)moderne, animé par la *crainte* et la *haine* (BRONNER 2014: 31) de ses propres actions. Inévitablement, ce mouvement débouche sur une tendance à l'auto-détestation, voire même, dans certains cas extrêmes, au souhait d'annihilation de la race humaine (qui se répand dans certains milieux liés au courant de la *Deep Ecology*).

² Nous remercions Roberta Martina Zagarella d'avoir bien voulu nous communiquer cette référence.

1.9. Bronner propose par ailleurs des explications possibles à cette désaffection de l'homme envers sa propre espèce, parmi lesquelles le poids que fait peser sur chaque innovation potentielle le respect à la lettre du *principe responsabilité*. Conçu par le philosophe allemand Hans Jonas, ce principe place, comme condition préalable de tout acte, la sauvegarde de l'espèce humaine. Il consiste donc à rejeter *a priori* toute action ou technologie qui comporterait le risque – même tout à fait hypothétique – d'une apocalypse provoquant sa disparition (BRONNER 2014: 57). Nous serions ainsi guidés par une «heuristique de la peur» (BRONNER 2014: 58), régie par l'impératif *in dubio pro malo* (en cas de doute, envisager le pire).

1.10. On comprend comment la pratique constante de cette *imagination du pire* aboutit à une *politique de la tétanie* (BRONNER 2014: 80), une incapacité à entreprendre une action prudente (dans le sens antique du terme). Toutefois, comme le souligne Bronner, les conséquences de notre inaction, si elles sont moins visibles, ne sont pas forcément moins désastreuses pour la survie de l'humanité que les conséquences de nos actions (*Ibidem* 105 *et seqq*). Il invite dès lors à repenser le risque dans ce qu'il comporte de positif, de le *réenchanter* afin de rompre avec l'heuristique de la peur et renouer ainsi avec la confiance en notre capacité d'action.

1.11. Les constats d'Heller-Roazen et de Bronner, qui viennent compléter les observations de Ferry et Zagarella, permettent de mieux cerner encore les raisons de la faillite contemporaine de l'épidictique. Avant toute chose, comment fonder la concorde sur le *sentir en commun* si cette faculté humaine est en voie de disparition? Ensuite, comment insuffler un sentiment de fierté dans l'éloge de valeurs incarnées, si plus rien de bon ne peut sortir de l'action humaine? Comment ressouder une communauté par le blâme unanime de mauvaises actions, si ce blâme s'étend à l'ensemble même de la communauté? Comment, enfin, avoir confiance en sa capacité d'action, si chaque geste posé est potentiellement dangereux pour autrui, voire pour l'espèce humaine dans son entièreté? On voit clairement ici tout ce qui constitue un frein à l'efficacité de l'épidictique traditionnelle.

1.12. La réponse la plus adaptée pour contourner ces obstacles consisterait en une action rhétorique orientée vers le futur; une «heuristique de la confiance» qui renouerait avec l'espérance d'un avenir meilleur. Voyons à présent dans quels types de discours cette fonction *utopique* serait susceptible de s'exercer.

2. Retrouver l'heuristique de la confiance: l'utopie rhétorique

2.1. C'est à partir d'un questionnement sur le statut rhétorique des chartes et déclarations nourries de l'esprit des droits de l'homme (DANBLON 2010; DE JONGE 2010), que s'est progressivement esquissée l'hypothèse d'un genre rhétorique utopique à part entière, adapté aux sociétés modernes, laïques et pluralistes. Écartant une interprétation purement épidictique de la DUDH, nous avons préféré lui assigner une fonction utopique: celle de «faire signe» vers un monde possible, souhaitable et vraisemblable (DANBLON 2013: 124-125) – que manifeste d'ailleurs le souhait, contenu dans le préambule, d'en faire pour tous les peuples un «idéal commun à atteindre»³.

³ Pour un détail de la genèse du chantier, voir Danblon & Mayeur 2015c.

2.2. Ces caractéristiques permettent à notre avis d'inscrire l'utopie dans le champ de la rhétorique. C'est en effet par la pratique rhétorique que l'homme modèle la réalité sociale de son environnement: il crée ainsi des institutions, lieux présidant aux différentes fonctions régulant la société (juger, témoigner, restaurer la concorde, décider...), au sein desquelles s'exercent les prises de parole publiques (DANBLON 2013). Ces prises de parole ont pour but de persuader un auditoire en vue de prendre des décisions utiles au bon fonctionnement de la Cité; en somme, de mettre en œuvre ou de préparer des actions propres à la mener vers un futur souhaitable. Dans ce contexte toujours, les activités rhétoriques, même si elles contiennent parfois une part de fiction (ex.: pratique de *l'enargeia* comme moyen de persuasion), ne font sens que si elles s'inscrivent dans le domaine du possible et du vraisemblable, comme le rappellent d'ailleurs Perelman et Olbrechts-Tyteca à l'entame du *Traité de l'argumentation* (2008: 1)⁴. Néanmoins, ces constats ne nous expliquent pas (encore) comment fonctionne(ra)it concrètement une utopie rhétorique.

2.3. Ce qui frappe de prime abord celui qui s'intéresse à l'utopie, c'est bien sûr la polysémie du terme, et la multiplicité des champs disciplinaires qui s'y intéressent. Pour mieux définir notre utopie rhétorique, un détour par d'autres disciplines s'impose donc.

2.4. Dans un ouvrage intitulé *L'Utopie et les utopies*, le philosophe Raymond Ruyer (1950) postule d'entrée de jeu – avant donc d'en détailler les manifestations littéraires et politiques - l'existence d'un *mode utopique*, «jeu sérieux» (4), «exercice mental sur les possibles latéraux» (9); ou encore «exercice libre d'une intelligence s'amusant à la construction d'un monde qu'elle sait provisoirement irréel» (146). À l'origine, l'utopie est ainsi pour l'auteur – et il va sans dire que nous ratifions son point de vue – l'usage d'une faculté humaine naturelle. L'existence de cette faculté est d'ailleurs confirmée par les neurosciences: le cerveau humain est à même d'élaborer des solutions concrètes dans des mondes imaginaires, comme le montrent les travaux d'Alain Berthoz (2013), ou de créer un plaisir psychique compensatoire, porteur de bénéfices pour l'individu dans le monde réel (Jouvent 2009). Si l'on suit le modèle de rationalité stratifiée proposé dans *L'homme rhétorique* (Danblon 2013), on suggérera que cette faculté d'imaginer d'autres possibles se technicise et se décline sous différentes formes: littéraire bien entendu, mais également politique, sociale, juridique, architecturale.

2.5. Dans le champ philosophique toujours, Miguel Abensour a relevé dans ses *Utopiques* (2013ab) le caractère très pratique, dynamique de l'utopie. Considérant l'homme comme un «animal utopique», il va jusqu'à parler de «conversion utopique» (2013b:16): soit une conversion de l'esprit humain pas aux motifs et contenus de l'utopie, mais à son essence même: une disposition de l'homme à imaginer, continuellement, le «tout autre social» (ABENSOUR 2013b: 16) dans la recherche du «bien-vivre» (*Ibidem* 18). Pour notre plus grand intérêt, Abensour fait un lien explicite entre démarche utopique et pratique rhétorique. Au sein du texte de *L'Utopie*, il livre une interprétation de l'opposition entre Raphaël Hythlodée qui, revenu de ses voyages, refuse de devenir le conseiller des Princes par respect pour la pureté de la philosophie, et le personnage-auteur Thomas More. Ce dernier lui

⁴ Dans la lignée d'une conception aristotélicienne de la rhétorique et de la poétique.

suggère qu'une autre forme de philosophie, plus pratique et dirigée vers l'action concrète sur le monde, doit se monter capable de jouer avec l'opinion, pour mieux la réorienter, en empruntant une *voie oblique (ductus obliquus)*: l'utopie ne s'attaque donc pas frontalement aux «maux du monde»⁵.

2.6. Abensour lit dans cet extrait, à juste titre, une réhabilitation de la rhétorique contre la philosophie scholastique. La puissance subversive de l'utopie se limite - mais ce n'est pas rien- à suggérer des alternatives et, par l'habileté de l'orateur, à faire passer un message, à persuader un auditoire, sans pour autant le mettre en danger dans un contexte d'Ancien Régime:

[...] lorsque le voyageur-philosophe Raphaël refuse de devenir le conseiller du prince, au nom de la pureté de la philosophie, Thomas More lui réplique qu'il existe deux sortes de philosophie. L'une, dogmatique, héritée de la tradition scolastique, «s'imagine tenir des solutions applicables en tous lieux». L'autre, orientée vers une saisie pratique du monde, «instruite de la vie, qui connaît son théâtre, qui s'adapte à lui et qui, dans la pièce qui se joue, sait exactement son rôle et s'y tient décentement». La différence entre les deux philosophies n'est pas seulement d'ordre cognitif et métaphysique, mais elle est politique. Autant l'une méprise la doxa et veut extirper radicalement les opinions erronées, autant l'autre est prête à jouer avec l'opinion, à la surprendre, à la détacher subrepticement de ces certitudes et à l'orienter «en douceur» autrement. Or, *cette philosophie, instruite de la vie, qui a à voir avec la réhabilitation de la rhétorique, l'art de persuader [nous soulignons]*, ne s'attaque pas, contrairement à la philosophie scolastique, frontalement aux maux du monde, mais procède de biais, avec adresse, de façon oblique, pour se faire entendre des puissants, de ceux qui sont au lieu du pouvoir. [...] Si l'on réintroduit *L'Utopie* dans cette tradition philosophico-rhétorique qui travaille la question de la persuasion, on perçoit combien *L'Utopie, en tant qu'invention rhétorique est, dans sa forme même, dans sa texture, dans son écriture et dans le mode de lecture qu'elle suscite, de part en part politique [nous soulignons]* (ABENSOUR 2013b: 259-260).

2.7. C'est très bien vu, car il est évident que toute utopie comporte une visée persuasive. Ce n'est d'ailleurs pas sans amusement que nous avons repéré une entrée «utopique» dans l'index du *Traité de l'argumentation* de Perelman et Olbrechts-Tyteca. De façon très lapidaire, les auteurs, faisant référence à Ruyer (avec qui Perelman avait d'ailleurs échangé quelques lettres⁶) indiquent que l'utopie revêt une valeur argumentative, par la description d'une hypothèse désirable ou choquante (PERELMAN, OLBRECHTS-TYTECA 2008: 197). Ceci apporte encore un peu d'eau à notre moulin quant à la pertinence d'intégrer l'étude de l'*utopique* en rhétorique et argumentation.

2.8. Dans le domaine du droit, Hervé Guettard a noté, à la suite de Mireille Delmas-Marty, que l'instauration d'un droit mondial constitue une réelle utopie moderne. Cette utopie, relève-t-il, s'incarne notamment dans les chartes et déclarations; elle se place dans la lignée des «utopies concrètes» d'Ernst Bloch. Celles-ci sont conçues

⁵ Elle est en cela pleinement comparable à l'exercice de la *mêtis* grecque (Danblon 2013: 60, 83).

⁶ Conservées dans le Fonds Chaïm Perelman, Archives de l'Université libre de Bruxelles, BE.ULB-ARCH/89PP 25.

comme «l'anticipation réaliste de ce qui est bien; et qui apparaît alors clairement comme tel» (BLOCH d'après GUETTARD 2003: 118). Non pas une «utopie de rupture» donc, mais l'«anticipation réaliste d'un processus déjà engagé» (*Ibidem*).

2.9. Et c'est en effet ce qui singularise notre utopie rhétorique: la poursuite de principes qui, par anticipation, semblent mener rationnellement au Bonheur de la Cité tel que voulu par Aristote. Ruyer, considérant l'utopie comme un exercice mental, la déclarait neutre de tout jugement de valeur (1950: 233). Qu'il s'agisse de la représentation d'un monde idéal ou cauchemardesque, utopie et anti-utopie participent pour lui du même mouvement créateur. Tenant compte de la technique rhétorique, il ne peut en être de même: on irait jusqu'à affirmer que, si une finalité de l'*utopique* est le souhaitable, il n'est d'utopies rhétoriques que «positives» – et qu'elles prennent forme, de manière concrète, dans des projets de législation⁷ dont les chartes et déclarations sont un bon exemple⁸.

2.10. Dans le domaine littéraire enfin, l'œuvre fondatrice de Thomas More offre également quelques clés de compréhension de l'utopie rhétorique⁹. À la lecture de l'importante édition du texte réalisée par André Prévost (1978), il apparaît notamment que la démarche utopique est intimement nourrie de la pratique rhétorique: More, éduqué dans la tradition humaniste, a développé et exercé une pensée critique. Il est par conséquent familier des mécanismes de décentrement et de changement de point de vue. Cet exercice se manifeste ainsi dans son œuvre, où il dépeint comme on le sait une société régie par un gouvernement idéal, dans l'île d'*Utopie*. Cette société se place toutefois comme l'antithèse d'une réalité existante. Divisée en deux livres, *L'Utopie* s'ouvre ainsi sur le tableau impitoyable de l'Angleterre d'Henri VIII, véritable «dystopie» (PREVOST 1978: 34), société du malheur, régie par des principes néfastes; société où règnent la corruption, l'iniquité et la violence. Les exégètes (PREVOST 1978, GOYARD-FABRE 1987) signalent que l'insertion de cette partie s'est faite dans un second temps, More ayant tout d'abord porté ses efforts sur la seule description de l'île d'Utopie. La composition en dyptique qui en résulte donne à l'œuvre sa force, et crée une dynamique entre les deux pans. La dialectique dystopie-utopie que génère la construction de l'œuvre a pourtant vocation à être dépassée. Le lecteur est convié à «briser le miroir» (PREVOST 1978: 152), à se détacher de la trame narrative de More pour s'engager dans un processus *maïeutique*, qui doit l'amener à concrétiser cette valeur utopienne centrale qu'est l'*humanitas*, soit la conscience d'une communauté humaine de nature et de destin (*Ibidem*: 100).

2.11. Si l'on en revient maintenant aux chartes et déclarations pré-citées, on remarque effectivement la présence d'un dyptique dystopie-utopie propre à ouvrir la voie vers un futur souhaitable ou, pour reprendre la terminologie d'Abensour, à favoriser chez l'auditoire la «conversion utopique». Les déclarations s'ouvrent sur un

⁷ Ceci peut être mis en relation avec les « utopies constructives » de Ruyer (1950: 7), qui prennent la forme de «projets de législation» ou de «constitution».

⁸ L'article de Guettard y accorde d'ailleurs une attention toute particulière.

⁹ Nous les avons étudiées plus en détail dans un précédent article (DANBLON & MAYEUR 2015).

préambule¹⁰ qui évoque – de manière plus ou moins explicite - le passé récent avec lequel il est nécessaire de rompre (DANBLON 2010, DE JONGE 2010, DANBLON & MAYEUR 2015). *L'utopique* est donc indissociable d'un travail de mémoire, incarné par ce que nous avons appelé une «dystopie»¹¹. Le terme doit ici être considéré dans un sens politique¹² et non pas littéraire; soit une situation inverse de celle régnant dans l'*Utopie* de More, soit une société du malheur ne faisant aucun cas des valeurs de dignité et d'égalité qu'elle promet. Ce travail de mémoire, qui justifie (DE JONGE 2008b) la nécessité d'ouvrir la voie vers un nouveau monde commun, sert ainsi de tremplin à la figuration du monde idéal, présenté comme horizon à atteindre pour la communauté concernée. Dans les chartes et déclarations que nous envisageons, cette «dystopie» est incarnée par le rappel du passé récent dont il faut se démarquer: les iniquités de l'Ancien Régime pour la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, et la barbarie du régime nazi pour la DUDH. Nous avons étudié précédemment (DANBLON & MAYEUR 2015a) de quelle manière des figures comme l'*enargeia* ou l'*allusion* étaient convoquées pour leur expression: nous arrivions au constat qu'elles jouaient un rôle *moteur* pour l'action, en exerçant une fonction dans le processus de persuasion. Elles permettent en effet de rendre présents à l'esprit de l'auditeur les événements dans lesquels la déclaration puise sa source, dans toute leur charge émotive (soit l'indignation face à ces événements).

2.12. La figuration de cette situation néfaste se réduit cependant, dans notre corpus, à sa plus simple expression:

Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que *l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements [nous soulignons]*, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.
En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen¹³.

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.

¹⁰ Les préambules des chartes et déclarations ont été analysés par Emmanuel De Jonge dans plusieurs articles (2008ab, 2010).

¹¹ À la suite de Prévost, qui qualifiait ainsi le Livre I (1978: 69).

¹² Voir ainsi l'usage qu'en fait Prévost (1978: 34, 80, 140, 146, 148 et svt notamment); voir également notre remarque à ce sujet dans Danblon & Mayeur 2015b.

¹³ CONSEIL CONSTITUTIONNEL DE FRANCE, (1789), «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789», <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html>, consulté le 22 septembre 2014.

Considérant que *la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité [nous soulignons]* et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.

Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que *l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression [nous soulignons]*.

Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations.

Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande.

Considérant que les Etats Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement.

L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des Etats Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction¹⁴.

2.13. On est dès lors en droit de se demander pour quelle raison les rédacteurs de la charte ont préféré se passer des ressources rhétorique d'une *ekphrasis* à même de faire revivre véritablement sous les yeux de l'auditoire les faits à évoqués. Nous avançons dès lors l'hypothèse suivante: tant que la présence «vivante» des témoins des événements assurait le rôle de preuve extra technique, le rappel des événements pouvait se faire sous forme d'allusion lapidaire. On dissocie alors *l'enargeia*, comme figure de présence qui ramène les événements à l'esprit de l'auditeur, de son volet technique, *l'ekprasis*, qui consiste en leur description détaillée¹⁵. L'absence d'*ekphrasis* convenait sans doute mieux aux contemporains de ces faits, pour lesquels une description détaillée aurait sans doute été à la limite de la vulgarité. La figure rhétorique de *l'aphasia*¹⁶, qui confine au silence, se trouve ainsi mieux adaptée à un auditoire qui n'a pas besoin qu'on lui rappelle la nature des événements. De plus, la nature allusive de la formule participe à la création de la communion de l'auditoire. À l'inverse, une telle formulation ne permettra plus aux générations ultérieures d'y trouver le levier émotif nécessaire au passage à l'action. Dans ce cas,

¹⁴ ORGANISATION DES NATIONS UNIES, [1948], «Déclaration Universelle des Droits de l'Homme», <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>, consulté le 22 septembre 2014.

¹⁵ Question que nous avons plus amplement développée ailleurs (Danblon & Mayeur 2015a).

¹⁶ Cf. Longin 1991.

l'extrême économie de moyen dans la figuration devra au contraire être compensée par une *technè* qui utilisera tous les moyens possibles de l'amplification rhétorique, ce qui fait actuellement défaut à la DUDH. Toutefois, lorsque les témoins des événements relatés en viennent à disparaître, la *technè* rhétorique devrait alors prendre le relais pour conserver aux chartes leur efficacité.

2.14. Au terme de nos investigations, nous avons formulé une définition provisoire de l'*utopique*:

L'utopique pourrait ainsi se concevoir comme un discours visant à agir sur la réalité sociale future, en figurant l'opposition entre une «dystopie» et une utopie, alternative d'un monde possible, vraisemblable et souhaitable – qui est en cela l'expression d'un imaginaire social ancré dans la topique - pouvant constituer l'exemple d'un projet commun pour une société donnée, en vue de renforcer la Concorde par la conscience pratiquée de *l'humanitas*. Cette figuration fait appel à la *technè* rhétorique (usage des figures, des notions confuses...) de manière à créer le caractère dynamique propre au genre utopique (DANBLON & MAYEUR 2015b: 169).

2.15. L'utopie rhétorique se distingue ainsi par un caractère éminemment pratique: un paradigme porteur de principes à ajuster dans le présent, en vue d'agir sur la réalité sociale future, et concourant au renforcement de la concorde. L'*utopique*, dont on a tenté d'esquisser ici le portrait-robot, se révèle difficilement saisissable, tant on peine à en trouver une réalisation pleinement satisfaisante. Au stade actuel de nos recherches, la DUDH nous a semblé s'en rapprocher au mieux; on y retrouve des critères essentiels, bien que subsistent des réserves quant à son efficacité¹⁷.

3. Réhabiliter les émotions agentives

3.1. Le principal obstacle à l'efficacité des chartes réside sans doute dans la difficulté pour l'orateur, comme pour l'auditoire, d'assumer les émotions qu'elles véhiculent – ou sont censées véhiculer. Dans un deuxième temps, se pose également le problème de leur mise en œuvre par une *technè* rhétorique adéquate, qui semble faire défaut. Enfin, il faudra également faire face à la perte possible de notre faculté de *sentir en commun*, et explorer les moyens de la réactiver – sans doute la résolution des deux points précédents y contribuerait-elle significativement.

3.2. Quelles seraient donc les émotions que devrait susciter une charte pour être efficace et jouer adéquatement son rôle de guide? Si l'on considère la fonction du dyptique dystopie-utopie qui structure la charte, le principal moteur, exprimé dans la dystopie, doit être l'indignation que l'on espère susciter par l'évocation d'un passé que l'on veut abolir. Cette indignation devrait servir de tremplin vers des émotions de fierté dans nos capacités d'agir, de confiance en l'homme, ainsi dans un futur souhaitable autant que réalisable.

¹⁷ Voir également (De Jonge 2010:§ 39), qui signale le problème que pose pour la permanence des chartes un ancrage historique trop étroit.

3.3. Or, si l'indignation manifestée dans la *Déclaration* de 1789 semble répondre à cette fonction en deux temps (indignation, galvanisation), les choses semblent bien différentes dans le cas de la DUDH de 1948. En effet, ce qui ressort de son préambule est surtout un sentiment de peur, d'horreur, et même de honte face à ce qu'on n'ose¹⁸ guère figurer – résumé par une allusion lapidaire aux «actes barbares qui révoltent la conscience de l'humanité». Il en résulte une difficulté à utiliser l'indignation dans sa fonction rhétorique comme levier du passage à l'action. Sans cette «sainte» indignation, aucune fierté, aucune confiance ne saurait émerger. La hantise du «plus jamais ça» générerait plutôt la tétanie évoquée par Bronner: dans le doute, imaginons le pire. Or le pire n'est plus un fantasme, puisqu'il est arrivé. On est très loin de l'«utopie concrète» de Bloch évoqué par Guettard, ancrée dans son *Principe espérance*.

3.4. Chartes et déclarations, pour une fonction utopique bien conduite, devraient ainsi être animées par une heuristique de l'espérance ou de la confiance en l'avenir. Réenchanter le risque, comme le préconise Bronner, implique de quitter l'«heuristique de la peur» (BRONNER 2014: 58). L'homme devrait être motivé à agir prudemment, conscient que ce ne sont pas ses seules actions, mais également son inaction, qui sont sources de conséquences.

3.5. L'utopique se propose ainsi comme possible réponse à la crise de l'épidictique, dont les formes traditionnelles ne sont effectivement plus adaptées à nos sociétés modernes et pluralistes: elle constitue peut-être la seule voie rhétorique possible pour réenchanter un monde désabusé et pluraliste.

Bibliographie

ABENSOUR, Miguel (2013a), *Utopiques: Tome 1, Le procès des maîtres rêveurs*, Sens & Tonka, Paris.

ABENSOUR, Miguel (2013b), *Utopiques: Tome 2, L'homme est un animal utopique*, Sens & Tonka, Paris.

ARISTOTE ET DUFOUR, Médéric (éd.) (2003), *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol.

BENASAYAG, M., SCHMIT, G. (2003), *Les passions tristes: Souffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris.

BERTHOZ, Alain (2013), *La vicariance: Le cerveau créateur de mondes*, Odile Jacob, Paris.

¹⁸ Cette censure de la part des rédacteurs aurait-elle été cognitive ou éthique? La question mériterait un développement en soi.

BRONNER, Gérald (2014), *La planète des hommes: Réenchanter le risque*, PUF, Paris.

CONSEIL CONSTITUTIONNEL (2008) [1789], «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789», <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html>.

DANBLON, Emmanuelle (2010), «À quelles conditions une charte est-elle efficace?», in *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 4 (avril), <http://aad.revues.org/769>.

DANBLON, Emmanuelle (2013), *L'Homme rhétorique: culture, raison, action*, Cerf, Paris.

DANBLON E., MAYEUR, I. (2015a), «Façonner une mémoire commune: Figures de la présence et de la communion au fondement de la dynamique utopique», in *Lo Sguardo*, n. 17, pp. 315-325.

DANBLON, Emmanuelle (2015b), «L'utopique comme gouvernail des sociétés humaines. En quête sur une (possible) fonction rhétorique de la Modernité», in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, n. 8 (1), pp. 156-172.

DANBLON, Emmanuelle (2015c), «La Déclaration préliminaire des Droits de l'Homme numérique: Un cas pratique de l'utopie rhétorique?», in *Exercices de rhétorique*, n. 5 (2) (à paraître).

DE JONGE, Emmanuel (2008a), «Pertinence de l'utilisation du modèle de Toulmin dans l'analyse de corpus» in *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 1 (octobre), <http://aad.revues.org/251>.

DE JONGE, Emmanuel (2008b), *Le préambule des déclarations des droits de l'homme: entre narration et argumentation*, in *Argumentation et narration*, eds DANBLON, E., DE JONGE, E., KISSINA, E., LOIC N., Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp. 99-111.

DE JONGE, Emmanuel (2010), «La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'expression d'une vision du monde: une approche topique et génétique», in *Argumentation et Analyse du Discours*, n. 4 (avril). <http://aad.revues.org/956>.

FERRY, V., ZAGARELLA, R. (2015), «Sentir en commun. Une approche rhétorique de la sociabilité», in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, n. 9 (3), pp. 95-108.

GUETTARD, Hervé (2003), «Une utopie d'aujourd'hui: le rêve d'un droit mondial», in *Vingtième siècle* n. 79 (septembre), pp. 117-22.

HELLER-ROAZEN, Daniel (2011), *Une archéologie du toucher*, Seuil, Paris.

JOUVENT, Roland (2009), *Le cerveau magicien*, Odile Jacob, Paris

LETONTURIER, Eric (2013), *Les utopies*, CNRS, Paris.

LONGIN, Pierre, (1991), (ed) PIGEAUD, Jackie, *Du Sublime*, Rivages, Paris.

MORE, Thomas (1978), (ed) Thomas More's Utopia (*L'Utopie de Thomas More*, trad. di Prevost, André, Mame, Paris, 1518.

PERELMAN, C., OLBRECHTS-TYTECA L., MEYER, M. (eds) (2008), *Traité de l'argumentation*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

RUYER, Raymond (1950), *L'utopie et les utopies*, Presses universitaires de France, Paris.

SCHAEFFER, Jean-Marie (2002), «De l'imagination à la fiction», in *Vox-poetica: Lettres et sciences humaines*, <http://www.vox-poetica.org/t/articles/schaeffer.html>.

Sitographie

Nations Unies (1948) «Déclaration universelle des droits de l'homme», [«http://www.un.org/fr/documents/udhr/»](http://www.un.org/fr/documents/udhr/).

Nations Unies (2015), «Charte des Nations Unies», [«http://www.un.org/fr/documents/charter/»](http://www.un.org/fr/documents/charter/).