

***Sentir en commun. Une approche rhétorique de la sociabilité*¹**

Victor Ferry

Université d'Oxford/ GRAL
victor.ferry@classics.ox.ac.uk

Roberta Martina Zagarella

Academia Belgica/CNR-ITB
roberta.zagarella@gmail.com

Abstract: This paper is an inquiry on the relationship between the human ability to share others' feelings thanks to a mechanism of simulation and one of the functions of rhetoric: maintaining social cohesion through epideictic speeches. As a starting point of this inquiry, we go back to Aristotle's concept of *synaesthesia* (from the ancient Greek *syn*=together and *aisthesis*=sensation). We then clarify the extent to which this concept can be used to provide a naturalistic account of the feeling of concord that the orator intends to create through praise and blame.

Keywords: *synaesthesia*, sociability, rhetoric, praise, blame, empathy, social cohesion

0. Introduction

Les recherches dans différents champs des sciences de l'homme fournissent des descriptions toujours plus précises de la sociabilité humaine. De son côté, la rhétorique se donne pour ambition d'accroître la maîtrise de l'homme sur sa réalité sociale (SEARLE : 1998), de le former aux techniques qui rendront les décisions acceptables ou permettront d'instaurer et de maintenir les conventions². La rhétorique aura donc tout à gagner d'un dialogue avec les sciences de l'homme, qui lui permettront sans doute d'affiner ses outils. En retour, la rhétorique offre un cadre théorique pour analyser les mécanismes discursifs par lesquels les hommes agissent sur leur environnement social. Dans la perspective d'un tel dialogue entre rhétorique

¹ Cet article est une version profondément remaniée d'une communication présentée au colloque « Usages et fonctions de la rhétorique » organisé par le GRAL, les 16 et 18 mai 2013 à l'Université Libre de Bruxelles et à l'Académie Royale de Belgique. Roberta Martina Zagarella tient à remercier l'Academia Belgica de Rome pour son soutien dans ce projet.

² Cette fonction de la rhétorique, comme outil pour comprendre la réalité sociale et agir sur elle, apparaît notamment dans ces propos de Perelman et Olbrechts-Tyteca : « C'est la délibération qui distingue l'homme de l'automate. Cette délibération porte essentiellement sur ce qui est l'œuvre de l'homme, sur les valeurs et les normes qu'il a créées, et que la discussion permet de promouvoir. L'étude des procédés de cette discussion peut développer dans l'homme la conscience des techniques intellectuelles dont se servent tous ceux qui élaborent sa culture ». (PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA 1989 [1950] : 102-103).

et sciences de l'homme, nous proposons d'aborder le discours épictétique, et sa fonction de maintien de la concorde (ARISTOTE, *Rhét.* 1358b ; PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA 2008 [1958] : 62-68)³.

Les réflexions d'Aristote sur la faculté de *sentir en commun* (*co-sentir*, *synaisthànesthai*) serviront de point de départ à cette enquête. La définition aristotélécienne de la *synaisthesis* (du grec *syn*=avec, ensemble et *aisthesis*=sensation, perception), comme la capacité de compréhension immédiate des actions et des passions d'autrui, peut aujourd'hui être discutée à l'aune d'hypothèses sur le rôle des neurones miroirs comme base de la sociabilité humaine. Partant, il s'agira de déterminer si, et dans quelle mesure, le discours épictétique s'appuie et prolonge par la technique la faculté naturelle de sentir ensemble.

1. La faculté de sentir en commun

Commençons par définir la faculté de sentir en commun (ZAGARELLA : 2013). Nous proposons, pour ce faire, de revenir sur le concept antique de *synesthésie* (*synaisthesis*), et en particulier dans la pensée d'Aristote.

1.1 Sentir avec l'autre chez Aristote

Aujourd'hui, le sens le plus commun du terme *synesthésie* est l'intersection de modalités sensorielles (dont Aristote parle dans le *De Anima*, le *De somno et vigilia* et le *De sensu*⁴, utilisant l'expression *koiné aisthesis* et non pas le mot *synesthésie*) : l'association de différents sens dans la réception d'un stimulus. Mais Aristote utilise le terme *synaisthesis* dans une autre acception, qui peut être considérée comme la matrice des sens modernes.

Aristote utilise le vocable *synaisthesis* seulement sept fois dans le *Corpus*⁵. Dans les *Éthiques*, le terme est utilisé dans le contexte des réflexions sur la sociabilité humaine et en particulier sur l'amitié. Le mot s'applique à la vie collective et désigne un ressenti en commun, une perception partagée par plusieurs personnes. Dans l'*Éthique à Eudème* Aristote écrit : « Evidemment, vivre, c'est sentir et connaître ; par conséquent, vivre ensemble, c'est *sentir ensemble*⁶ et connaître ensemble » (ARISTOTE, *EE*, 1244b 24-26). En poursuivant, il écrit à propos de l'amitié :

D'autre part, dire que nous devons chercher à nous faire de nombreux amis et les désirer, et dire en même temps qu'avoir beaucoup d'amis, c'est n'avoir point d'ami, ce sont deux choses où il n'y a rien de contradictoire ; et, des deux côtés, on a raison. Comme il est possible de vivre à la fois avec plusieurs personnes, et de *sentir avec elles*⁷, ce qu'on doit le plus désirer, c'est que ces personnes soient les plus nombreuses possible. Mais, comme c'est une chose fort difficile, il y a nécessité que cette *communauté effective de sensations*⁸ et cette sympathie, se

³ Précisons qu'une telle approche ne saurait se satisfaire d'une conception réductionniste du naturalisme, qui se donnerait pour objectif de *réduire* le social à la biologie. En effet, nous accordons une égale importance à la nature de notre sociabilité qu'aux outils développés par l'homme pour connaître cette nature et agir en conséquence.

⁴ Cf. Mazzeo (2005).

⁵ (1) *Synaisthanesthai* : *EE*, 1244b 24-26. (2) *Synaisthanesthai*/(3) *Synaistheseos* : *EE*, 1245b 20-25. (4) *Synaisthanesthai* : *EN*, 1170b 10-14. (5) *Synaisthanomenoi* : *EN*, 1170b 3-5. (6) *Synaisthanetai* : *HA*, 534b 18. (7) *Synaisthanesthai* : *DAud*, 803b 36.

⁶ *Synaisthanesthai*.

⁷ *Synaisthanesthai*.

⁸ *Sunaistheseos*.

concentrent dans un assez petit nombre de personnes (Aristote, *EE*, 1245b 20-25).

Dans l'*Éthique à Nicomaque* Aristote explique en outre que le sentir avec l'autre, le *co-sentir*⁹, se forme lorsqu'on vit ensemble et qu'on partage les discours et les pensées :

Le sentir en commun ne saurait se réaliser qu'en vivant avec son ami et en mettant en commun discussions et pensées : car c'est en ce sens-là, semblera-t-il, qu'on doit parler de vie en société quand il s'agit des hommes, et il n'en est pas pour eux comme pour les bestiaux où elle consiste seulement à pâître dans le même lieu (Aristote, EN, 1170b 10-14).

La synesthésie, dans l'éthique d'Aristote, désigne généralement la faculté biologique par laquelle les êtres vivants sentent conjointement et vivent en société. Chez les hommes, cette *synaisthesis* se forme dans le vivre ensemble et dans la communication réciproque de discours et de raisonnements.

1.2 Une capacité naturelle : la théorie de la simulation

Précisons, dès à présent, que la *synaisthesis* n'est pas seulement une caractéristique de l'espèce humaine. Les animaux ont aussi la capacité de se communiquer le plaisir et la douleur (*Pol.*, 1253a 12-14). Dès lors, le sentir en commun, comme capacité naturelle de partager les sensations avec les autres, peut être défini comme le fondement biologique des sociétés animales (LO PIPARO 2003 : 38-29).

Aujourd'hui, la *synaisthesis* d'Aristote fait écho à la découverte de neurones miroirs. L'existence de ces neurones permet d'envisager une forme de compréhension des autres qui se base sur un mécanisme de simulation : les données expérimentales montrent que les structures neuronales qui s'activent dans l'exécution d'une action sont les mêmes que celles qui s'activent quand on observe un autre individu en train de réaliser cette action. Selon Vittorio Gallese :

A direct form of 'experiential understanding' of others is achieved by modelling their behaviours as intentional experiences on the basis of the equivalence between what the others do and feel and what we do and feel. This modelling mechanism is embodied simulation. By means of embodied simulation we do not just 'see' an action, an emotion, or a sensation. Side by side with the sensory description of the observed social stimuli, internal representations of the body states associated with actions, emotions, and sensations are evoked in the observer, as if he/she would be doing a similar action or experiencing a similar emotion or sensation (GALLESE 2007 : 3).

Ce mécanisme de simulation serait à l'origine de la compréhension des actions, des sensations, des émotions et peut-être même de la compréhension du langage (GALLESE 2006, 2007, 2008, 2010 ; GALLESE & SINIGAGLIA 2011 ; RIZZOLATTI & SINIGAGLIA 2011 : 129-149 ; WOJCIEHOWSKI & GALLESE 2011).

Selon l'hypothèse défendue par Gallese (2003) nous partageons avec les autres êtres humains un espace intersubjectif qui occupe un rôle central depuis l'enfance jusqu'à

⁹ Selon la traduction proposée en italien par Lo Piparo (2003).

l'âge adulte. Dans cet espace, la compréhension des actions et des émotions des autres ne repose pas sur des processus d'interprétation explicites ou délibérés. C'est en simulant nos propres actions ou émotions, par un mécanisme de *résonance* neurale non-conscient, automatique et pré-linguistique (GALLESE 2003 ; 2006) que nous comprenons la perspective d'autrui :

The fundamental mechanism that allows us a direct experiential grasp of the mind of others is not conceptual reasoning but direct simulation of the observed events through the mirror mechanism (GALLESE, KEYSERS & RIZZOLATTI 2004 : 396).

Cette simulation permet - chez les hommes mais aussi chez les singes - d'acquérir des connaissances implicites sur les autres individus, avant de formuler des théories de l'esprit ; de cette façon, le mécanisme permet de comprendre le sentir et l'agir de l'autre en devenant un fondement biologique de la sociabilité. La nature de l'esprit humain est intersubjective : la capacité naturelle de sentir en commun est le présupposé de l'existence de l'espace public.

1.3. Le co-sentir humain

En résumé, on peut dire qu'en tant qu'aptitude biologique naturelle, universelle et spontanée, la *synaesthesia* est une *faculté*¹⁰. Il reste que, si le sentir en commun est une faculté que l'homme partage avec d'autres animaux, il s'agit, pour notre propos, de réfléchir aux caractéristiques humaines de cette faculté. C'est alors au niveau du langage qu'il convient de chercher.

Patrizia Violi et Paolo Virno ont travaillé sur cette relation entre le co-sentir et le langage. Patrizia Violi (2003, 2004) envisage que le co-sentir aristotélicien soit une pré-condition nécessaire mais insuffisante à expliquer la communication humaine. Notre communication serait caractérisée par une disposition générale à accepter ce qu'elle appelle *le sens de l'autre*¹¹. Du moins, quand nous voulons coopérer. Elle propose ainsi de définir le principe de coopération de la façon suivante : plutôt qu'un processus rationnel et conscient, il se baserait sur un dispositif non linguistique de prédisposition au sens, dans lequel la relation précède et fonde la subjectivité. Ce dispositif est la *synaesthesia* d'Aristote : le co-sentir fonde la relation et la relation est l'arrière-plan de la communication. Ainsi, en tant que dispositif biologique de l'espèce humaine et des autres animaux, le sentir en commun est une pré-condition nécessaire mais insuffisante à expliquer la communication humaine. Toutefois, il représente un concept clé pour comprendre l'intersubjectivité dans les disciplines linguistiques.

Or, de son côté, Paolo Virno (2013) souligne que c'est également le langage qui permet à l'homme de *rompre* le co-sentir. De son point de vue, le langage ne prolonge pas linéairement la faculté naturelle de sentir en commun. Il peut justement l'interrompre parce qu'il donne la possibilité de *nier* tous les contenus sémantiques.

¹⁰ Dans le sens que donne Danblon à ce terme (2013 : 9, 126).

¹¹ Patrizia Violi se réfère surtout à des questions de sémantique. Dans le chapitre intitulé « imitation et langage » de leur ouvrage sur les neurones miroirs (2011 : 151-182), Rizzolatti et Sinigaglia pourraient bien offrir une assise à l'idée d'un *sens de l'autre* comme arrière plan de la communication : « si nous voyons quelqu'un saisir avec la main un morceau de nourriture ou une tasse de café nous comprenons immédiatement ce qu'il est en train de faire. Qu'il le veuille ou non, à l'instant où nous percevons les premiers mouvements de sa main, ceux-ci nous « communiquent » quelque chose, à savoir leur signification d'acte : voilà ce qui « compte », voilà ce que, grâce à l'activation de nos aires motrices, nous partageons avec celui qui agit. » (2011 : 164).

La négation aurait donc comme conséquence politique la possibilité de ne pas reconnaître l'autre comme soi-même (VIRNO 2015). Ainsi, Virno écrit :

De cette socialité préliminaire, apanage de tous les singes anthropomorphes, le langage n'augmente pas la puissance. Il serait irréfléchi de supposer que celui-ci amplifie et articule par la richesse de ses moyens la syntonie entre les esprits déjà garantie par un dispositif cérébral. La pensée verbale provoque plutôt l'affaiblissement, ou même la débâcle momentanée, de l'empathie neurophysiologique (le *co-sentir*, sentir ensemble). Le langage se distingue des codes communicatifs basés sur les indices et signaux, mais aussi des cognitions non verbales (sensations, images mentales, etc.), parce qu'il peut *nier* quelque représentation que ce soit. Même l'évidence perceptive qui nous fait dire « ceci est un homme », devant un immigré, cesse d'être incontestable du moment qu'elle est soumise au « non ». Dans le langage s'enracine l'échec de la reconnaissance réciproque entre individus de la même espèce. Grammaticalement impeccable, doté de sens, à portée de chaque bouche est l'énoncé « ceci n'est pas un homme ». Seul l'animal doté de la parole est capable de *ne pas* reconnaître son semblable¹².

Ainsi, la sociabilité humaine se distingue par une tension entre co-sentir naturel et langage. Selon Virno, c'est ici qu'émerge le rôle de la rhétorique. La rhétorique forme une société dans laquelle le discours persuasif essaie de (re)construire un sentir en commun. Mais ce sentir en commun est caractérisé par l'incertitude et par un équilibre instable. C'est en rapport à cet équilibre instable que l'on peut commencer à analyser la relation entre sentir en commun et discours épideictique. L'un est une faculté naturelle, qui pourrait être à la base de notre sociabilité¹³, l'autre une fonction rhétorique de rétablissement de la concorde, de l'équilibre social que les Grecs appelaient l'*homonoia*. La faculté naturelle de sentir en commun semble ainsi prolongée par la rhétorique épideictique. Mais ce prolongement n'est pas un prolongement linéaire. Il s'agit plutôt d'une forme de reconstruction.

2. Sentir en commun et rhétorique

L'animal linguistique disposerait donc des moyens de rompre et de reconstruire le co-sentir naturel. Pour préciser les modalités de cette reconstruction, analysons à présent la relation entre une forme du sentir en commun chez l'homme, l'empathie, et les discours d'éloge et de blâme.

2.1. Du sentir en commun à l'empathie

Dans la première partie, nous proposons de rapprocher le sentir en commun chez Aristote de la théorie de la simulation. Une des fonctions du mécanisme de simulation est de permettre l'empathie, définie comme une simulation mentale de la subjectivité d'autrui (DECETY : 2004). Frans de Waal a proposé de décrire le chemin allant du mécanisme de résonance motrice¹⁴ à l'empathie en utilisant la métaphore de la poupée russe (2008 : 288)¹⁵. Le cœur de cette poupée correspond au

¹² Paolo Virno, 2015, « Neurones miroirs et faculté de nier », dans ce numéro de la *RIFL*.

¹³ La deuxième section abordera en particulier le lien entre sentir en commun et empathie.

¹⁴ Le *Perception-Action Model* (PAM), selon sa terminologie (PRESTON & DE WAAL 2002).

¹⁵ Dans son ouvrage *The Age of Emathy*, De Waal présentait sa métaphore ainsi : « empathy engages in brain areas that are more than a hundred million years old. The capacity arose long ago with motor mimicry and emotional contagion, after which evolution added layer after layer, until our ancestor not

mécanisme de simulation, que l'homme partage avec de nombreuses espèces animales. Ce mécanisme permet d'expliquer les comportements pro-sociaux comme la consolation ou l'assistance¹⁶. La couche extérieure de la poupée correspond à l'empathie : un effort conscient pour adopter la perspective de l'autre, qui sera facilité par le partage d'un patrimoine moteur commun. Dans notre perspective, le point important est que l'homme a acquis la capacité de moduler son empathie. Il est par exemple possible d'éprouver de la détresse pour un ami en son absence (en imaginant une mésaventure qui lui serait arrivée). L'homme peut même éprouver de la compassion pour des personnes qu'il ne connaît pas (par exemple, en lisant des témoignages)¹⁷. Dans le même temps, l'homme dispose de moyens sophistiqués pour inhiber son empathie. Par exemple, si la vision d'un mendiant peut, automatiquement, me conduire à simuler (donc à ressentir) sa détresse, je n'aurai pas nécessairement d'empathie pour lui. L'empathie peut très bien être inhibée par un récit selon lequel les efforts sont récompensés et, par conséquent, les mendiants n'ont que ce qu'ils méritent. La rhétorique offre alors un cadre théorique pour l'étude des techniques discursives par lesquelles l'empathie peut être modulée, bloquée ou contrôlée¹⁸. Dans cette perspective, le discours épideictique sera abordé comme un outil, développé par les sociétés humaines, pour *techniciser* le rapport entre sentir en commun, langage et empathie.

2.2. Sentir en commun, cercle empathique et discours épideictique

Un enjeu considérable, pour tout pouvoir politique, est de s'assurer que le cercle empathique des sujets corresponde aux contours de la communauté politique administrée. Dans son ouvrage *Comparative Rhetoric*, George Kennedy envisage ainsi que la construction d'un récit des origines aurait été la fonction première de la rhétorique (1998 : 215-222). Par leur répétition, à intervalles réguliers, les récits des origines pourront entretenir chez l'auditoire un sentiment d'appartenance à une communauté qui dépasse le cercle restreint de la famille et des proches. De même, dans sa forme canonique, le discours épideictique apparaît comme une tentative de contrôler le passage du sentir en commun à l'empathie, en créant un consensus sur

only felt what others felt, but understood what others want or need. The full capacity seems put together like a Russian doll. At its core is an automated process shared with a multitude of species, surrounded by outer layers that fine-tune its aim and reach. Not all species possess all layers: only a few take another's perspective, something we are master at. But even the most sophisticated layers of the doll normally remain firmly tied to its primal core. » (DE WAAL 2009 : 208-209).

¹⁶ Chez l'homme, les comportements pro-sociaux peuvent être inhibés par des facteurs aussi divers que la culture, l'idéologie, les valeurs ou l'histoire personnelle d'un individu. Il existe aujourd'hui une importante littérature sur les facteurs qui peuvent nous conduire à ajuster notre empathie en fonction de catégories dans lesquelles nous rangeons l'autre (DAVIDOV *et ali* : 2013 ; RHODES & CHALIK : 2013 ; DECETY & COWEL : 2014a).

¹⁷ Précisons que le fait d'adopter la perspective d'autrui n'implique pas nécessairement que l'on partagera ses affects ou que l'on éprouvera de la compassion pour lui/elle. Avec De Waal (2009), nous considérons cependant que prendre la perspective d'autrui s'accompagne *normalement* d'une préoccupation pour son sort. C'est d'ailleurs ce qu'exprime, dans notre épistémologie spontanée, la locution « Mets-toi à sa place ! ».

¹⁸ Cette approche rhétorique de l'empathie est l'objet d'une recherche postdoctorale entreprise par Victor Ferry à la faculté de classiques de l'Université d'Oxford, grâce au soutien financier de la fondation Wiener-Anspach.

les individus louables ou blâmables. En ce sens, le discours épideictique ne rendra pas les humains plus sociables : il les disposera à aimer et à haïr à plus grande échelle¹⁹.

3. Le blâme, l'éloge et le sentir en commun

Les extraits de discours épideictiques que nous allons à présent analyser sont tirés du corpus des discours sur l'état l'Union. Ces discours, que prononcent les présidents américains en début d'année, nous placent au cœur de l'enjeu du maintien de la concorde dans une grande démocratie multiculturelle (FERRY 2014).

3.1. Inhiber l'empathie : les discours de blâme

Demandons-nous, pour commencer, dans quelle mesure le discours de blâme exploite une tendance naturelle que peuvent avoir les hommes à se rassembler en opposition à un « autre ». Dans cette perspective, nous proposons, en premier lieu, de situer le discours de blâme par rapport à deux autres institutions développées par les sociétés humaines pour garantir la paix sociale : fonder la concorde sur l'expulsion (ou le sacrifice) d'un bouc émissaire ; résoudre et réparer les conflits dans les cours de justice.

Pour nous convaincre que l'expulsion du bouc émissaire exploite une tendance naturelle à nous rassembler contre un « autre », il suffit de constater que l'efficacité du rituel est indépendante d'une culpabilité de la victime émissaire (BREMNER : 1983 ; PATOU-MATHIS 2013 : 90-96), qui dans certains cas était tirée au sort (BONNECHERE 1998 : 196). L'enjeu n'est pas de protéger le groupe d'un membre qui le menace mais bien de permettre au groupe de se souder dans un acte de ségrégation. L'institution judiciaire, au contraire, demande aux juges et aux jurés d'inhiber une répulsion naturelle qu'ils pourraient avoir envers un être qui s'est démarqué de la communauté par son crime (réel ou présumé). Les juges et les jurés sont invités à faire l'effort de se représenter l'accusé comme leur semblable : c'est la condition pour pouvoir établir la responsabilité et, le cas échéant, les circonstances atténuantes²⁰. En somme, nous avons, d'un côté, une institution qui exploite une forme de rapport archaïque à autrui et, de l'autre, une institution qui vise à l'inhiber. Ces repères à l'esprit, analysons à présent un discours de blâme.

Notre analyse porte sur le blâme par Theodore Roosevelt de l'assassin du président McKinley, un anarchiste de vingt-huit ans nommé Leon Czolgosz. Theodore Roosevelt a produit ce blâme pour son discours sur l'état de l'Union du 3 décembre 1901, trois mois après l'assassinat. En voici un extrait :

¹⁹ En ce sens, les discours épideictiques amplifieraient une tendance humaine spontanée à la discrimination (FREUD : 1930; SCHMITT : 1932; HELLER-ROAZEN : 2009). Des études expérimentales tendent d'ailleurs à prouver que les enfants présentent très tôt des biais dans leurs préoccupations pour les autres. Dès deux ans, les enfants se montreront plus préoccupés par le bien-être de leur mère que par celui d'étrangers (DAVIDOV *et al* : 2013). Entre trois et neuf ans, ils tiendront compte des catégories sociales pour déterminer leurs obligations envers les autres (RHODES & CHALIK : 2013). L'empathie a, en outre, été récemment décrite comme une ressource limitée (DECETY & COWELL : 2014b).

²⁰ Il s'agit donc d'un effort d'empathie, si on définit cette fonction, à la suite de Jean Decety (2004), comme une simulation mentale de la subjectivité d'autrui. Plus précisément, et pour reprendre les termes d'Alain Berthoz (2004 : 273), juger une affaire judiciaire demandera d'alterner entre deux points de vues : un point de vue hétérocentré (« qu'aurais-je fait à sa place ? ») et un point de vue allocentré (« que convient-il de faire dans cette situation ? »). Il s'agit donc d'un effort cognitif conscient, d'où l'importance d'une institution judiciaire qui *dispose* à produire cet effort.

L'anarchiste, et surtout l'anarchiste aux États-Unis, est un type de criminel plus dangereux que tout autre car il représente la même dépravation à un degré plus élevé. L'homme qui prône l'anarchie, directement ou indirectement, sous n'importe quelle forme, ou l'homme qui excuse les anarchistes et leurs actes, se rend moralement complice de meurtre avant les faits [...].

Pour l'anarchiste, qu'il prêche ou mette en pratique sa doctrine, nous ne devons pas avoir ne serait-ce qu'une once de préoccupation de plus que pour n'importe quel autre assassin. Il n'est pas la victime d'une injustice sociale ou politique. Il n'y a rien à réparer dans son cas. La cause de sa criminalité est à trouver dans ses propres passions maléfiques et dans le comportement maléfique de ceux qui l'ont influencé et en aucun cas dans un échec des autres ou de l'État à lui rendre justice. Il est un malfaiteur et rien d'autre. Il n'est en aucun sens, en aucun cas et en aucune manière un « produit de conditions sociales », sauf à considérer qu'un bandit de grand chemin soit « produit » par le fait que des hommes sans armes se promènent parfois avec une bourse. [...]

L'anarchie est un crime contre la race humaine et l'humanité devrait se liguer contre l'anarchiste. Son crime devrait être considéré comme une offense à la loi des nations, au même titre que la piraterie ou le commerce d'esclaves, car il s'agit de l'infamie la plus sombre qui soit²¹.

Notons, pour commencer, qu'il y a bien des aspects du blâme qui évoquent le rituel de l'expulsion du bouc émissaire. L'accomplissement de ce rituel, tel qu'il a notamment été documenté pour la Grèce antique (BREMNER 1983 : 314-315), supposait que tous les membres du groupe participent à l'expulsion. Le rituel demandait également que, une fois le bouc émissaire chassé en dehors des frontières, aucun membre du groupe ne se retourne. C'est à ce prix que l'expulsion pouvait restaurer la concorde : le bouc émissaire était chargé de tous les maux de la communauté et tous les liens avec lui devaient ensuite être rompus. La société s'en trouvait ainsi purifiée. Il y a bien, dans le blâme de Roosevelt, une volonté d'établir un cordon sanitaire autour de l'anarchiste, pour éviter la contagion de ses idées. Néanmoins, dans une démocratie moderne, la logique du bouc émissaire est nécessairement frustrée.

La rationalité moderne, en effet, rechignera à blâmer un innocent. Il faut donc qu'un coupable soit l'objet du blâme. Dès lors, le discours de blâme, en démocratie, fera probablement écho aux discours produits par l'institution judiciaire. C'est, en l'occurrence, ce que semblent signaler les guillemets autour de l'expression « produit de conditions sociales ». Cette expression évoque un argument pouvant être avancé dans un procès pour demander des circonstances atténuantes. Pour amener l'auditoire à renouer avec une forme archaïque de rapport à l'autre, pour solliciter sa part d'ombre, l'orateur du blâme devra mobiliser des ressources rhétoriques pour *détruire* l'empathie que l'institution judiciaire aura pu produire envers le coupable. C'est là le trait le plus marquant du discours de Roosevelt : il s'agit d'une entreprise de destruction systématique de l'empathie envers l'anarchiste. C'est donc au prix d'un travail technique que l'orateur pourra disposer les membres de l'auditoire à ne plus percevoir l'anarchiste comme l'un de leurs semblables. Si le discours de blâme peut ainsi provoquer la *débâcle momentanée* du sentir en commun, faut-il voir dans le discours d'éloge la promesse d'une reconstruction du co-sentir ?

²¹ Notre traduction. Pour la version originale : Gerhard Peters and John T. Woolley, *The American Presidency Project* [<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=29542>].

3.2. Un bref instant de concorde ? Les discours d'éloge

En théorie, le discours d'éloge vise à cultiver un sentiment de fraternité pour ceux que nous percevons comme les membres de notre communauté. Le corpus des discours sur l'état de l'Union, depuis la présidence de Ronald Reagan, offre une illustration contemporaine particulièrement aboutie de l'éloge du héros comme technique de renforcement de la concorde. L'extrait analysé provient du discours sur l'état de l'Union dans lequel Reagan, en 1982, réintroduisait cette technique dans la rhétorique présidentielle américaine :

Il y a seulement deux semaines, au milieu d'une terrible tragédie, sur le fleuve Potomac, nous avons encore vu l'esprit de l'héroïsme américain dans ce qu'il a de meilleur — l'héroïsme de sauveteurs dévoués sauvant de l'eau glacée les victimes du crash. Et nous avons vu l'héroïsme d'un de nos jeunes employés du gouvernement, Lenny Skutnik, qui, lorsqu'il a vu une femme lâcher le câble lancé par l'hélicoptère, s'est jeté dans l'eau pour la tirer hors de danger. Et il y a d'innombrables héros américains discrets, des héros de tous les jours qui se sacrifient par leur labeur pour que leurs enfants connaissent une vie meilleure que la leur ; les églises et les engagés volontaires, qui aident à nourrir, à habiller, à soigner et à éduquer ceux qui en ont besoin ; les millions de héros qui ont fait que notre nation, et le destin de notre nation, sont si spéciaux ; ces héros inconnus qui n'ont peut-être pas réalisé leurs rêves mais qui les ont réinvestis dans leurs enfants. Ne laissez personne vous dire que les meilleurs jours de l'Amérique sont derrière elle, que l'esprit américain a disparu. Nous l'avons vu trop souvent triompher au cours de nos vies pour cesser d'y croire maintenant²².

Précisons, pour commencer, que nous n'entendons pas contester le fait qu'un tel éloge produise, le temps du discours, un *sentiment* de concorde. Par le jeu qu'il établit entre le particulier (le héros dont on décrit les actes) et le général (les valeurs qu'il incarne), l'exemple épideictique mettra vraisemblablement l'auditoire à l'unisson d'un sentiment de fierté : la fierté des citoyens prenant part à une communauté qui les sublime (KREUTZ : 2001). Demandons-nous, néanmoins, quel pourrait être l'effet de ce sentiment de concorde sur notre rapport aux autres et, en particulier, sur notre rapport à ceux que nous n'intégrerions pas spontanément dans notre cercle empathique. La *Rhétorique* d'Aristote offre une piste pour répondre à cette question.

Dans le second livre de la *Rhétorique*, consacré aux passions de l'auditoire et aux techniques pour les susciter, Aristote définit la pitié en ces termes : « la pitié est une peine consécutive au spectacle d'un mal destructif ou pénible, frappant qui ne le méritait pas, et que l'on peut s'attendre à souffrir soi-même ou la personne d'un des siens » (*Rhét.* II, 8, 1385b). La pitié, à n'en pas douter, se fonde sur le *sentir en commun*, dans son sens le plus étroit : un mécanisme de simulation et, en l'occurrence, la perception d'une souffrance qui produit la souffrance de l'observateur. La pitié va, cependant, au-delà d'une simple contagion émotionnelle. Elle suppose une préoccupation réelle pour la condition d'autrui²³. Dès lors, comme

²² Notre traduction. Pour la version originale : Gerhard Peters and John T. Woolley, *The American Presidency Project* [<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=42687>].

²³ Comme l'a souligné Martha Nussbaum (2003 : 304-327), la pitié n'est pas présentée par Aristote comme une réaction automatique à la détresse de l'autre mais bien comme le résultat d'une appréciation de la situation par l'observateur. Cette appréciation fait intervenir trois critères : le caractère sérieux de la souffrance (« un mal destructif ou pénible »), le fait qu'elle soit imméritée, le

le note également Aristote, les auditoires peuvent être disposés à *ne pas* éprouver de pitié pour autrui : c'est le cas, notamment, de ceux qui seraient habités d'un sentiment de fierté. Confiants de leur supériorité, ils seront au-dessus de la souffrance des autres et, en conséquence, probablement hermétiques à la pitié. La pitié, comme le souligne Martha Nussbaum (2003 : 315), suppose donc une conscience de notre fragilité²⁴. Or, par identification avec la figure héroïque, le discours épideictique renforce les certitudes des auditeurs sur le bien fondé de leurs valeurs et de leurs vertus. Une telle stratégie pourrait donc avoir un côté obscur : entretenir un sentiment de puissance chez les auditeurs, ce qui reviendrait à les détourner de leur interdépendance à l'égard de leurs semblables.

4. Conclusion : réinventer le genre épideictique ?

Dans cet article, nous avons analysé les rapports entre une faculté, le sentir en commun, et une fonction rhétorique : le rétablissement de la concorde. Dans cette perspective, le piège aurait été d'attribuer trop rapidement au discours épideictique le pouvoir d'*augmenter* la puissance du co-sentir. D'une part, car la construction du sentir en commun chez l'homme n'est pas linéaire : il s'agit d'une forme de reconstruction dans laquelle la rhétorique joue un rôle fondamental. D'autre part, car dans sa forme canonique, le genre épideictique peut étendre autant l'identification à l'autre (dans le cas de l'éloge) que la négation de l'autre (dans le cas du blâme) à l'ensemble d'une communauté. Ce manichéisme des discours d'éloge et de blâme était probablement une forme discursive adaptée à l'environnement tribal qui fut le berceau de notre humanité (KENNEDY 1998 ; CRISP & MILEADY 2012). Les techniques rhétoriques qui permettraient de maintenir la concorde dans une grande démocratie multiculturelle restent cependant à inventer²⁵.

Bibliographie

ARISTOTE, *DA: De Anima*, ed. by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1956.

ARISTOTE, *DAud: De Audibilibus*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870.

fait que l'observateur envisage la possibilité d'être confronté à une telle souffrance. Il s'agit donc d'autant d'éléments sur lesquels pourra agir le rhéteur. C'est d'ailleurs bien parce que la pitié n'est pas une réponse automatique à la détresse de l'autre qu'elle trouve sa place dans un traité de rhétorique.

²⁴ La connaissance pratique de la psychologie humaine d'Aristote pourrait, sur ce point également, être étayée par des recherches récentes. Des études entendent aujourd'hui tester l'effet de nos affects sur notre capacité à inférer les états mentaux d'autrui (BODENHAUSEN, KRAMER, & SÜSSER : 1994 ; CONVERSE, *et al* : 2008). Il en ressort que les gens « heureux » seront plus enclins à des jugements stéréotypés ou égocentriques sur les états mentaux des autres que les gens « tristes ». Il semble donc que lorsqu'on est satisfait de son état, la motivation à s'engager dans la compréhension de l'autre soit moindre et que l'on aura plus tendance à se reposer sur le fonctionnement routinier de notre esprit.

²⁵ Pour une première recherche dans ce sens, voir Ferry (2015). Voir également l'article de Benoît Sans « Enseigner le genre épideictique » dans ce volume de la *RIFL*.

ARISTOTE, *DSV: De somno et Vigilia*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870.

ARISTOTE, *DSS: De sensu et Sensibilibus*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870.

ARISTOTE, *EN: Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Oxford, Clarendon Press 1894Tr.fr. (1959) J. Tricot. *Éthique à Nicomaque*. Éditions Les Échos du Maquis.

ARISTOTE, *EE: Ethica Eudemia*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870. Tr. fr. (2011) O. Boch, *Éthique à Eudème*. Éditions Encre Marine.

ARISTOTE, *HA: Historia Animalium*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870.

ARISTOTE, *Rh.: Ars Rhetorica*, ed. by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1959.

BERTHOZ, A. (2004), « Physiologie du changement de point de vue », in A. Berthoz & G. Jorland (éds), *L'empathie*, Odile Jacob, Paris, 251-275.

BODENHAUSEN, G. V., KRAMER, G. P., & SÜSSER, K. (1994), « Happiness and stereotypic thinking in social judgment ». *Journal of personality and social psychology*, 66(4), 621-632.

BONNECHERE, P. (1998), « La notion d' "acte collectif" dans le sacrifice humain Grec » *The Phoenix*, 52(3/4), 191-215.

BREMMER, J. (1983), « Scapegoat rituals in ancient Greece », *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 87, 299-320.

CONVERSE, B. A., LIN, S., KEYSAR, B., & EPLEY, N. (2008), « In the mood to get over yourself: mood affects theory-of-mind use ». *Emotion*, 8(5), 725-730.

CRISP, R. J., and MELEADY, R. (2012), « Adapting to a multicultural future », *Science* 336.6083, p. 853-855.

DANBLON, E. (2012), « La rhétorique ou l'art de pratiquer l'humanité », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, n. 34.

DANBLON, E. (2013), *L'homme rhétorique. Culture, raison, action*, Paris, Les Éditions du Cerf.

DAVIDOV, M., ZAHN-WAXLER, C., ROTH-HANANIA, R., & KNAFO, A. (2013), « Concern for others in the first year of life: Theory, evidence, and avenues for research. » *Child Development Perspectives*, 7(2), 126-131.

DECETY, J., (2004), « L'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui? » in A. Berthoz et G. Jorland (éds), *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris, 53-88.

DECETY, J., & COWELL, J. M. (2014a), « Friends or Foes Is Empathy Necessary for Moral Behavior? » *Perspectives on Psychological Science*, 9(5), 525-537.

DECETY, J., & COWELL, J. M. (2014b), « The complex relation between morality and empathy » *Trends in cognitive sciences*, 18(7), 337-339.

DE WAAL, F. (2008), « Putting the altruism back into altruism: the evolution of empathy », *Annu. Rev. Psychol.*, n. 59, 279-300.

DE WAAL, F. (2009), *The Age of Empathy*, souvenir press, London.

FERRY, V (2014), « La précarité de la décision démocratique : rhétorique et partage de l'expérience ». Publication présentée à la conférence du Groupe de recherches en Rhétorique et en Argumentation Linguistique (GRAL) *Le fragile et le flou. Apprivoiser la précarité : un art rhétorique* (3-5 avril 2014, Bruxelles).

FERRY, V (2015), « Exercer l'empathie : étude de cas et perspectives didactiques », *Exercices de rhétorique*, 5(1).

FREUD, S. (1930), « Le malaise dans la culture » dans *Œuvre complètes*, v. xviii, puf, Paris, 254-333.

GALLESE, V. (2003), « The roots of empathy: The shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity », *Psychopathology*, 36(4), 171-180.

GALLESE, V. (2006), « Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica », in M. Cappuccio (éd.), *Neurofenomenologica. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano, 293-326.

GALLESE, V. (2007), « Embodied simulation: from mirror neuron systems to interpersonal relation », *Novartis Found Symp.*, 278, 3-12; discussion 12-9.

GALLESE, V. (2008), « Il corpo teatrale: mimetismo, neuroni specchio, simulazione incarnata », *Culture Teatrali*, n. 16, 13-38.

GALLESE, V. (2010), « Le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività », *La Società degli Individui*, 37(1), 48-53.

GALLESE, V., KEYSERS, C. & RIZZOLATTI, G. (2004), « A unifying view of the basis of social cognition », *Trends in Cognitive Sciences*, 9 (8).

GALLESE, V. & SINIGAGLIA, C. (2011), « What is so special with Embodied Simulation », *Trends in Cognitive Sciences*, 15(11), 512-519.

HELLER-ROAZEN, D. (2009), *The enemy of all: Piracy and the law of nations*, Zone Book, New York.

KENNEDY, G. (1998), *Comparative rhetoric*. Oxford University Press, Oxford.

KREUTZ, Ph. (2001), « L'épidictique et les émotions », in M. Dominicy & M. Frédéric, (éds.), *La mise en scène des valeurs: La rhétorique de l'éloge et du blâme*, Delachaux et Niestlé, Lausanne, 107-134

LO PIPARO, F. (2003). *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza.

MAZZEO, M. (2005), *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata.

NUSSBAUM, M. (2003). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.

PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTCA, L., (1950). « Logique et Rhétorique », dans Perelman, Chaïm, 1989, *Rhétoriques*, Éditions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 63-103.

PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTCA, L. (1958). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, puf, Paris.

PRESTON, S. D., & DE WAAL, F. (2002). « Empathy: Its ultimate and proximate bases » *Behavioral and brain sciences*, 25(1), 1-20.

RIZZOLATTI G. & SINIGAGLIA C. (2008), *Les neurones miroirs*, Odile Jacob, Paris.

RHODES, M., & CHALIK, L. (2013), « Social categories as markers of intrinsic interpersonal obligations ». *Psychological science*, 24(6), 999-1006.

ROSENTHAL, V. (éd.) (2001), *Synesthésie et intermodalité*, Intellectica, n. 55.

SANS, B. (2015), « Enseigner le genre épictétique », », in V. Ferry et S. Di Piazza, *Les rhétoriques de la concorde*, numéro spécial de la *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*.

SCHMITT, C. (1932), *The Concept of the Political*. Expanded Edition (2007), trans. by G. Schwab, University of Chicago Press, Chicago.

SEARLE, J. (1998 [1995]), *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris.

VIOLI, P. (2003), « Il senso dell'altro. Significati locali e comunicazione condivisa », dans M. Ruggenini et G. L. Paltrinieri (éds.), *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Donzelli, Roma, 101-120.

VIOLI, P. (2004), « Significati lessicali e pratiche comunicative. Una prospettiva semiotica », *Italian Journal of Linguistics*, 16(1), 1-18.

VIRNO, P. (2013), *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.

VIRNO, P. (2015), « Neurones miroirs et faculté de nier », in V. Ferry et S. Di Piazza, *Les rhétoriques de la concorde*, numéro spécial de la *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*.

WOJCIEHOWSKI & GALLESE, V. (2011), « How stories make us feel. Toward an embodied narratology », *California Italian Studies*, 2(1).

ZAGARELLA, R. M. (2013), « Sensi e senso comune. La sinestesia come struttura basilare del consenso », *E/C*, serie speciale 17, 203-207.