

Laval théologique et philosophique



Rhétorique, politique et parole croyante

Guy Jobin

Volume 67, Number 3, October 2011

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1008601ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1008601ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Jobin, G. (2011). Rhétorique, politique et parole croyante. *Laval théologique et philosophique*, 67(3), 477–499. <https://doi.org/10.7202/1008601ar>

Article abstract

What is the status of faith-based discourse (and by extension, of the discourse of conviction) in societies characterized by a plurality of moral and religious options ? How do the various factions found within a pluralized public setting receive faith-based discourse ? Moreover, how does a faith-based speaker square the self-affirmative move towards the other with his or her own particular beliefs ? These concerns raise the questions of “what one should do” and “how one should speak” in order to maintain a lively and liveable tension between affirming one’s convictions, on the one hand, and nurturing social cohesion, on the other. Despite the negative judgement which has been cast upon the art of persuasion since the beginning of modernity, a rhetorical approach to these questions is possible ; one which I will endeavour to demonstrate in this article. I begin by pleading, along with many other contemporary authors, for a return to a right understanding of rhetoric. The art of persuasion offers a fruitful theoretical framework for developing a heuristics aimed at understanding faith-based discourse in the context of liberal democracy. Rhetoric can in no way be reduced to mere ideological manipulation. I continue reflecting on these questions by presenting two models for faith-based discourse in the public sphere, viz., the models proffered by Hollenbach and O’Malley, both of whom reflect on Vatican II.

RHÉTORIQUE, POLITIQUE ET PAROLE CROYANTE*

Guy Jobin

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : *Quel est le statut de la parole croyante (et, par extension, de la parole de conviction) dans des sociétés marquées par la pluralité morale et religieuse ? Comment l'auditoire pluriel peut-il recevoir le discours croyant ? Par ailleurs, comment un locuteur croyant peut-il conjuguer la sortie de soi vers l'autre avec l'affirmation de soi, de sa spécificité croyante ? Ces questions renvoient au « que faire ? » et au « comment parler ? » pour maintenir vivante et vivable la tension entre l'affirmation de la conviction et la contribution à la cohésion sociale. Il existe une réflexion « rhétorique » à ces questions, et ce en dépit du jugement négatif accolé, en modernité, à l'art de persuader par le discours. C'est donc sous les auspices de la rhétorique que j'aborderai ces questions. D'abord je plaiderai, à la suite d'auteurs contemporains, pour un retour en grâce de la rhétorique bien comprise. Celle-ci peut offrir un cadre théorique heuristiquement fructueux pour comprendre la parole croyante en régime de démocratie libérale. La rhétorique ne se réduit pas à la manipulation idéologique, loin s'en faut. En second lieu, deux modèles de prise de parole croyante dans l'espace public (les modèles de Hollenbach et O'Malley, élaborés à partir d'une réflexion sur Vatican II) seront discutés.*

ABSTRACT : *What is the status of faith-based discourse (and by extension, of the discourse of conviction) in societies characterized by a plurality of moral and religious options ? How do the various factions found within a pluralized public setting receive faith-based discourse ? Moreover, how does a faith-based speaker square the self-affirmative move towards the other with his or her own particular beliefs ? These concerns raise the questions of "what one should do" and "how one should speak" in order to maintain a lively and liveable tension between affirming one's convictions, on the one hand, and nurturing social cohesion, on the other. Despite the negative judgement which has been cast upon the art of persuasion since the beginning of modernity, a rhetorical approach to these questions is possible ; one which I will endeavour to demonstrate in this article. I begin by pleading, along with many other contemporary authors, for a return to a right understanding of rhetoric. The art of persuasion offers a fruitful theoretical framework for developing a heuristics aimed at understanding faith-based discourse in the context of liberal democracy. Rhetoric can in no way be reduced to mere ideological manipulation. I continue reflecting on these questions by presenting two models for faith-based discourse in the public sphere, viz., the models proffered by Hollenbach and O'Malley, both of whom reflect on Vatican II.*

* La rédaction de cet article a bénéficié de l'appui du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), dans le cadre du programme de subventions ordinaires de recherche.

INTRODUCTION

Les problèmes de communication qui ont marqué les premières années du pontificat de Benoît XVI ont suscité commentaires et analyses de la part de ceux qui voulaient en cerner les tenants et aboutissants¹. À trop insister sur la recherche d'une responsabilité pour ces difficultés — sont-elles à imputer au locuteur seul, en l'occurrence le magistère ; le fardeau doit-il être porté par les médias accusés de sensationnalisme ou par la société qui se serait éloignée de la vérité ou qui serait habitée par des préjugés anticléricaux, voire anti-curiaux ? —, on risque de ne pas identifier des enjeux beaucoup plus fondamentaux.

Un premier enjeu est à l'effet que la parole publique est d'abord et avant tout une parole de persuasion. En effet, il n'y a pas de prise de parole publique absolument neutre. C'est ce que la théorie de la rhétorique signale, à savoir que toute énonciation repose sur trois éléments que l'on analyse séparément, mais qui sont pragmatiquement imbriqués les uns aux autres. Ces trois éléments sont le caractère que doit prendre l'orateur pour inspirer confiance à son auditoire (l'*ethos*) ; le vocabulaire, les figures de style et l'argumentation (le *logos*) ; l'ensemble des émotions, passions et sentiments que l'orateur doit susciter dans son auditoire grâce à son discours (le *pathos*)². Que l'influence de ces éléments soit résolument contrôlée et, autant que faire se peut, minimisée comme dans le cas de la communication scientifique ou, au contraire, qu'elle soit manifestement à l'œuvre tel que dans la prise de parole politique ou dans la publicité, elle est toujours présente dans l'énonciation.

Le second enjeu est celui du statut de la parole croyante et, par extension, de la parole de conviction dans des sociétés où s'est instaurée, à des rythmes variables, une double pluralité morale et religieuse. Comment y est reçue la parole de conviction ? Comment l'auditoire pluriel peut-il recevoir le discours croyant ? À ces questions qui portent sur l'auditoire doivent s'ajouter celles qui concernent le locuteur. Je prends comme exemple les discours croyants catholiques sur des enjeux sociaux et politiques. Dans la plus pure tradition de la réflexion sur le bien commun, les catholiques sont appelés à être des citoyens à part entière et à contribuer à la construction d'un monde humain habitable pour tous. Comment conjuguer cette sortie de soi vers l'autre — qui n'est autre qu'en tant qu'autre — avec l'affirmation de soi, de sa spécificité croyante ? Quelle énonciation pour un jugement politique appuyé sur et véhiculant des convictions, en l'occurrence des convictions religieuses, tout en cherchant à maintenir la cohésion sociale ? S'il faut éviter la solution procéduraliste (Rawls, Habermas) de mise à l'écart des particularismes communautaires par confrontation

1. Voir à ce sujet le dossier constitué par la *Revue d'éthique et de théologie morale* de septembre 2009 à septembre 2010 : Guillaume de PRÉMARE, « Église, communications et médias », 255 (septembre 2009), p. 11-29 ; Jean-Luc MOUTON, « Église et médias : réflexion d'un journaliste », 257 (décembre 2009), p. 9-20 ; Michel COOL, « Benoît XVI au risque de la communication », 258 (mars 2010), p. 9-22 ; Gérard DEFOIS, « L'Église dans l'espace public européen. Une communication difficile ? », 259 (juin 2010), p. 13-29 ; Guillaume de PRÉMARE, Laurent LEMOINE, Jean MERCIER, « Pédophilie, omerta et crise de confiance », 260 (septembre 2010), p. 9-32.

2. Olivier REBOUL, *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, 2001, p. 59.

des traditions morales avec le point de vue moral et s'il faut éviter tout autant la solution communautarienne qui prône une célébration de la différence communautaire³, qui n'est que le revers de la première solution, quelle avenue choisir pour permettre de maintenir vivante et vivable la tension entre conviction et cohésion sociale ?

Ce sont ces enjeux qui, me semble-t-il, constituent le *terminus ad quem* des discussions suscitées par les interventions magistérielles controversées des dernières années. Par-delà des prises de position magistérielles soit malhabiles, soit incomprises ; par-delà les dilemmes moraux toujours tragiques qui ont suscité les prises de parole contestées — et sans juger de la bonne foi des personnes impliquées dans ces débats, ni minimiser la portée des questions en litige — c'est le sort de la parole de conviction et de son énonciation qui m'importe ici. Pour traiter de ces enjeux, j'aborderai donc le problème du statut de la parole de conviction (et de la parole croyante) de deux manières qui ont en commun d'être pragmatiques, c'est-à-dire d'être des manières qui s'intéressent au « faire » à l'œuvre dans l'énonciation.

D'abord je procéderai à une courte étude du retour — en grâce ? — de la rhétorique comme cadre heuristique de la parole de conviction dans l'espace public. En mobilisant la théorie de la rhétorique, des auteurs contemporains proposent d'analyser, comprendre et, éventuellement, normer la prise de parole de conviction dans l'espace public⁴. Je discuterai alors les thèses du philosophe belge Chaïm Perelman et du politologue états-unien Brian Garsten. Il s'agira de rappeler succinctement les grandes étapes qui ont mené au discrédit de la rhétorique pendant la Renaissance et la modernité. Puis, dans un second temps, j'explorerai les travaux sur l'herméneutique de Vatican II qui abordent, de façon explicite ou non, la prise de parole conciliaire sous l'angle de la rhétorique⁵. Ce seront les travaux des jésuites états-uniens David Hollenbach et John O'Malley. Leurs interprétations respectives de la parole conciliaire, s'adressant, tout comme le Concile, « [aux] hommes, [à] la famille humaine tout entière⁶ », chercheront à dégager des modèles de présentation de la conviction religieuse dans et pour un monde pluriel. Après avoir plaidé en faveur d'une supériorité heuristique du modèle d'O'Malley, je le mettrai à l'épreuve de l'enseignement magistériel postconciliaire en matière morale. Enfin, j'offrirai quelques réflexions sur la rhétorique et sa normativité pour la parole publique croyante.

3. Il faut bien noter que cette célébration de la différence ne va pas jusqu'à l'individu et la particularisation, ce qui est plus proprement la posture du libéralisme pour qui c'est la différence individuelle qui doit primer sur la différence communautaire.

4. Il va sans dire que la parole croyante sera traitée sous l'angle de la conviction. Je tiens à préciser que l'utilisation du terme « conviction » ne signifie pas l'a-rationalité, voire l'irrationalité, de la parole qui les véhicule.

5. Le discours de Vatican II sur les rapports au monde et à la communauté politique sera, en quelque sorte, une étude de cas pour illustrer mon propos. Bien sûr, la parole croyante ne se résume pas aux discours des autorités religieuses. Mais ces derniers indiquent assez clairement les tensions autour de la parole croyante (parole des membres « ordinaires » des groupes religieux, parole théologique ou parole experte, parole magistérielle ou d'autorité, etc.).

6. CONCILE VATICAN II, « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps », dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*, Paris, Centurion, 1967, n° 2, p. 210.

I. LE RETOUR — EN GRÂCE ? — DE LA RHÉTORIQUE

La rhétorique est définie comme « l'art de persuader par le discours⁷ » et comme l'ensemble des savoirs développés pour rendre compte de cet art. Elle a eu et a encore mauvaise presse. Une opinion largement répandue est à l'effet que trop obnubilée par la réussite de son entreprise de persuasion, la rhétorique ferait sienne la devise de l'agir instrumental-stratégique qui stipule que la fin justifie les moyens. Il *faut* persuader, quel qu'en soit le prix à payer. En l'occurrence, les ressorts du succès de la rhétorique (succès mesuré par l'adhésion des auditeurs à ce dont l'orateur veut les persuader) sont la manipulation (des personnes par la manipulation de la vérité) et la flatterie⁸. Ainsi conçue, il n'est pas étonnant de constater une disqualification politique de la rhétorique, une disqualification fondée sur un préjugé tenace et typiquement moderne⁹. Or, ce jugement négatif n'est pas l'unique apanage de l'opinion commune. Il a aussi cours dans les théories politiques de la modernité.

1. Rhétorique et théories politiques modernes

Voilà comment le politologue états-unien Bryan Garsten décrit le sort que la modernité a réservé à la rhétorique. Selon lui, la modernité politique occidentale a contribué à la dévalorisation de la rhétorique comme forme de persuasion politique. Comment ? En maintenant que la stabilité du pouvoir doit être érigée sur l'idée et les pratiques d'une souveraineté unique, que cette dernière soit attribuée au souverain (Hobbes), à la volonté générale (Rousseau) ou à l'autonomie de la raison (Kant). J'y reviendrai un peu plus loin. Accusée d'être au service d'intérêts particularistes (politiques ou religieux), la rhétorique ne contribue d'aucune façon au maintien de la cohésion sociale. La rhétorique est politiquement déclassée en raison de son association par les penseurs modernes évoqués au dogmatisme et à la démagogie.

J'ajoute à ce cortège de critiques évoquées par Garsten un autre élément qui encourage au discrédit de la rhétorique : c'est l'idée typiquement contemporaine d'une transparence de la communication. On conçoit aisément que c'est au nom de cet idéal que l'on jugera défavorablement la « rhétorique ». Un tel idéal se profile

7. REBOUL, *Introduction à la rhétorique*, p. 4.

8. Bryan GARSTEN, *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006, p.7.

9. La critique moderne met l'accent sur une « lacune » majeure de la rhétorique : son indifférence (et par conséquent sa perméabilité) à tout intérêt, quel qu'il soit. Ce faisant, cette critique reprend, sur le fond, les thèses platoniciennes servies aux sophistes. Que la rhétorique ne soit pas seulement entreprise de manipulation, mais qu'elle soit aussi manipulable apparaît comme étant un défaut intrinsèque, et non seulement accidentel. Cette critique est à prendre au sérieux, en particulier quand la rhétorique est mobilisée pour l'expression de la parole croyante. L'enjeu est éminemment éthique. Une discussion serrée de cet enjeu nous déporterait de l'orientation fondamentale de cet article. Il suffira pour les fins de cette note que les auteurs que nous lirons dans les sections I.3 et II. de cet article font un lien entre l'utilisation de la rhétorique et la promotion/réalisation du bien commun. Il est clair pour eux, même si ce n'est pas explicitement mentionné, que c'est une forme de vie informée par l'*ethos* démocratique qui constitue le cadre éthique et critique de l'utilisation de la rhétorique.

certainement derrière l'éthique de la discussion¹⁰ ou le voile d'ignorance sous lequel discernent les participants à la position originelle rawlsienne¹¹. Tenir à l'idée d'une transparence communicationnelle, c'est suggérer qu'un argument peut convaincre par sa seule force rationnelle et non parce qu'il émane d'une autorité ; c'est supposer que le procès communicationnel argumentatif peut, en théorie, se dédouaner de ce qui « enrobe » habituellement et concrètement un argument dans une discussion : l'autorité (ou le prestige) du locuteur, les rapports institutionnels où l'argument prend force, le vocabulaire, etc.¹² C'est concevoir un argument comme un phénomène de concrétion, c'est-à-dire qu'il est formé de couches successives de sens qui s'accumulent. Un bon argument sera celui qui vaudra alors même qu'il est débarrassé des couches de sens qui se sont *traditionnellement* accumulées. La dé-contextualisation des acteurs et des arguments peut alors être vue comme un procès de « dé-concrétion », si on me permet l'expression.

Certes, on objectera que les dispositifs de délibération décrits par Habermas et Rawls sont formels, qu'ils ne peuvent pas et ne doivent pas être appliqués *pour* un processus concret de discernement moral ou politique. Ce sont des modèles contre-factuels et, à ce titre, ils relèvent de l'expérience de pensée, de l'idée régulatrice. Ce ne sont pas des recettes à suivre pour délibérer de manière efficace. Pourtant, dans les sociétés sécularisées et plurielles, un « impératif » concret de dé-contextualisation des acteurs et des arguments (le *moral point of view*, fréquemment cité par les procéduralistes) est prégnant lorsque vient le temps de débattre d'orientations législatives ou de régulation des pratiques. Il existe une norme opératoire et plus ou moins tacite qui veut que le meilleur argument soit celui qui est le moins déterminé par une (sous-)culture, une religion, un système métaphysique, bref, par tout ce qui peut connoter de manière particulariste un argument.

2. Rhétorique et philosophie

Cela étant, la théorie politique n'a pas le monopole lorsqu'il s'agit de disqualifier la rhétorique comme forme d'argumentation. En effet, la Renaissance est aussi le théâtre de la marginalisation de la rhétorique, si l'on suit le compte rendu de Chaïm Perelman¹³, un philosophe belge bien connu dans le monde de la philosophie du droit

10. Voir, entre autres, Jürgen HABERMAS, *L'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Flammarion (coll. « Champs », 421), 1992 ; ID., *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

11. John RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil (coll. « Essais », 354), 1987, p. 151-228 ; ID., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 304-310 ; ID., *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2004, p. 117-129.

12. On pourrait objecter que cette description tient la route pour la procédure rawlsienne, mais non pour le modèle habermassien. Après tout, HABERMAS construit un lien interne entre le processus communicationnel réussi et la structuration du monde vécu (*Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1, Paris, Fayard, 1981, p. 30). Cependant, du monde vécu problématisé comme *terminus a quo* au monde vécu comme *terminus ad quem* d'un processus communicationnel réussi, ce dernier « exige » une décontextualisation des arguments et, donc un dépouillement de ce qui peut masquer la potentielle rationalité d'un argument. C'est d'ailleurs à l'absolutisation de cette exigence de décontextualisation des arguments que s'adresse une des critiques de Jean-Marc FERRY dans *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf (coll. « Humanités »), 1996.

13. Chaïm PERELMAN, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 2002² [1977], p. 17-25.

et de l'éthique. Pour lui, étant moins préoccupé par la question politique que par l'histoire des idées et par l'épistémologie, c'est un déclin culturel qui explique le fait que la rhétorique n'est plus l'art de l'argumentation « visant à l'acceptation ou au rejet d'une thèse débattue¹⁴ ». Malgré un regain à la Renaissance, la rhétorique n'en subit pas moins des assauts qui la discréditeront. En effet, reléguée à « l'étude des formes du langage orné¹⁵ », ce qui constitue ni plus ni moins une dépolitisation de la rhétorique au profit de son esthétisation¹⁶, la rhétorique est marginalisée en raison de « la montée de la pensée bourgeoise, qui a généralisé le rôle de l'évidence, qu'il s'agisse de l'évidence personnelle du protestantisme, de l'évidence rationnelle du cartésianisme ou de l'évidence sensible de l'empirisme¹⁷ ». L'évidence est, selon les philosophes modernes, l'antithèse de l'opinion. Perelman est convaincu que cette distinction épistémologique a permis de jeter le discrédit sur la rhétorique et l'argumentation.

Citant d'abord Descartes qui dit « tenir “presque pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable”¹⁸ » et qui, de plus, affirme que le désaccord est signe d'erreur¹⁹, puis citant Kant pour qui « [l]a vérité repose sur l'accord avec l'objet et, par conséquent, par rapport à cet objet, les jugements de tout entendement doivent être d'accord²⁰ », Perelman présente les arguments qui scelleront, selon lui, le sort de la rhétorique pour l'Occident moderne. Il décrit ainsi le déplacement, initié dès le XVI^e siècle²¹ et consolidé aux XVII^e et XVIII^e siècles, des critères de la vérité et, par le fait même, de la persuasion : ne persuade que ce qui est vrai, que ce qui participe de l'évidence et non plus ce qui est vraisemblable. Seule l'évidence est vraie puisqu'elle est sans équivoque. Partant, elle est indiscutable.

3. « Retour » contemporain de la rhétorique

Boutée hors du circuit de la philosophie et de ses différents sous-domaines — la philosophie politique, l'éthique — il ne reste alors à la rhétorique que la portion congrue de l'étude des figures de style en littérature. Le déclin moderne de la rhétorique aboutit, au XX^e siècle, avec son association — peu reluisante ! — à l'idéologie et à la publicité, c'est-à-dire à ces entreprises contemporaines de camouflage jouant sur le registre soit de l'irrationnel — le désir en publicité —, soit de la rationalité stratégique — où l'allocutaire est ravalé au rang de moyen pour que le locuteur puisse

14. *Ibid.*, p. 21.

15. *Ibid.*, p. 20.

16. GARSTEN, *Saving Persuasion*, p. 12.

17. PERELMAN, *L'empire rhétorique*, p. 24.

18. Chaïm PERELMAN, Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 2008, p. 1-2.

19. *Ibid.*, p. 2.

20. *Ibid.*, p. 41.

21. Il donne l'exemple du grammairien Pierre de la Ramée qui entérine, dès 1555, la dichotomie raisonnable/probable et situe la rhétorique du côté du probable, du vraisemblable en la définition et, par conséquent, la limitera à « l'art de bien dire, l'usage éloquent et orné du langage » (cf. PERELMAN, *L'empire rhétorique*, p. 19).

atteindre ses fins. Ceci ne constitue pas une repolitisation de la rhétorique ; c'en est, au contraire, la réduction et l'instrumentalisation²².

Et pourtant ! Et pourtant ! En dépit de cette histoire de déclin, la modernité ne semble pas avoir eu la peau de la rhétorique ! En effet, les cinquante dernières années ont été l'occasion d'un regain d'intérêt pour la rhétorique comme discours persuasif public. Un plaidoyer pour une rhétorique complète — par opposition à la rhétorique limitée à l'esthétique stylistique moderne — se fait entendre et se décline en au moins trois avenues que je présenterai succinctement. Il y a d'abord le projet littéraire de la rhétorique amorcé dans les années 1960 avec Roland Barthes, Gérard Genette et le groupe MU. Cependant, cette nouvelle rhétorique est, de l'avis d'Olivier Reboul, partielle puisqu'elle reconduit une rhétorique restreinte²³, qui « se borne [...] à l'élocution [dont elle] ne retient que les figures. Bref une rhétorique sans aucune finalité²⁴ ». Toutefois, cette nouvelle rhétorique littéraire française aura été précédée en Belgique par une nouvelle rhétorique philosophique.

Le second projet de réhabilitation de la rhétorique est celui de Chaïm Perelman. Il veut redonner ses lettres de noblesses à la rhétorique en en faisant l'assise d'une théorie et d'une pratique de l'argumentation. C'est d'ailleurs le sujet de son *Traité de l'argumentation*, publié en 1958 et ayant connu 6 éditions, dont la dernière date de 2008²⁵. Le sous-titre du *Traité* est *La nouvelle rhétorique*. Au risque de la simplification et de la répétition, je tenterai de résumer la proposition de Perelman. La rationalisation de la vie moderne, de même que l'empiétement de la démonstration et de l'évidence sur l'argumentation et l'opinion se sont faits au détriment de la rhétorique. Par le privilège accordé à la vérité de l'évidence et le déclassement de la vraisemblance de l'opinion, il y a perte de régulation de l'expression de l'opinion et un déclin du statut discursif et public du vraisemblable. En privatisant l'opinion, en dépolitisant la rhétorique, la modernité aurait ouvert la voie à l'instrumentalisation de l'opinion et, partant, des émotions, des passions qui trouvaient un lieu d'expression dans l'usage public de la rhétorique. En s'adossant à ce récit du sort malheureux de la rhétorique en modernité, Perelman proposera une réhabilitation philosophique, en l'occurrence épistémologique et pratique, de la rhétorique comme théorie et pratique de l'argumentation.

4. Rhétorique et délibération

Après la nouvelle rhétorique littéraire et après la nouvelle rhétorique philosophique, une troisième avenue de réhabilitation de la rhétorique voit le jour. Il s'agit

22. Un évaluateur anonyme de cet article souligne que le déclin de la rhétorique en modernité peut aussi être lié à la perte de crédibilité des autorités, notamment des autorités religieuses, et non seulement aux déplacements épistémologiques que j'ai évoqués. Cette remarque fort pertinente demande une discussion qui déborde le cadre et la visée de cet article. Néanmoins, en gardant cette remarque en tête, le lecteur comprendra que les exemples versés au dossier du déclin peuvent être interprétés comme des instances de la décrédibilisation des autorités et de leurs modes de légitimation.

23. REBOUL, *Introduction à la rhétorique*, p. 96-98.

24. *Ibid.*, p. 97.

25. Cf. *supra*, n. 18.

d'une réflexion politologique sur le rôle de la rhétorique dans la délibération démocratique. Dans un premier ouvrage remarqué dès sa parution en 2006 et intitulé *Saving Persuasion*²⁶, Brian Garsten, jeune politologue de Yale que j'ai déjà évoqué, fait un vibrant plaidoyer pour la rhétorique comme forme de persuasion dans les débats politiques contemporains en démocratie. S'il faut réhabiliter la rhétorique comme mode d'argumentation politique, le travail passe d'abord par une critique fondamentale des théories de la souveraineté politique. En effet, c'est dans ce type de réflexion théorique qu'est formalisé, en politique, le rejet moderne de la rhétorique. Garsten critique les modèles de la souveraineté politique que l'on retrouve chez Hobbes, Rousseau et Kant. Ces trois penseurs majeurs de la modernité politique seront passés au fil de la plume afin d'exposer et critiquer les ressorts théoriques de leur critique de l'opinion et de leur attaque de la rhétorique. Ces théoriciens du politique conçoivent la rhétorique comme une forme de discours dont les ressorts sont la manipulation et la flatterie²⁷ (*manipulation and pandering*). Cette perception négative a pour effet de discréditer tout individu ou groupe porteur d'opinions (nécessairement considérées comme) particulières tentant de faire valoir son point de vue dans les débats publics.

Le travail de Garsten reposera sur une critique des présupposés universalistes qui soutiennent les trois conceptions de la souveraineté politique. Sans entrer dans les détails de l'argumentation, je souligne que Garsten voudra donner une place à la rhétorique et l'asseoir fermement sur deux appuis venant de l'Antiquité gréco-latine : les rhétoriques d'Aristote et de Cicéron. Le projet de Garsten sera de libérer la rhétorique, de la déprivatiser, de la sortir du placard, là où l'avait reléguée l'« aliénation libérale²⁸ », laquelle est, à la fois, l'incarnation et le résultat pratique des théories de la souveraineté élaborées par Hobbes, Rousseau et Kant.

Garsten analyse les théories de chaque philosophe et y critique les dispositifs de déclassement et d'« ex-communication » de la rhétorique. Chez Hobbes, c'est l'introduction de la notion de raison publique — qui « désigne une espèce distincte d'arguments que les citoyens devraient accepter comme légitimes pour les affaires publiques même s'ils ne les acceptent pas en privé²⁹ » — qui sonnera le glas de la rhétorique. Le philosophe anglais voulait ainsi montrer le caractère particulier des revendications et des arguments religieux, et, par le fait même, dénoncer le pouvoir déstabilisateur et destructeur de ces revendications et arguments sur le bien commun (*commonwealth*). La stabilité politique ne peut s'appuyer que sur une raison publique

immunisée [...] contre l'aspect séduisant, mais politiquement déstabilisateur, de la rhétorique des faux prophètes. La raison publique était la conscience publique [opposée aux consciences individuelles toujours particulières], laquelle était, à son tour, l'expression de la loi du souverain, cette dernière décrite par Hobbes comme une chaîne liant obligatoirement (*binding*) l'oreille du citoyen à la bouche du souverain³⁰.

26. Cf. *supra*, n. 8.

27. *Ibid.*, p. 7.

28. *Ibid.*, p. 177-185.

29. *Ibid.*, p. 27.

30. *Ibid.*, p. 45.

En somme, la raison publique exige des citoyens qu'ils abandonnent leurs particularismes et intérêts propres, pour mieux adhérer à la loi promulguée par l'autorité souveraine.

Alors que pour Hobbes, l'obligation vient de l'extérieur et n'exige qu'une conformité qui, à la limite, peut n'être que superficielle ou de surface, Rousseau quant à lui prône l'intériorisation de l'obligation. Selon Garsten, ce dernier proposait au législateur de trouver un langage pouvant persuader sans convaincre³¹, c'est-à-dire un langage qui serait « un discours primitif, musical et mélodieux qui donnerait accès aux sources pré-rationnelles du sentiment commun³² », un langage qui rendrait caduc l'effort rationnel de conviction de l'autre. En faisant un appel à la conscience, Rousseau conçoit que l'individu la consulte en se plaçant du point de vue du citoyen. Cela suppose que la conscience soit également conçue « comme la voix de la raison publique³³ », comme l'instance internalisée de la volonté générale. Ce qui semble une contradiction entre le « discours musical » et la conscience du citoyen comme voix de la raison publique se résout dès lors que la volonté générale s'exprime dans un langage où l'adhésion des esprits se réalise sur l'appui de réalités pré-rationnelles.

Enfin, Garsten juge que les conceptions kantienne de la publicité et de la faculté de juger « ont éloigné ces deux dernières de la sphère de la prudence, de la probabilité et de la pratique. La théorie kantienne du jugement fut en fait une attaque du jugement pratique promu par la tradition rhétorique³⁴ ». Considérant le danger que les rhéteurs représentent pour quiconque ose penser par lui-même — c'est la devise des Lumières, selon Kant — le philosophe de Königsberg se défie de la rhétorique parce que cette dernière menace la souveraineté « résidant » en chacun : la souveraineté de la critique. La raison critique constitue en chacun le rempart contre la démagogie. Le caractère universaliste et formel de la raison pratique appelle, de manière similaire à Hobbes et Rousseau, à la décontextualisation, à l'élévation des individus au-dessus du particularisme et de la partisanerie. Cette injonction constitue donc le fond commun de la philosophie politique libérale.

Garsten tire les leçons suivantes de l'exercice d'analyse des Hobbes, Rousseau et Kant. Pour lui, le discrédit moderne sur la rhétorique a des effets encore plus dévastateurs qu'il n'y paraît à première vue. Garsten montre bien que l'opprobre jeté sur la rhétorique entraîne la dévalorisation du jugement pratique des citoyens. En effet, l'imposition de la souveraineté va de pair avec l'imposition d'une source unique de jugements sur le réel, des jugements qui ont et font autorité sur les jugements des citoyens, des particuliers³⁵. L'idéologie libérale attribue au jugement privé une valeur

31. *Ibid.*, p. 57. PERELMAN fait aussi cette distinction entre persuader et convaincre. Persuader, c'est parvenir à faire adhérer à une thèse un auditoire particulier ; convaincre, c'est faire adhérer à une thèse tout être de raison, cf. *Traité de l'argumentation*, p. 36 ; *L'empire rhétorique*, p. 36-37. Dans ces ouvrages, Perelman ne discute pas les thèses de Rousseau. Il ne fait que citer l'*Émile* pour illustrer les liens entre la rhétorique et l'éducation.

32. GARSTEN, *Saving Persuasion*, p. 57.

33. *Ibid.*, p. 63.

34. *Ibid.*, p. 84.

35. *Ibid.*, p. 178-179.

de subjectivité et de dogmatisme telle qu'il apparaît impropre à la délibération³⁶. Le jugement est alors déclassé en opinion et perd tout pouvoir persuasif. De la disqualification du jugement des citoyens résulte alors une perte, un appauvrissement du jugement politique. La montée en universalisme du jugement politique désengage le citoyen des affaires de la cité. Garsten n'hésite pas à qualifier cette situation d'aliénation libérale du jugement³⁷.

L'ouvrage de Garsten fait ressortir plus clairement que la critique de Perelman un fait important pour mon propos. En effet, la traversée des théories modernes de la souveraineté montre le rôle de repoussoir qu'y ont joué les discours religieux. Considérés à l'époque, à tort ou à raison, comme dogmatiques, voire fanatiques, comme politiquement déstabilisateurs, comme fauteurs de trouble ou facteurs de discorde, les discours religieux sont associés à l'influence délétère de la rhétorique sur le politique. Mais alors, le politique doit-il (peut-il se permettre de) faire l'économie des convictions ? Non, si l'on se fie à Rousseau. Il faut cependant que ce soit les bonnes convictions, celles qui s'inscrivent et souscrivent au contenu de la volonté générale. Il est clair que les convictions religieuses traditionnelles ne parviennent pas à se hausser au statut de bonnes convictions, Rousseau ayant, du point de vue moral et politique, une conception naturelle de la religion. Les convictions portées par les traditions n'entrent ni dans la « religion du citoyen », ni dans la « religion de l'homme³⁸ ». Et pourtant, faut-il à ce point domestiquer les convictions religieuses ? Entre l'athéisme et la religion traditionnelle que Rousseau dénonçaient en son temps, point n'est besoin de détraditionaliser les convictions pour que les croyants eux-mêmes puissent entrer en transaction constructive avec le monde et la culture, dont ils sont parties prenantes. Plus concrètement, les convictions religieuses, portées par une parole croyante, sont encore sources de prises de parole publiques de la part de croyants qui, loin de vouloir déstabiliser la culture démocratique, cherchent plutôt à participer à la construction d'un monde humain habitable pour tous³⁹.

C'est là que se pose l'enjeu d'un modèle « croyant » de prise de parole publique au nom de convictions. L'épithète « croyant » est souligné. En effet, les travaux de Hollenbach et O'Malley ont un objet certainement religieux, mais les approches qu'ils préconisent respectivement sont, elles, on ne peut plus séculières.

II. RHÉTORIQUE ET PAROLE CROYANTE

Revenons donc à la question de départ. Quelle énonciation pour un jugement politique à partir des convictions, tout en cherchant à maintenir la cohésion sociale ?

36. *Ibid.*, p. 182.

37. *Ibid.*, p. 184 et suiv.

38. À ce sujet, cf. Simone GOYARD-FABRE, « La religion civile ou l'unité d'une pensée déchirée », dans G. JOHNSTON, T. L'AMINOT, dir., *Études Jean-Jacques Rousseau*, vol. 10, *Spiritualité de Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, Musée Jean-Jacques Rousseau, 1998, p. 145-168.

39. Les groupes religieux ne sont pas monolithiques. On y trouve aussi et encore des discours comme ceux que dénonçaient les théoriciens modernes du politique recensés par Garsten. Mais faisons tout de suite remarquer que les croyants n'ont pas le monopole du dogmatisme et du fanatisme en cette matière...

Deux propositions se référant explicitement à Vatican II seront ici discutées. Ce sont celles de Hollenbach et d'O'Malley. Elles sont à la fois proches et différentes entre elles.

Mais pourquoi revenir à Vatican II ? On peut légitimement se poser la question. Quel profit y a-t-il à revenir à cet événement cinquantenaire et, à première vue, éloigné de la question qui nous préoccupe ici ? Comment une rencontre extraordinaire — c'est le 21^e concile œcuménique en 2000 ans d'histoire chrétienne, puis catholique — ayant produit seize documents (dont le poids normatif varie selon qu'il s'agisse d'une constitution, d'un décret ou d'une déclaration) et, de surcroît, dont la réception et l'interprétation sont encore en cours, comment le Concile a-t-il quelque chose à enseigner sur la prise de parole publique croyante ? Le « pari » fait par des théologiens contemporains — dont les deux à l'étude ici — est que, considérant Vatican II comme un événement de parole et l'analysant sous les auspices, explicites ou non, d'une pragmatique du langage⁴⁰, ils y voient une façon de prendre la parole qui est, d'abord, audible par les contemporains, puis crédible. En d'autres mots, l'énonciation conciliaire, où se conjuguent une façon de parler (un dire) et un vocabulaire (un dit), est adaptée à l'auditoire visé et prend en compte une situation de parole où les rapports entre l'Église et le monde ne sont plus ceux qui prévalaient du temps de la Réforme/contre-Réforme (concile de Trente) ou du XIX^e siècle et du long contentieux entre le Magistère de l'Église catholique et le libéralisme politique européen (premier concile du Vatican).

1. Hollenbach et l'universalisme dialogique

Dans son ouvrage *The Common Good and Christian Ethics*, Hollenbach réfléchit à la possibilité du bien commun dans une société plurielle dans les termes suivants : « [...] comment les chrétiens devraient-ils faire valoir leur conception de la vie bonne dans la sphère publique en [maintenant] un esprit de solidarité avec leurs concitoyens non chrétiens⁴¹ » ? Il est clair pour Hollenbach que la poursuite du bien commun ne peut faire l'économie d'une délibération, d'une discussion à plusieurs voix parce que le bien commun ne peut être conçu de manière minimaliste comme la simple coexistence ou la simple tolérance⁴². Pour être commun, le bien poursuivi socialement doit s'appuyer sur une recherche elle aussi commune, laquelle exige un « engagement intellectuel traversant les frontières des traditions religieuses, philosophiques et culturelles⁴³ ». Une telle recherche exige un *ethos* particulier, c'est-à-dire un ensemble de

40. Je me permets de renvoyer à mon article « *Gaudium et spes* dans le monde-vécu de ce temps : réflexions épistémologiques sur l'herméneutique de la constitution pastorale », dans P. BORDEYNE, L. VILLEMEN, dir., *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 254), 2006, p. 187-201 pour une discussion sur une herméneutique pragmatique du concile Vatican II, c'est-à-dire une interprétation qui met en relief le « faire » ou, encore, l'énonciation à l'œuvre dans les textes conciliaires, lesquels sont alors considérés comme autant de prises de parole.

41. David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press (coll. « New Studies in Christian Ethics », 22), 2002, p. 137, à moins d'indication contraire, les citations sont notre traduction.

42. *Ibid.*, p. 32-61.

43. *Ibid.*, p. 140.

vertus, d'attitudes et de comportements. En l'occurrence, et sous les auspices d'une critique de la tolérance libérale, Hollenbach indique clairement que la poursuite du bien commun ne peut se réaliser sans une forme de sortie de soi, sans un décentrement de la part des participants à la délibération commune. Le passage de la revendication pour soi (qu'une telle revendication soit individuelle ou collective) à une proposition sur « ce qui sera bon pour la communauté à laquelle nous appartenons » — entendons ici la société plurielle et démocratique — marquera l'adoption de l'*ethos* souhaité par Hollenbach⁴⁴. La vertu de civilité est au cœur du passage décrit et de l'entrée dans la délibération⁴⁵.

Devant les objections possibles à l'adoption d'un tel *ethos*⁴⁶, Hollenbach argumente en faveur d'une « tradition » chrétienne de solidarité avec le monde, une tradition qui remonte à l'apôtre Paul, dont un jalon important est Thomas d'Aquin, et dont la plus récente manifestation est le concile Vatican II⁴⁷, une tradition que Hollenbach désigne comme l'universalisme dialogique⁴⁸.

La posture d'énonciation privilégiée à Vatican II recèle des « intuitions (*insights*) sur la façon dont la communauté chrétienne peut combiner la fidélité à une conception particulariste du bien humain ancrée dans l'Évangile avec un engagement ferme (*commitment*) à discerner la moralité commune nécessaire pour un monde pluriel et interdépendant⁴⁹ ». Ces intuitions se traduiront par l'identification d'appuis substantiels⁵⁰ du dialogue : une conception authentiquement humaine du bien commun, une conception universaliste de l'être humain tout en reconnaissant un ancrage traditionnel et historique du questionnement. Il s'agit en somme d'allier attachement à des concepts traditionnels clés et conscience historique. Hollenbach résume son interpré-

44. *Ibid.*, p. 143.

45. *Ibid.*, p. 145-146. Sur la vertu de civilité, je me permets de renvoyer à Guy JOBIN, « À la recherche du don perdu... Plaidoyer pour un *ethos* de la présence publique des communautés croyantes dans une société plurielle », dans J. RICHARD, M. DUMAIS, *Église et communauté*, Montréal, Fides (coll. « Héritage et projet », 73), 2007, p. 235-261.

46. Jeffrey STOUT décrit bien lesdites résistances traditionalistes pouvant émaner de diverses postures en théologie chrétienne, cf. *Democracy and Tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2004, p. 100-112 et 118-161. Ce sont le philosophe Alasdair MacIntyre et le théologien Stanley Hauerwas qui sont visés par la critique de Stout. En effet, n'est-ce pas jouer avec le feu et jouer le jeu du sécularisme que d'entrer en transaction, même prudente, avec le monde sécularisé ? N'y a-t-il pas là danger de dissolution des formes de vie chrétiennes authentiques et originales, diraient MacIntyre et Hauerwas ? Un tel questionnement est associé à des formes radicalisantes de communautarisme. Hollenbach partage en partie la critique du libéralisme portée par le communautarisme, mais il s'en démarque aussi parce qu'il ne réduit pas la démocratie au libéralisme politique. De même, on l'a vu, il récuse toute forme de repli communautaire.

47. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, p. 149-152.

48. *Ibid.*, p. 152-159. Cette thèse n'est pas sans rappeler celle du philosophe Alain Badiou qui voit en saint Paul le fondateur de l'universalisme en Occident. Cf. Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 105-113.

49. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, p. 156.

50. Je qualifie de « substantiels » ces appuis pour indiquer qu'il ne s'agit pas de règles ou de procédures de discussions qui sont, elles, de nature formelle. Ces appuis sont substantiels parce qu'ils expriment un contenu théorique lié à une réflexion traditionnelle en morale catholique.

tation ainsi : « Vatican II propose que les convictions traditionnelles soient mises activement en présence des nouvelles données sociales et culturelles⁵¹ ».

L'universalisme dialogique, que je viens de décrire, est complété par une seconde vertu, la solidarité intellectuelle. Celle-ci se décline en deux attitudes. Premièrement, elle exige de « parler du bien terrestre à partir de l'Évangile et de la tradition ; de parler ouvertement, dans les délibérations sociales, de la façon dont les personnes devraient vivre ensemble dans les ensembles politiques inter-reliés d'aujourd'hui⁵² ». Deuxièmement, elle exige une attitude d'écoute en toute ouverture d'esprit⁵³.

Si l'on se place du point de vue de la rhétorique, il est remarquable, et probablement significatif, que nulle part Hollenbach ne parle de persuasion. Pour lui, la délibération sur le bien commun vise trois objectifs : 1) accéder, pour soi, à une meilleure compréhension de la conception du bien de l'autre ; 2) faire que l'autre ait une meilleure compréhension de ma conception du bien et, enfin, 3) bien mener l'argumentation, le tout en vue de la coopération sociale⁵⁴.

De ces trois objectifs, seul le troisième peut laisser place à la persuasion. En effet, comprendre la position de l'autre ne signifie pas que je me laisse convaincre ou que j'y adhère. Il en va de même, on l'aura bien saisi, pour l'autre qui n'a pas à adhérer à mes convictions pour me comprendre. Ce qui signifie que c'est dans l'argumentation que se love la possibilité de persuader l'autre. Mais comment Hollenbach pense-t-il l'argumentation ? Il s'agit d'une confrontation des idées qui vise la compréhension mutuelle. C'est la recherche d'une intercompréhension qui est l'« idée régulatrice » de l'interprétation que Hollenbach fait de l'universalisme dialogique à Vatican II. L'intercompréhension est grevée d'un caractère résolument cognitif. À ce titre, les critiques faites plus haut aux propositions procédurales de Rawls et Habermas peuvent être transposées, *mutatis mutandis*, à la théorie de Hollenbach⁵⁵. Par ailleurs, le fait de miser sur une solidarité *intellectuelle*, on a presque la tentation de dire *rationnelle* pour qualifier cette solidarité, confirme l'orientation foncièrement cognitive de l'universalisme dialogique. *In fine*, on peut se demander s'il n'y a pas ici, comme un point aveugle, la reconduction de présupposés rationalistes propres à la modernité, du genre de ceux que Perelman et Garsten dénoncent.

Il faut tout de même souligner que Hollenbach cherche à montrer ce que je nommerais, en m'inspirant librement de Rawls, la raisonnable des convictions traditionnelles catholiques en matière d'éthique sociale et politique. Le caractère cognitif de l'intercompréhension chez Hollenbach ne doit pas masquer le fait qu'elle advient de manière pragmatique, c'est-à-dire par le biais d'une *praxis* de la rencontre et de la

51. *Ibid.*, p. 156.

52. *Ibid.*, p. 157.

53. *Ibid.* Les deux attitudes incarnant la solidarité intellectuelle sont ce qui se rapproche le plus du registre « formel » que j'ai évoqué dans la n. 50, ci-dessus.

54. *Ibid.*, p. 142-144.

55. Le cognitivisme est un trait caractéristique que Habermas donne lui-même à l'éthique de la discussion, cf. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, p. 17 ; ID., *L'intégration républicaine*, p. 11-63.

discussion. Or, c'est justement ce préjugé pour un consensus rationnel comme *telos* de la délibération politique qui est remis en cause par une approche rhétorique.

2. O'Malley et la rhétorique conciliaire

C'est dans une autre veine que celle exploitée par Hollenbach que John O'Malley analyse et interprète l'énonciation conciliaire. Son travail s'inscrit dans un nouveau chapitre de l'histoire de la recherche théologique sur le concile Vatican II. Après l'exégèse des textes conciliaires, après la recherche sur l'intention des Pères conciliaires, après les recherches sur l'histoire du Concile, c'est autour de l'idée d'un style propre à Vatican II que la recherche actuelle s'oriente. La volonté derrière cette recherche est de rendre l'originalité de Vatican II en décrivant son style, c'est-à-dire en identifiant non seulement ce qui le distinguerait du premier concile du Vatican, mais de plus ce qui le singulariserait en regard des conciles œcuméniques précédents⁵⁶. C'est pourquoi la recherche d'un style passe par la pragmatique, c'est-à-dire par une attention au « faire » lové au creux de toute énonciation, au « faire » à l'œuvre dans toute prise de parole. Il s'agit là d'un tournant dans l'herméneutique conciliaire. Par-delà l'interprétation du dit — ce que j'ai nommé ailleurs l'herméneutique sémantique⁵⁷ — c'est le dire qui est maintenant au centre de l'attention des herméneutes⁵⁸. L'hypothèse de recherche qui anime le travail d'O'Malley est celle d'une rupture de style à Vatican II, c'est-à-dire de l'avènement d'un style d'énonciation différent de celui des conciles antérieurs.

Cela posé, l'entrée pragmatique dans le style de Vatican II se fait sous un angle précis, celui de la rhétorique⁵⁹. O'Malley considère la prise de parole de Vatican II comme un acte de persuasion visant un auditoire complexe, un auditoire à la fois composé des autorités ecclésiales à travers le monde, des fidèles catholiques, des frères chrétiens, et des hommes de bonne volonté.

Pour O'Malley, le style de Vatican II est marqué par un déplacement dans la manière de prendre la parole ou, en prenant le vocabulaire de la rhétorique, dans le genre d'éloquence. Analysant le mode d'énonciation adopté par les conciles modernes, soit celui de Trente et les deux conciles du Vatican, O'Malley montre qu'à Vatican II la rupture de style est caractérisée par l'abandon d'un style judiciaire au profit d'un style épидictique.

En rhétorique, le style judiciaire est celui qui sied à la plaidoirie dans le cadre d'un procès. Le plaideur cherche à convaincre le juge que la personne accusée est

56. C'est dans l'article « Vatican II : Did Anything happen ? », *Theological Studies*, 67, 1 (2006), p. 3-33, que John O'MALLEY livre l'essentiel de son analyse sur le style de Vatican II.

57. JOBIN, « *Gaudium et spes* dans le monde-*vécu* de ce temps », p. 181-192.

58. J'ajouterais en guise de parenthèse que cette échappée du côté de la pragmatique ne signifie pas qu'il faille négliger le sens des textes. Il ne s'agit pas de faire jouer le « dire » contre le « dit ». Le sens des textes reste encore un élément important de la recherche théologique, et c'est vrai pour Vatican II. Cependant, l'intérêt pour la pragmatique doit être compris comme un essai ou une tentative pour saisir de manière plus globale la signification de Vatican II pour son temps et pour le nôtre.

59. O'MALLEY, « Vatican II », p. 21-31.

responsable (ou non, si c'est le défenseur) des faits accomplis. Il s'ensuit que le style judiciaire est caractérisé par deux attitudes irréductibles entre elles : accuser ou défendre. Le style judiciaire était de mise dans la parole conciliaire moderne pré-Vatican II. L'Église mobilisait à la fois les deux attitudes : elle se défendait contre les attaques qu'elle percevait et elle accusait les idéologies et les comportements qu'elle jugeait contraires à sa vision du monde. L'exemple de Vatican I sera éloquent. Les chapitres 2 sur la révélation et 3 sur la foi de la *Constitution dogmatique sur la foi (Dei filius)* défendent la doctrine catholique contre les erreurs (perçues) du temps. Cette étape de la défense est prolongée par celle de l'accusation. Chaque chapitre est suivi de canons dont la formulation générale est : « si *p*, alors *q* », où *p* est une proposition tenue par un tiers et jugée erronée par l'autorité magistérielle et où *q* est la sanction, toujours la même : « qu'il [le tiers] soit anathème⁶⁰ ».

Pour O'Malley, Vatican II rompt avec le style judiciaire des conciles antérieurs. L'énonciation, le style y est épictique. C'est le style associé à la parole publique et à la qualification des faits. Le genre épictique qualifie les faits soit en les approuvant, par la louange, soit en les désapprouvant, par le blâme. Les critères de louange ou de blâme sont d'ordre esthétique ou moral, selon la nature des faits à qualifier⁶¹. O'Malley soutient donc que l'énonciation à Vatican II est épictique et que c'est le registre de l'éloge ou du panégyrique qui y est principalement mobilisé. Il y a bien sûr des blâmes qui sont formulés envers certaines réalités comme l'athéisme, l'infanticide et l'avortement, mais ils sont bien peu nombreux en regard de l'éloge adressé au monde moderne, un éloge qui ne verse cependant pas dans le dithyrambe ou la flagornerie. Enfin, est-il besoin de mentionner qu'on ne rencontre aucun anathème dans les textes de Vatican II. C'est dire que les blâmes restent dans les limites du genre épictique tout en évitant de tomber dans le registre judiciaire. En somme, éloges, exhortations et blâmes font de l'énonciation à Vatican II un phénomène original et unique dans l'histoire conciliaire ; un phénomène langagier marqué au coin de la modération et de l'équilibre.

La prise de parole particulière de Vatican II a aussi le mérite de révéler un rapport de l'Église catholique au monde et à l'humanité qui correspond avec le changement stylistique. L'humanité et la culture, à qui s'adresse les Pères conciliaires, ne sont plus vues comme nécessairement fautives, nécessitant admonestations et morigénations comme dans le style judiciaire. On les conçoit plutôt comme vivant de leur juste autonomie, expérimentant « joies et espoirs, tristesses et angoisses », qui doivent être persuadées de la promesse de bonheur qui traverse l'annonce de la Bonne Nouvelle. Ce qui revient à dire que le registre d'éloquence privilégié à Vatican II renvoie à une autre situation de parole, qui n'est plus un procès, mais une conversation publique où se déroule le dialogue avec le monde de ce temps.

Enfin, le changement de style se traduit par une suite de déplacements dans l'énonciation : du commandement à l'invitation, des lois aux idéaux, des menaces à la

60. Cf. Gervais DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1961², p. 69-78.

61. Joëlle GARDES-TAMINE, *La rhétorique*, Paris, Armand Colin (coll. « Coursus », série « Littérature »), 1996², p. 62-63.

persuasion, du monologue à la conversation, de l'hostilité à l'amitié, des appels à la conformité des comportements à la conversion du cœur, etc.⁶²

Plus précisément, le choix du genre épideictique se concrétise par trois déplacements dans les textes conciliaires. Le premier est celui de la présentation de soi du locuteur, un déplacement de l'*ethos* — du caractère que doit prendre l'orateur pour inspirer confiance à son auditoire⁶³. En l'occurrence, c'est le passage opéré de la figure de l'avocat qui plaide *pro domo* devant un juge à celle de l'égal qui exhorte amicalement. Le second déplacement est celui du vocabulaire utilisé par le locuteur, un déplacement du *logos* — l'argumentation proprement dite du discours⁶⁴ —, un vocabulaire qui sera audible par l'auditoire et qui ne le rebutera pas d'emblée. C'est ce qu'O'Malley souligne dans son article. Enfin, le troisième déplacement est au niveau des effets voulus chez l'auditoire, un déplacement du *pathos*, c'est-à-dire de l'ensemble des émotions, passions et sentiments que l'orateur doit susciter dans son auditoire grâce à son discours⁶⁵. L'énunciation à Vatican II cherche alors l'adhésion libre et volontaire, plutôt qu'un ralliement causé par la peur du châtement.

Une autre façon de qualifier ces trois déplacements est de dire qu'ils touchent respectivement aux conditions de crédibilité du locuteur (*ethos*), d'audibilité du message (*logos*) et de réceptivité par l'auditoire (*pathos*). L'analyse d'O'Malley montre bien que c'est toute l'énunciation conciliaire, toute la prise de parole, qui subit une transformation, voire une mutation, et non seulement un seul de ses aspects. En somme, la rupture de style à Vatican II consiste en l'adoption d'une autre forme rhétorique de persuasion, non plus basée sur la peur du châtement, mais bien sur le pouvoir d'attraction de la promesse divine et sur l'ouverture de l'Église au monde où elle est envoyée.

À comparer les travaux de Hollenbach et d'O'Malley, on voit bien que les pré-supposés d'analyse de la prise de parole de Vatican II sont similaires par le choix de s'inscrire dans un paradigme pragmatique. Ils diffèrent cependant dans le choix de la théorie pragmatique mobilisée. Il me semble que la perspective ouverte par O'Malley est heuristiquement plus fructueuse et plus concrète. Elle donne un portrait plus large que l'analyse de Hollenbach, ce dernier faisant porter le poids de la persuasion sur les épaules du *logos*, et du *logos* conçu comme argumentation, voire comme procédure argumentative. O'Malley, quant à lui, comprend le *logos* d'une manière moins formelle que son confrère jésuite, de façon plus substantielle dirait-on autrement, en mettant en relief les changements de vocabulaire. De plus, en attirant l'attention vers un *ethos* plus concret — une sorte d'empathie, voire d'amitié plutôt qu'une solidarité intellectuelle et une recherche de l'intercompréhension —, O'Malley se démarque encore de Hollenbach.

62. O'MALLEY, « Vatican II », p. 29.

63. REBOUL, *Introduction à la rhétorique*, p. 59.

64. *Ibid.*, p. 60. Il faut évidemment distinguer l'argumentation — le mode d'organisation du discours qui vise l'adhésion de l'auditoire sur des matières équivoques ou vraisemblables — et les arguments qui sont des contenus propositionnels mobilisés et organisés dans une argumentation.

65. *Ibid.*

La différence heuristique des deux modèles pourrait être encore mieux illustrée à l'aide d'une distinction que Paul VI a faite dans la lettre apostolique *Octogesima adveniens*⁶⁶ rédigée à l'occasion du 80^e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*. Dans cette lettre adressée au cardinal Maurice Roy, à titre de président du conseil des laïcs et de la commission pontificale Justice et Paix, le pape discute, entre autres sujets, de l'engagement des chrétiens dans les mouvements porteurs d'aspiration à l'égalité, à la participation et à la justice⁶⁷. Peuvent-ils participer à des actions politiques portées par des idéologies⁶⁸ et des mouvements politiques, appelés par le pape des « mouvements historiques⁶⁹ », non chrétiens ? La distinction faite par Paul VI, à la suite de Jean XXIII⁷⁰, entre les idéologies politiques et les mouvements qui s'en inspirent montre bien qu'on peut ne pas arriver à une intercompréhension, mais tout de même reconnaître les « justes aspirations⁷¹ » qui s'y manifestent. Sans aborder directement la question, la lettre apostolique souhaite pour le croyant engagé dans la transformation du monde des attitudes et un *ethos* plus proches de ce qui anime le genre épидictique que l'*ethos* de la solidarité intellectuelle. Et au-delà du contenu, la prise de parole qu'est *Octogesima adveniens* représente l'*ethos* épидictique.

Enfin, l'approche rhétorique d'O'Malley attire l'attention vers un « faire » qui me semble plus immédiatement incarné dans la texture de l'énonciation que le modèle idéaliste de Hollenbach. C'est aussi par le vocabulaire, et non seulement par l'identification d'une posture ou d'une intention, que l'énonciation prend corps dans un texte. « [L]'orateur s'adresse à l'homme complet », dira Perelman⁷². L'inférence logique de cette affirmation est que l'analyse de l'énonciation doit aussi tenir compte du fait que l'orateur est un « homme complet » qui s'adresse à un auditoire.

On l'a vu, l'analyse de l'énonciation à Vatican II revêt une grande importance pour nos deux auteurs jésuites. Ils y trouvent un modèle de rapport à l'autre qui peut inspirer toute prise de parole au nom des convictions dans un monde moralement et religieusement pluriel. De plus, compte tenu de l'autorité d'un concile, on peut s'attendre à ce que la parole magistérielle et la parole épiscopale, en bref, la parole d'autorité dans l'Église⁷³ se moule dans la forme promue au concile ou, à tout le moins,

66. PAUL VI, *Octogesima adveniens*, 14 mai 1971, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_fr.html, consultée le 11 décembre 2010.

67. *Ibid.*, n° 22.

68. *Ibid.*, n°s 26-29.

69. *Ibid.*, n°s 30-35.

70. PAUL VI cite *Pacem in terris*, n° 159 en *Octogesima adveniens*, n° 30.

71. *Ibid.*, n° 30.

72. PERELMAN, *L'empire rhétorique*, p. 31.

73. Ce jugement général doit évidemment être nuancé. En effet, on sait bien qu'il existe différents niveaux d'autorité dans la parole magistérielle et différentes situations de parole. Lorsque viendra le temps d'analyser en quoi l'énonciation magistérielle et épiscopale postconciliaire reprend ou non le modèle conciliaire, il faudra impérativement tenir compte du *type de document* que l'on scrute — une constitution apostolique, une encyclique, une lettre apostolique, une note doctrinale, un communiqué destiné aux fidèles d'un diocèse ou d'une nation — ; de l'*instance magistérielle* qui l'énonce — le pape, un organe de la curie mais dont le pape approuve la promulgation, un texte curial sans « approbation » papale, un évêque, une assemblée ou une conférence épiscopales — ; de l'*auditoire visé* — les membres de la hiérarchie épiscopale, l'ensemble des fidèles, les hommes de bonne volonté — ; du *thème traité* — une matière grave en morale,

s'inspire du modèle conciliaire. Mais aussi, l'apport de la rhétorique donnera à penser sur les conditions discursives et politiques de réceptivité de la parole épiscopale.

Il reste à voir comment peut être évaluée la réception intra-ecclésiale de la nouvelle énonciation conciliaire.

III. RHÉTORIQUE ET PAROLE MAGISTÉRIELLE POSTCONCILIAIRE

Il est clair pour O'Malley que l'enseignement conciliaire est normatif pour l'énonciation en Église. Pour lui, le style adopté par le Concile doit se traduire et se prolonger en un style d'enseignement conséquent :

[...] le concile a enseigné plusieurs choses. Un de ces enseignements porte sur le style de l'Église et, plus précisément, sur un appel à changer de style. L'appel prône un style moins autocratique et plus collaboratif, un style où l'on écouterait volontiers les points de vue différents et où on les prendrait en compte, un style ouvert et sans cachotteries, un style moins unilatéral de délibération, un style honnête où l'on s'engage à travailler avec les personnes et les institutions extérieures au monde catholique, un style où il y a présomption d'innocence, un style qui s'abstient de tout serment secret, de dénonciations et de tactiques inquisitoriales⁷⁴.

Qu'en est-il de ce nouveau style dans l'ensemble de l'enseignement magistériel et épiscopal postconciliaire ? On ne peut brosser un portrait global des cinquante dernières années, ni généraliser. Pour avoir une vision juste et nuancée, il faudrait entreprendre une série d'études sectorielles selon les thèmes de la vie ecclésiale (éthique, liturgie, doctrine, pastorale, gouvernement ecclésiastique, etc.) et selon les niveaux d'interventions (l'enseignement pontifical, l'enseignement curial, les prises de parole des conférences épiscopales, puis des évêques, etc.). On ne peut donc tirer des conclusions que pour un thème et un interlocuteur à la fois. Cela étant, je me risquerai tout de même à montrer comment, en morale, il y a eu glissement de la situation de parole et du registre d'éloquence.

Quiconque étudie le discours moral dans l'enseignement magistériel constatera que le registre de l'éloquence a changé depuis Vatican II et principalement depuis *Gaudium et spes*. Sur les sujets touchant la morale sexuelle et la bioéthique — en ce dernier cas, les questions morales soulevées par les soins en début et en fin de vie, de même que certaines questions en éthique de la recherche —, le registre d'éloquence mobilisé est délibératif. Il s'agit encore de persuasion, comme le genre épideictique, mais ce qui est propre au délibératif, c'est que l'orateur produira des arguments et exhortera en vue de convaincre l'assemblée délibérante de la justesse de sa position. Selon Aristote, la situation de parole qui convient au mode délibératif ou « poli-

une matière autre. Tous ces facteurs contribuent à l'évaluation du poids normatif d'une énonciation magistérielle ou épiscopale et au jugement sur l'écart, significatif ou non, par rapport au modèle d'énonciation conciliaire.

74. O'MALLEY, « Vatican II », p. 31. À la lumière de cette synthèse d'O'Malley, il appert que le rédacteur de la lettre apostolique *Octogesima adveniens* a pris acte des changements apportés par le concile Vatican II.

tique⁷⁵ » de persuasion est l'assemblée où l'on débat des « questions concernant la cité : la paix ou la guerre, la défense, les impôts, le budget, les importations, la législation⁷⁶ ». Le nom du genre — délibératif — le dit bien, la situation de parole n'est plus la même que dans l'énonciation conciliaire.

Le contenu des encycliques et des textes doctrinaux en matière de morale tend de plus en plus à l'exhortation et à la production de raisons pour interdire telle ou telle pratique jugée grave ou immorale par Rome⁷⁷, ce qui constitue les caractéristiques du registre délibératif. Il faut souligner qu'à ce déplacement du discours persuasif s'ajoute une intensification, voire une amplification du blâme. Cette accentuation est repérable de manière officielle dans les textes magistériels sur la morale sexuelle, notamment, avec la publication de *Veritatis splendor* (1993) et d'*Evangelium vitae* (1995), et celle de textes ultérieurs émanant de la Congrégation pour la doctrine de la foi, notamment des textes portant sur les rapports entre Église et État à propos de questions morales controversées⁷⁸. Je n'entre pas ici dans les détails. Je ne ferai que souligner que si depuis Vatican II l'enseignement n'a jamais eu recours à l'anathème en matière morale ou politique, il n'en demeure pas moins qu'il y a une accentuation d'un jugement négatif sur l'évolution des sociétés occidentales et des exhortations à se détourner de comportements jugés graves et peccamineux. Si certaines critiques sont justifiées (tout comme les critiques que portaient les textes conciliaires !), il faut tout de même remarquer qu'elles sont de plus en plus nombreuses et de plus en plus virulentes. On a l'impression que ce n'est plus une amie (l'Église) qui s'adresse à une autre amie (l'humanité et, en elle, la culture occidentale) l'exhortant à se laisser persuader par la promesse de la Bonne Nouvelle, c'est maintenant une « mère enseignante » (*mater et magistra...*) qui réprimande, admoneste et morigène l'enfant prodigue qui dilapide l'héritage...

La réprimande se manifeste de plusieurs façons. Il y a de nombreux blâmes sur le fait que le contenu de certaines législations est en écart avec l'interprétation magistérielle du droit naturel, lequel devrait être le « principe régulateur » de la loi civile⁷⁹. C'est en qualifiant de relativisme la situation morale des démocraties contemporaines

75. MEYER, *La rhétorique*, p. 15.

76. REBOUL, *Introduction à la rhétorique*, p. 57. Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, 1359 b 20-1360 b 3.

77. Il faut faire la nécessaire nuance entre le corpus de l'enseignement social de l'Église et le corpus qui concerne la morale sexuelle et la bioéthique, puisque les questions sociales et politiques apparaissent d'une moins grande gravité que celles de la régulation de la sexualité et de la protection de la vie.

78. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html, consultée le 11 décembre 2010 ; ID., *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html, consultée le 11 décembre 2010 ; JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n°s 68-74, 25 mars 1995, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_fr.html, consultée le 11 décembre 2010.

79. Parmi les nombreux exemples récents, on lira *Evangelium vitae*, n° 72, § 1 citant *Pacem in terris* et la *Somme théologique* de THOMAS D'AQUIN sur la régulation « naturelle » des lois civiles. Cf. Jean-Marie AUBERT, *Abrégé de la morale catholique. La foi vécue*, Paris, Desclée, 1987, p. 103-104.

que le blâme se fait entendre⁸⁰. La réprimande se manifeste également dans le rappel, insistant, que la fonction des lois humaines n'est pas de définir l'ordre moral, mais plutôt de l'opérationnaliser. Les lois humaines devraient donc être liées au droit naturel et à la loi morale dans un rapport moyens-fin.

Dans le cas du registre rhétorique délibératif, la réprimande fait partie d'une stratégie de dissuasion. Le rappel de ces normes devrait inciter soit les États à abandonner les projets législatifs qui s'écarterent des normes du droit naturel, soit à inviter les politiciens catholiques à s'opposer à l'adoption desdits projets, dans le respect des règles démocratiques. Là où le registre délibératif se fait sentir, c'est dans la présentation des arguments qui fondent la position magistérielle. Que ce soit les principes généraux sur la coopération à des actions mauvaises⁸¹, que ce soit les « argumentations (sic) rationnelles contre la reconnaissance juridique des unions homosexuelles⁸² », il est clair que la situation de parole qui prévaut à la rédaction de ces documents est celui d'une défense de la position morale de l'Église face à un législateur qui, lui, cherche à défendre sa propre position. En somme, le discours rhétorique utilisé pour présenter la pensée magistérielle est le discours délibératif.

Le lecteur aura compris par cette description sommaire que la situation de parole postconciliaire est évidemment différente de celle qui prévalait pour l'énonciation conciliaire. Circonscrire la situation de parole n'est pas ici anodin. En effet, les documents romains cités plus haut discutent d'enjeux éthiques qui sont l'objet de débats politiques et législatifs dans de nombreux pays, dont des pays occidentaux. Il y a une volonté claire et précise de l'enseignement pontifical et curial de présenter l'orthodoxie — la droite doctrine — afin d'influencer sinon les corps législatifs, du moins les hommes et femmes politiques catholiques afin que leur vote tienne compte des orientations morales de leur tradition religieuse d'appartenance. L'effort romain de persuasion (rarement couronné de succès, faut-il le rappeler !) est une tentative

80. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n° 20, 70 ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, n° 2, 3, 8 ; BENOÎT XVI, *Discours aux membres de l'Assemblée générale des Nations Unies*, New York, 18 avril 2008, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_fr.html, consultée le 11 décembre 2010 ; ID., *Caritas in veritate*, n° 2, 4, 26, 61, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_fr.html, consultée le 11 décembre 2010.

81. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n° 74.

82. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, n° 6-9, les arguments présentés respectivement comme étant d'ordre relatif à la droite raison, d'ordre biologique et anthropologique, d'ordre social, d'ordre juridique. De leur côté, les évêques canadiens ont également présenté une argumentation détaillée contre la reconnaissance juridique des unions homosexuelles lors de leurs représentations auprès du gouvernement canadien au moment de l'étude du projet de loi C-38 sur le mariage civil, cf. CONFÉRENCE DES EVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, « Mémoire de la Conférence des évêques catholiques du Canada au comité législatif spécial chargé du projet de loi C-38 Loi sur le mariage civil », http://www.cecc.ca/Files/c38_Memoire-CECC.html, consultée le 17 juillet 2006. Sur les discours théologiques autour de la question homosexuelle au Québec, je me permets de renvoyer à Guy JOBIN, Isabelle ARCHAMBAULT, « Discours théologiques et ecclésiaux récents sur l'homosexualité au Québec », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 10, 2 et 11, 1 (2007-2008), p. 181-195.

visant à aligner les efforts législatifs nationaux ou internationaux sur la compréhension catholique du droit naturel.

Ces quelques considérations ne font qu'effleurer le phénomène de l'énonciation magistérielle postconciliaire en matière morale. Une étude plus approfondie est nécessaire, mais je pense que ces quelques aperçus indiquent le profit qu'il y aurait à utiliser un cadre d'analyse rhétorique. Pour poursuivre l'étude, certaines questions viennent déjà à l'esprit : le glissement vers le registre délibératif d'éloquence est-il d'une seule venue ? Ne trouverait-on pas des utilisations différentes du registre délibératif — par exemple dans le genre d'exhortation — selon que le magistère se prononce sur des questions liées à la sexualité et à la protection de la vie ou, plutôt, sur des questions qui relèvent de l'éthique sociale et politique ? Le niveau d'autorité d'un document a-t-il une influence sur le style rhétorique adopté ? Si oui, sur quelle facette de l'énonciation cette influence se fait-elle sentir : l'*ethos*, le *logos*, le *pathos* ? La présence conjointe du blâme et de la dissuasion ne suggère-t-elle pas que nous sommes en présence de textes hybrides où les genres épideictique et délibératif sont intimement mêlés, mais tous deux mobilisés dans une énonciation aux forts accents de dénonciation et de correction ? On pourrait certainement élargir le questionnement et lier l'utilisation d'un registre rhétorique avec des changements du côté du locuteur, notamment de sa représentation du rapport entre Église et État, de sa représentation du rôle que doit jouer une Église à la fois universelle et locale dans une société — et de manière plus générale dans une culture — où elle n'a plus autant d'influence.

IV. RHÉTORIQUE ET NORMATIVITÉ POUR LA PAROLE CROYANTE PUBLIQUE

Se pose maintenant la question de la normativité de la rhétorique pour la parole publique des croyants. Nous pouvons déjà profiter d'appuis offerts par Garsten et Perelman. Ils ont en commun de (re)donner à la rhétorique un statut paradigmatique pour structurer les espaces de parole dans les sociétés démocratiques. S'ils ont aussi en commun d'être attentifs à l'expression des particularismes dans les débats politiques, ils diffèrent cependant quant au rôle « épistémologique » de l'universalité dans leur compréhension de la rhétorique. Garsten n'irait pas aussi loin que Perelman quand ce dernier envisage un auditoire universel pour qui un argument rationnel suffirait à faire « adhérer les esprits ». Quoi qu'il en soit des divergences, la rhétorique serait alors porteuse, selon nos auteurs, d'une normativité de par la nature du « savoir » et des opinions qui font le tissu même des conversations et des discussions en démocratie.

Ce premier niveau général posé, il faut maintenant distinguer un second niveau qui, lui, est interne aux groupes de convictions qui veulent prendre part aux discussions publiques. Le genre rhétorique à mobiliser devient alors l'enjeu d'un débat au sein d'une tradition de conviction, d'un groupe religieux ou d'une Église. Le catholicisme contemporain en donne un bon exemple. En identifiant la parole conciliaire

comme exemplaire et normative pour la prise de parole ecclésiale qui s'adresse au monde⁸³, O'Malley ne fait pas que décrire ce qui est. Il permet aussi de penser les attentes envers la prise de parole magistérielle postconciliaire, les attentes suscitées par l'événement conciliaire. Là, une parole différente fut énoncée, une parole qui fut généralement bien reçue hors de et dans l'Église. Un ton et une présentation de soi ont marqué les auditoires. Peut-on s'étonner des réactions suscitées par des prises de parole qui ont été perçues comme autant de divergences en regard du style conciliaire ? Les réactions aux interventions magistérielles en matière de sexualité depuis *Humanae vitae* permettent certainement de mesurer l'écart entre l'horizon d'attentes et la teneur/le ton du discours moral effectif.

Cela revient à dire que la fixation d'un genre rhétorique n'est pas chose définitivement faite. De toute façon, c'est un débat qui ne peut être clos. En effet, il faut se reporter à l'énonciation conciliaire et à son unicité. Produite dans un contexte exceptionnel, dans une situation de parole rarissime dans l'Église catholique, il apparaît constitutivement impossible de reproduire le style conciliaire dans toute énonciation magistérielle postconciliaire. On ne doit pas s'étonner du changement de style constaté (notamment du passage de l'épidictique au délibératif) des prises de paroles dans l'exercice « normal » de l'autorité. Et c'est par ailleurs le genre délibératif qui semble le plus apte à véhiculer les convictions dans un exercice de discernement politique collectif. Mais il ne faut pas banaliser et minimiser la tendance à dramatiser les travers de la société et des institutions civiles qui semble animer les discours magistériels récents. Il y aura donc toujours matière à débattre, au sein de l'institution ecclésiale, sur la nature du genre rhétorique qu'il faut adopter et des attitudes qu'il faut mobiliser dans la prise de parole magistérielle.

CONCLUSION

L'analyse rhétorique de la parole magistérielle constitue une avancée dans la recherche sur l'herméneutique de Vatican II. La co-incidence de l'analyse rhétorique conciliaire avec le regain d'intérêt de la rhétorique en philosophie politique donne encore plus de poids au projet d'O'Malley et à ceux qui s'en inspirent. Une approche pragmatique de l'herméneutique du concile Vatican II est appelée, me semble-t-il, à renouveler les discussions sur ce Concile, mais aussi à déplacer les termes du débat sur la lettre et l'esprit du Concile. J'ajoute à ce sujet qu'une approche pragmatique sera critique de cette opposition stérile entre la lettre et l'esprit.

S'il appert que la rhétorique recèle un potentiel heuristique et normatif fructueux pour analyser et réfléchir à la prise de parole croyante dans les démocraties marquées par la pluralité culturelle et religieuse, il faut alors pousser plus loin la réflexion. Je propose deux avenues. La première est celle d'un raffinement de l'analyse rhétorique des textes conciliaires. Que le genre principal de l'énonciation conciliaire soit l'épi-

83. Il faut préciser que c'est sous cet angle restreint que j'ai mené cette étude. La thèse d'O'Malley sur le genre rhétorique conciliaire est à l'effet que c'est toute l'énonciation conciliaire qui est élaborée selon les canons du genre épidictique.

dictique, et de surcroît le panégyrique, O'Malley l'a bien démontré. Il faut pourtant que l'analyse soit plus précise, en raison des variations internes de l'énonciation conciliaire. En effet, lorsque le Concile aborde certains thèmes inhérents à une réflexion sociale et politique, il y a déplacement d'accents au sein même du genre épideictique, voire changement de genre, de l'épideictique au délibératif. Une analyse rhétorique plus fine pourra identifier non seulement les nuances dans l'énonciation, mais aussi les thèmes où il y a pluralité, co-incidence de genres rhétoriques.

La seconde avenue est celle de l'étendue de l'analyse aux prises de parole magistérielles postconciliaires et contemporaines. Ici l'analyse sera de deux ordres. Un premier ordre aura une approche descriptive et repérera les déplacements, voire les ruptures de style dans l'énonciation, en fonction des thèmes traités et des situations de parole où les acteurs ecclésiaux en autorité se prononcent, de manière similaire à ce que j'ai évoqué dans la troisième partie de cet article. Le second ordre pourra être d'ordre critique afin de montrer en quoi et pour quoi il y a conformité ou écart de l'énonciation postconciliaire avec Vatican II et son style d'énonciation.