

LES PASSIONS DANS LA RHETORIQUE D'ARISTOTE

par Gratien Daneau, O.M.I.

Thèse présentée à la faculté de philosophie
de l'Université d'Ottawa, en vue de
l'obtention de la maîtrise ès arts.



Ottawa, 1948

UMI Number: EC55703

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55703
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

	page
Chapitre troisième : Les passions secondaires . . .	85
La honte	88
L'obligeance	91
Cinq passions annexées à la tristesse . . .	94
La pitié	94
L'indignation	96
L'envie	96
L'émulation	98
Le mépris	99
Les six autres passions génériques	103
La tristesse	103
La fuite	103
Le désir	104
L'espoir et le désespoir	105
Le plaisir	105
Conclusion	108
Liste des auteurs cités	116

INTRODUCTION.

L'homme, dit Quintilien, naît poète mais il devient orateur. L'on peut contester la valeur scientifique de cet ancien adage, mais il n'en reste pas moins vrai que l'art oratoire comme tout autre art s'acquiert surtout par l'étude et par la pratique. Les grands orateurs n'étaient certes pas dépourvus des dons de la nature mais le plus souvent ils ne sont parvenus à maîtriser leur art que par le travail assidu. Tout le monde sait bien que l'on ne devient pas peintre ou musicien du soir au lendemain, cependant l'on semble parfois croire qu'il en va tout autrement de l'éloquence. Il faut bien l'avouer, l'art oratoire est de tous les arts celui qui est le plus délaissé, bien rares sont ceux qui se donnent la peine de faire une étude sérieuse des lois de la rhétorique. Comme il est quasi impossible d'exercer une influence d'une certaine envergure sans avoir un jour ou l'autre, à adresser la parole en public, la plupart de nos professionnels finissent par s'improviser orateurs. Nous avons beaucoup de conférenciers et de diseurs qui savent intéresser un auditoire, mais nous avons peu de maîtres de la chaire et du barreau. Après avoir remporté quelques succès prometteurs, au lieu de continuer à se perfectionner, nos jeunes tombent ordinairement dans une sorte de,

INTRODUCTION

routine ou imitent servilement leurs devanciers, de là viennent tant de cris déplacés et tant d'emphase. Le chanoine Morice avait bien raison lorsqu'il écrivait :

"Il n'y a guère que les artistes dramatique, c'est-à-dire des amuseurs de profession qui se donnent une formation sérieuse, les défenseurs de la justice et de la vérité se contentent d'ouvrir la bouche et de parler comme ils peuvent." 1

Ces constatations désolantes ne sont-elles pas de nature à nous engager à entreprendre une étude approfondie des lois de l'art oratoire ? L'on a beaucoup écrit sur ce sujet en ces dernières années, l'on a multiplié les conseils et les recettes prétendues infailibles, mais il nous reste encore à faire l'application de nos principes de philosophie à l'éloquence. Avec le retour au thomisme et à la philosophie aristotélicienne, ne serait-il pas opportun de revenir aussi à la Rhétorique d'Aristote ? Le désir de faire cette étude nous est venu de la lecture de la Somme théologique, surtout du traité des passions. Saint Thomas y cite la Rhétorique plus de cinquante fois, l'on peut dire qu'il n'y aborde guère de problème sans rapporter l'une ou l'autre des remarques du Philosophe, comme prémisse de son argumentation ou comme confirmation. Les proportions restreintes de notre travail

1 Henri Morice, L'art de parler au peuple, p. XIII.

INTRODUCTION

ne nous permettant pas de faire un exposé complet de toute la technique de l'art oratoire, il fallait nous limiter à un point particulier. Devant l'embarras du choix nous nous sommes laissés guider par l'appréciation d'un connaisseur, monsieur Norbert Bonafous :

"Il est peu d'esprit sérieux, dit-il, qui ne tienne à l'honneur de connaître le second livre de la Rhétorique [...]. Dans le triste inventaire des misères de notre cœur Aristote n'oublie aucun détail. On dirait d'abord qu'il va s'y perdre ; mais chacun de ces détails peut fournir le sujet d'une thèse intéressante et la vérité de l'observation rachète le désordre apparent de la méthode." ²

Revenant à notre point de départ, nous avons décidé d'essayer d'analyser les passions et de déterminer leurs relations avec l'art oratoire.

Comme le laisse entendre monsieur Bonafous, ce n'est pas surtout en vue de déterminer la pensée d'Aristote sur la nature et le nombre des passions que la Rhétorique mérite d'être approfondie, mais plutôt pour ses fines analyses psychologiques. Notre but ne sera donc pas de faire une étude de texte pour aboutir à un jugement sur la valeur de la rhétorique aristotélicienne. Notre travail aura plutôt le caractère d'un exposé didactique; à la suite d'Aristote nous rechercherons quel usage l'orateur peut faire des passions. Nous essaierons parfois, à l'aide de Saint Thomas, de compléter certaines notions et

² Rhétorique d'Aristote, traduction de Norbert Bonafous, p. 5

divisions, nous rechercherons aussi l'importance des passions passées sous silence et nous ajouterons quelques applications particulières à l'éloquence sacrée.

Notre analyse sera divisée en trois chapitres. Dans une première partie intitulée Nécessité de l'appel aux passions, nous essaierons de démontrer que le besoin de recourir à l'émotion sensible pour persuader découle de la nature même de l'homme. Les deux autres chapitres seront consacrés à l'étude proprement dite des passions, d'abord les grandes passions éloquentes, la colère, l'amour et la crainte, puis ensuite les passions secondaires. Enfin, pour conclure, nous dirons comment il faut adapter le discours à l'âge et aux conditions sociales des auditeurs.

Eloquence et passions, voilà bien un sujet de dissertation qui pourra paraître assez original, nous espérons cependant pouvoir démontrer qu'il vaut la peine d'être traité. Aristote a jugé bon de consacrer plus du tiers de sa Rhétorique à l'étude des passions, c'est un signe qu'à ses yeux le sujet doit avoir son importance. Dans notre cours de rhétorique au collège le professeur s'était contenté, suivant la coutume, d'énumérer les onze passions, énumération que nous avons apprise par coeur pour l'oublier le lendemain des examens. La plupart des manuels de rhétorique sont d'ailleurs très brefs sur le

chapitre des passions, d'aucuns n'en parlent pas du tout, à les croire le sujet n'a aucune importance. Cette attitude peut être excusable au point de vue pédagogique puisque ces manuels sont destinés à des élèves n'ayant pas encore fait d'études philosophiques, il reste cependant qu'elle a le grand défaut de laisser dans l'ombre l'une des parties les plus importantes de la rhétorique. En agissant ainsi l'on espérait sans doute que cette lacune serait comblée dans la suite. Malheureusement les programmes d'étude étant toujours plus que suffisamment chargés, les professeurs de philosophie ont bien d'autres préoccupations, lorsqu'ils expliquent le mécanisme des passions, que d'en faire l'application à l'éloquence. Comme l'élève ne dépasse que rarement les sentiers battus par le professeur, peu nombreux sont ceux qui ont vraiment essayé de tirer profit de leur étude des passions et encore bien plus rares ceux qui ont cherché à faire les relations entre les passions et l'art oratoire. Est-ce témérité que de revenir sur la rhétorique pour y étudier les passions ? Les jeunes sont audacieux, qu'on nous le pardonne, nous ne pouvons résister aux charmes que promet l'exploration de ce domaine peu fréquenté des contemporains.

I

NECESSITE DE L'APPEL AUX PASSIONS.

Chapitre premier.

NECESSITE DE L'APPEL AUX PASSIONS.

Après avoir créé l'homme raisonnable, Dieu se devait de le douer d'une faculté qui lui permettrait d'entrer en communication avec ses semblables. Cette faculté merveilleuse, ce don incomparable, c'est la parole. En effet la parole est le grand lien social qui unit les hommes entre eux. Agir sur les intelligences et les volontés, voilà le but de toute conversation et de tout discours. Quand nous exprimons nos sentiments au sujet d'une chose ou d'un événement, c'est, d'une façon ou d'une autre, pour amener les autres à les partager.

Au cours des siècles il y eût des hommes particulièrement doués de ce talent de communication des pensées et des sentiments, l'on se mit bientôt à observer les procédés qui leur permettaient de pénétrer si facilement les esprits et de toucher les coeurs et l'on en vint ainsi à réunir un certain nombre de lois de l'art oratoire. Les premiers traités de rhétorique remontent à l'âge d'or de la civilisation grecque, au cinquième siècle avant Jésus-Christ. La Rhétorique d'Aristote que nous nous proposons d'étudier date de deux siècles plus tard, elle essaie de réagir contre un commencement de décadence de l'art oratoire, amené par la sophistique.

Avant d'aborder l'étude de l'une ou de l'autre des lois de la rhétorique, il importe de prendre brièvement connaissance des problèmes généraux qu'elle peut présenter. La première question à élucider est bien, comme le fait Aristote, la nature de cet art. Nous commencerons donc avec notre auteur, par déterminer la place que la rhétorique doit occuper parmi les sciences philosophiques, nous pourrons ensuite préciser le but que l'orateur se propose d'atteindre par le discours, puis en déduire la définition et la division de la rhétorique.

En guise de préambule, Aristote commence son traité de rhétorique par une comparaison entre la rhétorique et la dialectique. Elle est, dit-il, l'analogue de la dialectique ¹. Il reviendra plus loin sur cette comparaison pour préciser qu'elle est "une section de la dialectique et comme sa pareille" ². Ce parallèle peut, à première vue, sembler sans importance, mais une analyse plus profonde révélera qu'il n'est en somme qu'une "venatio definitivis". Le procédé le plus normal de préciser une notion consiste en effet à signaler les points de ressemblances entre la chose à définir et autre chose plus connue, puis

¹ Rhétorique, I 1, 1354a, 1. Nous citons d'après la traduction de monsieur Médéric Dufour. Aristote, Rhétorique, Texte établi et traduit par Médéric Dufour, Collection des Universités de France, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1932, 2 vols.

² Rhétorique, I 2, 1356a, 30.

à rechercher par où elle en diffère.

Les similitudes entre la rhétorique et la dialectique peuvent se ramener à quatre principales. D'abord il faut noter que la rhétorique comme la dialectique n'est pas limitée à une matière particulière ³, en tant que technique elle peut s'appliquer à plusieurs sujets, elle est en quelque sorte universelle. De plus elle partage avec la dialectique le domaine du probable ⁴. Comme nous le verrons, la forme de raisonnement propre à la rhétorique est l'enthymème, c'est-à-dire un syllogisme dont les prémisses ne sont le plus souvent que probables.

Un troisième point de ressemblance entre nos deux disciplines se retrouve dans ce fait que le discours comme la discussion ne requiert pas nécessairement d'études spéciales dans la matière traitée ⁵. Il est ordinairement adressé à une assemblée dont on ne peut guère attendre une très grande compétence dans les différentes sciences particulières. Un peu à la façon des discussions socratiques il prend alors un rôle de vulgarisation et devient un moyen de parfaire l'éducation de la masse.

Enfin une dernière similitude entre la rhétorique et la dialectique consiste en ce que l'une et l'autre peuvent servir les causes contraires. Ces techniques ne

³ Rhétorique, I 1, 1355b, 7.

⁴ Rhétorique, I 1, 1355b, 4.

⁵ Rhétorique, I 2, 1357a, 24.

font que fournir des instruments de persuasion qui de soi pourraient tout aussi bien être au service du vrai apparent que de la réalité. Sous cet aspect elles sont tout à fait distinctes de la logique : "aucun autre art ne peut conclure les contraires, la dialectique et la rhétorique sont les seules à le faire" 6.

Si les points de contacts entre la rhétorique et la dialectique sont bien apparents, la différence profonde qui les distingue est beaucoup plus difficile à délimiter. Certaines divergences secondaires sont cependant évidentes. Une première divergence vient du fait que les recommandations du dialecticien se rapportent au dialogue tandis que celles du rhéteur ne considèrent que le discours continu 7. Autre différence, la rhétorique est

6 Rhétorique, I 2, 1356b, 26.

7 Cette divergence s'entend de la dialectique dans le sens que lui donnent Platon et Socrate. On trouvera dans le "Vocabulaire de Philosophie" par Lalande une excellente comparaison des différents sens du mot dialectique : "Primitivement, art du dialogue et de la discussion ; et par suite, art de diviser les choses et espèces (autrement dit de classer des concepts) pour pouvoir les examiner et les discuter [...]. La dialectique ayant pour effet, selon Platon de remonter de concepts en concepts, de propositions en propositions jusqu'aux concepts les plus généraux et aux principes premiers, qui ont pour lui valeur ontologique (République 533e ; 534b ; Philèbe, 57-58), le mot a été employé par les critiques en parlant de sa doctrine pour désigner d'une façon générale le mouvement de l'esprit qui s'élève des sensations aux idées [...].

Aristote distingue la Dialectique de l'Analytique : tandis que celle-ci a pour objet la démonstration, c'est-à-dire la déduction qui part de prémisses vraies, la dialectique a pour objet les raisonnements qui portent sur

moins universelle que la dialectique. Tandis que cette dernière embrasse tout le champ du probable, l'autre se cantonne dans le domaine de l'agir : "elle ne prend pour sujet que des questions qui sont matière habituelle de délibération" ⁸. C'est pour cette raison que la rhétorique est comme une ramification de la dialectique et la science morale.

Ces deux distinctions ne sont cependant que des distinctions accidentelles, la véritable différence entre les disciplines se trouve dans leur objet formel. La rhétorique enseigne comment persuader tandis que la dialectique montre comment convaincre. L'orateur s'adresse à des hommes composés de corps et d'âme, il les assaille par tous les côtés à la fois, il ne se contente pas seulement de mettre en lumière la valeur de sa thèse mais il cherche aussi à s'assurer la confiance de ses auditeurs en faisant appel à leur sensibilité. Le dialecticien au contraire se maintient dans l'ordre des idées, le syllogisme rigoureux lui suffit pour réaliser son but, rendre la vérité évidente. Avouons cependant que l'expression

des opinions probables (c.f. Analytiques I 4, 46 ; Métaphysique II 1, 995b etc.). C'est un art entre la Rhétorique et l'Analytique et auquel Aristote a consacré son traité des Topiques. - Ce sens dérive de celui de Socrate et de Platon : car les prémisses sur lesquelles ceux-ci raisonnaient étaient des opinions courantes, suscitées et précisées par la méthode de dialogue et d'interrogation (Analytique I 5, 77a)." André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, vol 1, p. 160.

⁸ Rhétorique, I 2, 1356b, 26.

dont Aristote se sert pour indiquer cette différence est assez obscure : "la rhétorique sert à découvrir le persuasif vrai du persuasif apparent [...] tout comme la dialectique le syllogisme vrai du syllogisme apparent" ⁹. La dialectique se trouve ici réduite à son rôle négatif de défense, toute la partie inductive ou mise en lumière de la vérité est ainsi passée sous silence. Il reste tout de même que l'objet de la rhétorique est bien distinct de celui de la dialectique.

La rhétorique est donc l'"antistrophe" de la dialectique. Il ne faudrait cependant pas presser outre mesure le sens de ce mot et conclure qu'elle est tout simplement une répétition de la dialectique, sous une autre forme. Nous avons démontré qu'elle en est distincte par l'objet et par la méthode de procéder. De plus les points de contacts que nous avons reconnus entre la rhétorique et la dialectique manifestent que comme cette dernière elle se rattache en définitive à la logique. La rhétorique et la dialectique forment cette partie intégrante de la logique que l'on a appelée avec raison logique du probable. En stricte rigueur la Rhétorique devrait être classée parmi les oeuvres de logique d'Aristote. Comme le remarque monsieur Médéric Dufour ¹⁰, le premier chapitre de la Rhétorique aurait autorisé Alexandre

⁹ Rhétorique, I 1, 1355b, 17.

¹⁰ Aristote, Rhétorique, Texte établi et traduit par Médéric Dufour, vol. 1, p. 33.

d'Aphrodise à l'introduire dans l'Organon.

Après avoir établi que la rhétorique est l'art de persuader, Aristote passe au problème de la nécessité d'un tel art. Il constate que la plupart des hommes attaquent et se défendent par la parole ¹¹, les uns le font sans aucune méthode, d'autres au contraire font usage d'une certaine méthode ou technique mais ils ne possèdent pas de procédé vraiment scientifique. Les préceptes des rhéteurs ressemblaient plutôt à une casuistique qu'à une technique bien organisée, au lieu de chercher les raisons explicatives ils préféraient multiplier les recettes applicables univoquement aux différents cas éventuels. Le Philosophe partira de ces données expérimentales, il remontera aux principes qui lui permettront de déterminer la nature et l'objet de la rhétorique, il pourra ensuite statuer les véritables règles de l'art oratoire, en préciser la méthode.

Si l'homme était un pur esprit son intelligence saisirait d'un seul regard le principe et les conclusions qui en découlent, il jouirait de la connaissance intuitive réservée aux anges et l'étude de la logique ne lui serait d'aucune utilité. L'homme n'est ni ange ni bête, il est homme tout simplement. Il a une âme spirituelle,

¹¹ Rhétorique, I 1, 1355b, 17.

mais cette âme est profondément engagée dans la matière, elle est unie à un corps de façon substantielle. L'âme n'est donc pas placée dans le corps à la façon du pilote dans le navire, comme le croyait Platon, elle forme un tout avec le corps. En tant qu'esprit l'homme est doué de deux facultés spirituelles, l'intelligence et la volonté ; de l'union de l'âme et du corps résultent chez lui deux autres facultés, l'imagination et la sensibilité. L'imagination a pour rôle propre de représenter les objets sensibles et les objets immatériels sous forme d'images sensibles. La sensibilité permet de percevoir les impressions agréables ou douloureuses, elle donne aux mouvements de la volonté un caractère de trouble et de commotion physique. Chacune de ces facultés réclame son aliment propre, l'intelligence est impatiente du vrai, la volonté est avide du bien, l'imagination veut des couleurs vives et la sensibilité est toujours prête à toutes les émotions.

Impossible de faire abstraction de cette unité mystérieuse, l'orateur pourra avec la froide logique intéresser la raison un moment, mais l'imagination et la sensibilité de l'auditeur souffriront bientôt d'être inactives. Pour être intégralement humaine la parole doit satisfaire toutes les facultés humaines. Il sera parfois utile, à l'occasion d'une délibération importante, de

faire taire la sensibilité de crainte qu'elle ne vienne obnubiler la vérité, mais une fois la résolution prise empressons-nous de nous assurer le concours de ce précieux auxiliaire pour en hâter la réalisation. Cette nécessité de tenir compte des facultés inférieures dans notre commerce avec les hommes découle de notre constitution même mais elle s'impose aussi d'une façon particulière en raison de la chute originelle, l'intelligence et la volonté ayant perdu une partie de leur énergie initiale, l'influence perturbatrice de la sensibilité se trouve de ce fait singulièrement accrue.

De plus n'y a-t-il pas jusqu'à la nature des idées que nous voulons communiquer qui peut demander de varier le procédé à suivre ? Dans l'ordre spéculatif, quand on raisonne sur le nécessaire, sur les propriétés qui découlent immédiatement de l'essence des êtres, il est impossible à une intelligence saine de ne pas admettre l'évidence. L'ordre pratique, au contraire, se refuse souvent à nous donner cette évidence. Nous aurons beau multiplier les syllogismes les plus parfaits au point de vue de la forme et du fond, dans cet ordre de l'agir nous nous verrons parfois impuissants à amener nos auditeurs à partager notre manière de voir. "J'ai entendu beaucoup de discours politiques, disait un brave cultivateur, mais j'ai toujours voté pour le même parti."

Il avait peut-être plus raison qu'on ne le croit, les conversions de cette sorte ne sont pas le fruit d'un syllogisme en barbara. Un psychologue contemporain, Dale Carnegie, est arrivé à la même conclusion :

"Une longue expérience m'a appris, écrit-il, qu'il est impossible de changer par le raisonnement l'avis de n'importe quel homme, quelque soit le degré de son intelligence ou de son instruction." 12

La logique et la dialectique pourraient à la rigueur suffire pour éclairer l'intelligence spéculative mais elles seront la plupart du temps impuissantes à déclencher les résolutions pratiques. Pour mettre la volonté en branle et faire ressortir l'aspect de bien délectable, il faut passer par la sensibilité. Il faut donc admettre la nécessité d'une technique qui permettra à l'homme d'influencer la volonté de ses interlocuteurs et d'exercer une action efficace par la parole. Ainsi la rhétorique devient le perfectionnement de la tendance naturelle à tout être sociable de chercher à faire partager ses opinions par ses semblables.

La nécessité de la rhétorique étant suffisamment démontrée, revenons avec Aristote sur le but principal de cette discipline pour en formuler la définition : "Admettons, dit-il, que la rhétorique est la faculté de découvrir spéculativement ce qui dans chaque cas peut

12 Dale Carnegie, Comment se faire des amis pour réussir dans la vie. Traduit et adapté par Denise Geneux, p. 121.

être propre à persuader." ¹³ Cette définition, comme la plupart des définitions que nous rencontrerons dans la Rhétorique, est introduite par l'impératif du verbe être ἔστω, admettons que. Elle est présentée comme un postulat généralement admis, cela suffit pour donner valeur de probabilité aux lois que nous pourrons en déduire. La rhétorique enseigne comment découvrir le persuasif que peut comporter un sujet donné, un peu à la façon des Topiques elle nous indique les sources où le puiser et de plus elle fournit une méthode pour les exploiter efficacement. Cet enseignement est spéculatif, elle s'en tient à la théorie, aux normes générales, laissant à l'éloquence particulière de chacun le soin de faire les applications concrètes selon les tempéraments, les aptitudes et les circonstances. Après tout le rhéteur, dont le rôle se borne à dégager les lois générales et la constitution de l'art oratoire, n'a d'autre but que de fournir des outils de persuasion. Son domaine se borne donc à ce que l'on pourrait appeler la "rhetorica docens" tandis que la "rhetorica utens" est réservée à l'orateur.

L'art oratoire, comme la dialectique, pourrait servir la cause du faux et de l'injuste, en les présentant sous figure de vrai apparent, nous aurions alors

13 Rhétorique, I 2, 1355b, 25.

une sorte de rhétorique sophistique. Notre langage ne connaît pas de mot particulier pour indiquer cet abus, mais il est évident que ce n'est pas là de la rhétorique de bon alliage. L'art oratoire est de soi indifférent à la moralité, mais l'orateur qui pose un acte humain doit nécessairement agir pour une fin ultime ou bonne ou mauvaise, il ne lui sera donc jamais permis de faire usage de son art dans une mauvaise intention. D'ailleurs il serait bien indigne de l'auteur des "Réfutations sophistiques" de nous enseigner les moyens de tromper l'auditeur, il nous avertit lui-même en termes explicites qu'il faut connaître les tactiques déloyales, mais uniquement pour pouvoir les démasquer plus facilement :

"Il faut être apte à persuader le contraire de sa thèse, comme dans les syllogismes dialectiques, non certes pour faire indifféremment les deux choses (car il ne faut rien prouver d'immoral), mais afin de n'ignorer point comment se posent les questions, et si un autre argumente contre la justice, être à même de le refuter." 14

14 Rhétorique, I 1, 1355a, 29.

Dans son exposé de la doctrine d'Aristote, monsieur Léon Robin note avec preuves à l'appui, que cette dernière restriction ne détruit pas l'affirmation précédente sur l'amoralité de la rhétorique. Voici comment il commente le passage que nous avons cité : "Ces atténuations à la thèse initiale ne suppriment pas celle-ci : sans doute Aristote ajoute-t-il encore que le vrai et le juste sont plus aisés à prouver que leurs opposés ; il n'en reste pas moins que la dialectique et la rhétorique sont, entre tous les arts, seules propres selon lui à conclure le

L'art oratoire a donc pour but particulier de mettre l'homme en mesure de persuader du vrai et du juste.

Veilà pour la nature de la rhétorique, recherchons-en maintenant les divisions. Aristote reconnaît trois genres d'éloquence selon les trois genres d'auditoires auxquels le discours peut être adressé. Les auditeurs, dit-il, sont spectateurs ou juges et dans ce dernier cas ils se prononcent soit sur le passé soit sur l'avenir ¹⁵. L'auditeur spectateur écoute le discours à la façon de celui qui assiste à une représentation théâtrale, son rôle se borne à apprécier le talent déployé par l'orateur. Cette éloquence est dite épidiétique, du verbe grec ἐπιδείκνυμι, montrer. Elle est aussi appelée démonstrative dans le même sens, elle a pour but particulier de louer le beau et de blâmer le laid. Dans l'antiquité ces discours portaient ordinairement sur les événements contemporains, l'on chantait la gloire des guerriers morts

contre avec autant de vraisemblance que le pour ; qu'elles servent également à découvrir le persuasif et le syllogisme apparents ou le persuasif et le syllogisme vrais : dans l'usage, seule l'intention fait la faute et crée le sophisme. Le chapitre 15 du livre I est très significatif à cet égard : les roueries d'avocat y sont, sur tous les points, soigneusement étudiées, ainsi par exemple (1375a, 27 sqq) invoquer la loi non-écrite quand la loi écrite est contre nous ; ou bien encore (1376a, 23-32), dans le cas où les témoignages ne fournissent aucun fait favorable à notre cause ou défavorable à celle de la partie adverse, on ne sera pas embarrassé pour trouver un témoignage "utile" en déconsidérant le caractère de l'autre partie ou en exaltant au contraire notre propre honnêteté." Léon Robin, *Aristote*, p. 291.

15 Rhétorique, II 3, 1358a, 36.

pour le salut de la patrie ou bien l'on déclamaient dans les panégyries (assemblées du peuple à l'occasion des sacrifices solennels ou des jeux) des éloges à l'endroit des dieux, de la nation ou d'un personnage illustre. Isocrate nous a laissé, dans son "Panégyrique d'Athènes", un modèle du genre. Nos exercices académiques, nos oraisons funèbres et nos discours de réception se rattachent plus ou moins à l'éloquence épidiétique.

Dans les questions politiques, l'auditeur est appelé à se prononcer sur l'avenir, l'orateur conseille alors telle ou telle solution, il dissuade lorsqu'on a déjà opté pour l'un ou l'autre parti ; cette éloquence est appelée délibérative. Il ne s'agit plus uniquement ici de charmer les esprits, il faut aussi entraîner les volontés, provoquer une décision immédiate, l'on se demandera par exemple s'il faut faire la paix ou continuer la guerre, ou bien s'il faut établir de nouveaux impôts. Ce genre d'éloquence a pour rôle particulier de chercher à faire ressortir ce qui est utile ou nuisible à l'état. L'orateur devra certes faire appel à toutes les ressources d'une argumentation serrée mais, le plus souvent, il ne parviendra à rallier la majorité des suffrages qu'en manifestant une conviction profonde et en exploitant au profit de sa cause, les passions de ses auditeurs.

Il appartient au juge de trancher la question de

légalité ou illégalité des actions commises dans le passé. Accusateurs et défenseurs tentent alors, au nom de la justice, de faire prévaloir leurs intérêts propres : vie, honneur ou fortune. En raison de son objet particulier, le "juste", cette éloquence est dénommée judiciaire.

Chez les Grecs les trois genres d'éloquence étaient en honneur mais la démocratie athénienne favorisait de façon particulière l'éloquence délibérative. Comme le dit admirablement Fénelon :

"Tout dépendait du peuple et le peuple de la parole. Dans leur forme de gouvernement la fortune, la réputation, l'autorité étaient attachées à la persuasion de la multitude, le peuple était entraîné par des rhéteurs artificieux et véhéments." 16

L'éloquence judiciaire n'était certes pas négligée non plus puisque les procès étaient très nombreux. Aristote reprochera aux rhéteurs de limiter leur enseignement à ce genre d'éloquence et de permettre l'usage de tactiques déloyales 17. Les digressions et tout ce qui peut entraver la stricte application de la justice devrait,

16 Fénelon, Lettre à l'Académie, quatrième partie, Projet de Rhétorique.

17 "C'est pourquoi, bien que la même méthode s'applique aux genres délibératif et judiciaire, et que la pratique de la harangue soit moralement plus belle et plus politique que celle des discours relatifs aux contrats, nos auteurs n'en soufflent mot et s'efforcent de composer des techniques sur l'art de plaider, parce que dans les harangues il y a moins de profit à parler hors de cause et qu'elles prêtent moins aux tromperies que le plaidoyer." Rhétorique, I 1, 1354b, 22.

explique-t-il, être bannis de ces discours. Le rôle du juge devrait consister à se prononcer sur l'existence ou la non-existence du fait et non pas sur sa légalité car les limites de la légalité sont clairement indiquées d'avance quand les lois sont bien faites ¹⁸.

L'éloquence délibérative et l'éloquence judiciaire se trouvaient parfois étrangement confondus en un seul genre quand les chefs politiques étaient poursuivis devant les tribunaux. De plus, dans les causes criminelles importantes, le grand nombre de membres dont le jury était composé (il y en avait parfois jusqu'à deux mille) donnait nécessairement au plaidoyer l'allure démocratique du candidat qui essaie de rallier la majorité des suffrages en sa faveur. Le "Discours de la Couronne" que la tradition a proclamé le chef-d'oeuvre de l'art oratoire, avait précisément pour objet l'une de ces questions à la fois politique et judiciaire. Il faut reconnaître que devant nos tribunaux modernes l'éloquence est souvent mal venue, nos juges habitués à fouiller les arcanes du droit ne sont pas du tout enclins à se laisser éblouir par la verve des avocats. Dans les causes criminelles, le jury

¹⁸ "Des lois bien faites doivent, à la vérité, déterminer elles-mêmes autant de cas qu'il se peut, en laissant le moins possible à la décision des juges." Rhétorique, I 1, 135^a, 31.

étant ordinairement composé de simples citoyens qui se laissent assez facilement émouvoir sur le sort de l'accusé, le pathétique conserve encore une partie de ses droits.

Les manuels modernes ajoutent deux autres membres à la division aristotélicienne de l'éloquence : la prédication et l'éloquence militaire. Il faut évidemment rattacher cette dernière à l'éloquence délibérative puisqu'elle ne considère qu'un aspect particulier des intérêts généraux de l'état. L'éloquence sacrée est plus difficilement réductible aux cadres aristotéliciens. A vrai dire elle forme un genre à part, tout en ayant certains liens de parenté avec l'éloquence délibérative, en effet comme cette dernière elle conseille ce qu'il y a de mieux à faire.

"La prédication, dit le père Verest S.J., après saint François de Sales, c'est la publication et la déclaration de la volonté de Dieu, faite aux hommes par celui qui est légitimement envoyé, afin de les instruire et émouvoir à servir sa divine majesté en ce monde, pour être sauvés en l'autre." 19

L'objet matériel de la prédication est donc la loi divine révélée aux hommes. Sous ce rapport elle transcende l'éloquence humaine et participe à l'immutabilité même de Dieu. L'orateur sacré parle en tant que légat de la véritable Eglise, il commande au nom de Dieu lui-même

19 J. Verest S.J., Manuel de littérature, p. 464.

et il a par conséquent le droit et le devoir d'eriger l'assentiment de ses auditeurs. Le but du sermon est à la fois d'instruire et de faire aimer le divin Maître. Cet aspect émotif nécessairement requis dans tout sermon rend l'éloquence de la chaire connaturelle au coeur de l'homme. Dieu qui veut rendre tous les hommes heureux a décidé, dans sa sagesse infinie, de respecter la nature dont il nous a gratifiés, c'est en le servant librement dans la foi et la persuasion que nous mériterons notre salut éternel. Il y a donc place pour une prédication qui veut aider cette persuasion. Qu'il faille pratiquer la vertu, c'est une vérité aussi immuable que Dieu lui-même, mais que je doive pratiquer telle vertu, dans telle circonstance concrète, cela n'est pas toujours aussi évident et je n'aurai pas toujours le courage de le faire. Comme toute éloquence humaine, le sermon doit donc faire face à une certaine probabilité, en plus d'éclairer l'intelligence des fidèles, il doit émouvoir leur sensibilité pour augmenter la détermination de leur volonté.

Tout discours appartient donc à l'une ou l'autre des quatre catégories suivantes : éloquence délibérative, éloquence judiciaire, éloquence épidiétique ou éloquence sacrée. Chacune de ces catégories possède ses lois propres auxquelles l'orateur doit se conformer. En plus de cette division, sous un autre point de vue, il importe

de bien distinguer, dans la composition même de tout discours, les arguments et les preuves. Cette nouvelle division nous introduira au coeur même du sujet que nous nous étions proposés d'étudier, les passions oratoires.

L'on désigne sous le nom général de preuves tout ce dont l'orateur peut se servir pour persuader ses auditeurs : déclarations des témoins, dispositions particulières de l'auditoire et réputation de l'accusé. L'usage de ces données, leur agencement et la forme sous laquelle il les présente constitue les arguments. La rhétorique fait usage de deux formes d'argumentation, l'une inductive, l'exemple et l'autre déductive, l'enthymème. Les preuves sont également de deux sortes, les unes sont techniques et les autres sont extra-techniques. Les preuves extra-techniques sont extrinsèques au discours et de ce fait elles ne font pas partie de l'objet matériel de la rhétorique, tels sont par exemple les aveux obtenus sous la torture et les appels directs à la pitié. La Rhétorique d'Aristote sera une réaction contre les rhéteurs contemporains dont les conseils portaient principalement sur ces appels à la clémence des juges. L'orateur doit souvent faire appel à la sensibilité des auditeurs comme à un complément nécessaire, nous le prouverons mais nous ajouterons qu'il ne doit jamais le faire au détriment de l'intelligence, laquelle est faite pour

connaître le vrai intégralement.

Les preuves techniques sont celles que l'orateur découvre dans l'objet même de son discours, elles sont jusqu'à un certain point le fruit de son travail. Ces preuves sont au nombre de trois : le caractère de l'orateur $\eta\theta\omicron\varsigma$, les dispositions dans lesquelles il met son auditoire $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ et enfin le discours. L'on pourrait avec monsieur Médéric Dufour grouper ces preuves sous deux chefs d'idées, les preuves subjectives et les preuves objectives ²⁰. Les preuves objectives sont celles qui s'adressent directement à l'intelligence, elles constituent la substance même du discours. Le caractère de l'orateur et les passions qu'il éveille chez l'auditeur sont des preuves subjectives.

Par caractère de l'orateur, il faut entendre l'impression qu'il donne à ses auditeurs, le jour sous lequel il se présente à eux dans son discours ²¹. Cette impression n'est pas toujours facilement contrôlable, elle sera parfois tout à fait opposée à ce que l'on attendait. C'est au caractère de l'orateur que se rapportent

²⁰ Op. cit., vol. 1, p. 40.

²¹ "On persuade par le caractère, quand le discours est de nature à rendre l'orateur digne de foi, car les honnêtes gens nous inspirent confiance plus grande et plus prompte sur toutes les questions en général, et confiance entière sur celles qui ne comportent point de certitude, et laissent une place au doute." Rhétorique, I 2, 1356a, 5.

les conseils de nos manuels de rhétorique, sur les bien-séances oratoires. Un coup d'encensoir disproportionné risque de faire passer pour impertinent celui qui avait cru se rendre aimable. Aristote insiste sur ce fait que l'impression des auditeurs n'est jamais à négliger, elle peut même constituer une preuve subjective de premier ordre, dans certains cas. Cette preuve vaut surtout pour la délibération où l'on juge souvent de l'opportunité d'un avis, selon la réputation de celui qui le donne. Elle vaut à plus forte raison pour le sermon, le prédicateur doit pouvoir, à l'instar de saint Paul, se présenter comme modèle de vie chrétienne. La cause religieuse devient souvent sympathique ou antipathique selon que son porte-parole est aimable ou non.

Il va sans dire que la grande preuve subjective qui déclanchera le consentement de toutes les volontés sera la disposition dans laquelle l'on mettra les auditeurs.

"La persuasion, soutient Aristote, est produite par la disposition des auditeurs, quand le discours les amène à éprouver une passion ; car l'on ne rend pas les jugements de la même façon selon que l'on ressent peine ou plaisir, amitié ou haine." 22

22 Rhétorique, I 2, 1356a, 14.

Ces quelques mots échappés comme par hasard au début de la Rhétorique annoncent la longue analyse des passions qui occupera la majeure partie du deuxième livre. Suit immédiatement la réaction contre les contemporains, Aristote leur reproche en particulier d'avoir fait d'un des instruments de persuasion l'essentiel du discours et d'employer ce moyen pour faire triompher des idées fausses et injustes. D'après les sophistes l'éloquence consistait surtout dans la faconde et l'habileté à prouver n'importe quoi. Ils exerçaient leurs adeptes à défendre indifféremment le pour et le contre, ils les obligeaient à parler sans préparation et parfois sur le sujet le plus banal possible. Dans ces conditions ils ne pouvaient évidemment plus tenir compte du fond du discours, le pathétique et la forme retenaient seuls leur attention.

La sophistique est une grave erreur démasquée par Aristote dans les "Réfutations sophistiques". L'application des mêmes principes erronés à la rhétorique ne conduit pas moins à l'absurdité. De même que la certitude est l'adhésion de l'intelligence à la vérité et non pas seulement à l'apparence de vérité, ainsi la persuasion est le consentement de la volonté au bien véritable et non pas seulement à l'apparence de bien. - Le Philosophe pose deux conditions préalables au bon emploi de cette preuve subjective : l'on devra se borner à un exposé

loyal de sa manière de voir, les passions ne devront naître chez l'auditeur que comme résultat du discours, donc jamais d'appels directs à la sensibilité ²³ ; de plus il ne sera jamais permis de sortir de son sujet pour essayer d'émuouvoir les auditeurs par d'habiles digressions, ce serait là des preuves extra-techniques.

Le bon maniement des instruments de persuasion ne va pas sans un certain nombre de qualités naturelles et acquises, Aristote les résume ainsi : "aptitude au raisonnement syllogistique, la connaissance des caractères, celle des vertus, troisièmement celle des passions" ²⁴. L'étude du raisonnement syllogistique sera l'objet du premier livre de la Rhétorique. Quant à la connaissance spéculative des caractères, l'auteur ne s'y attardera guère, il ne lui consacrer que le premier chapitre du deuxième livre.

Est-il besoin de prouver que l'orateur doit posséder une synthèse complète de la psychologie des passions ? L'on ne saurait trop le répéter, l'homme n'est pas un être logique mais un être d'émotion, il est hérissé de préventions dont il faut sans cesse tenir compte. Il ne faudrait pas négliger de s'adresser à l'intellect spéculatif en temps et lieux, mais il est incontestable

²³ Rhétorique, I 2, 1356a, 5.
²⁴ Rhétorique, I 2, 1356a, 20.

que la foule se laisse plus facilement conduire par le sentiment que par la raison.

"Le but de l'éloquence, dit le père Sertillanges O.P., n'est pas de donner une persuasion telle quelle par voie de démonstration, mais une persuasion animée et active, grosse d'oeuvre, ce qui suppose la mise en jeu des moteurs immédiats de l'action : l'imagination et les sens." 25

La tâche de l'orateur ne se borne donc pas seulement à porter la lumière dans les intelligences ni à montrer où se trouve le devoir. L'auditeur peut se rendre parfaitement compte de la portée de ses obligations et cependant ne pas avoir le courage de les remplir : il y a loin de l'idée à l'acte. Dans notre état de nature déchue, l'égoïsme, l'intérêt, l'amour propre et la peur de l'effort paralysent la volonté et s'opposent à l'accomplissement du devoir. Il ne suffit pas de convaincre du vrai, il faut aussi persuader du bien. La conviction qui s'empare totalement de l'intelligence n'a aucun pouvoir efficient sur la volonté, quand l'intelligence a cédé, la volonté peut encore résister de toutes ses forces. Les seules preuves métaphysiques sont donc insuffisantes à l'orateur qui prétend rallier toutes les volontés à sa cause, il devra souvent compter sur l'imagination et la sensibilité des auditeurs, à la place des passions rebelles à son argumentation il devra en faire naître de nouvelles

25 A.-D. Sertillanges, L'orateur chrétien, p. 160.

qui conspireront avec lui et seconderont ses efforts.

Pour comprendre toute la force de cette conclusion il faut se reporter à l'explication psychologique que saint Thomas donne du péché ²⁶. Cette explication est basée sur la doctrine du septième livre de l'Ethique à Nicomaque où Aristote expose le procédé du raisonnement dans lequel les dictées de la raison sont opposées aux tendances de la sensibilité. Comment se fait-il que la raison, qui proclame dans le jugement de conscience que tel acte est défendu, en vienne aussi à juger qu'il est meilleur, dans le cas présent, de ne pas résister à la tentation ? Tel est le grand problème de la contradiction du péché et de tout acte où l'homme cède à la tentation. Notons que cette contradiction de la raison, cédant pratiquement à la convoitise en même temps qu'elle la dénonce comme un mal, est de l'essence du péché, là où elle ne peut pas exister il n'y a pas de responsabilité. Quand la tentation devient véhémement au point d'obnubiler complètement le jugement de conscience, il n'y a plus de péché possible.

Tout acte soumis à la moralité explique le saint Docteur comporte le parallélisme de deux syllogismes dont les prémisses et les conclusions sont contradictoirement

²⁶ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 77, art. 2, ad 4^{um}.
Nous citons la Somme Théologique d'après le Commentaire français littéral du P. Pègues O.P.

opposées, jusqu'au moment où l'un de ces syllogismes l'emporte sur l'autre dans le dernier jugement décisif de l'action. Le pécheur use ainsi d'un syllogisme à quatre propositions, deux universelles et deux particulières aboutissant à des conclusions contraires. Dans le cas de l'incontinent, par exemple, le raisonnement pourrait se réduire au schème suivant :

Je dois me procurer tout plaisir.	(Je dois éviter tout péché.
Or cette délectation est un) Or cette délectation
plaisir.	(est un péché
Donc je dois me procurer cette délectation.	

Poussé par la concupiscence, notre homme conclut sous la première mineure malgré le verdict de sa conscience qui lui dit que cette action est un péché. La mineure posée par la conscience envisage les conditions particulières de l'action, mais elle garde quand même un mode quasi spéculatif. Bien qu'appliqué à l'ordre pratique, son jugement reste objectif et intemporel, de ce fait il est indifférent à la position actuelle de l'acte, il le précède pour l'interdire et le suit pour le condamner dans le remords. La conclusion du libre arbitre posée sous la première mineure n'est pas seulement définitoire, elle est intimative et commande ce qui doit être accompli.

Ainsi se trouve réfutée l'ancienne théorie socratique qui identifiait science et vertu. Le pécheur sait d'une façon universelle que l'acte dont il se rend coupable est péché, mais en raison de ses tendances perverses

il ne considère pas d'une façon actuelle ce dont il a la science habituelle. C'est d'une triple façon, dit saint Thomas ²⁷, que la passion empêche une telle considération : en raison d'une certaine distraction ou d'un certain accaparement de l'énergie nécessaire pour poser cet acte ; par mode de contrariété, ainsi la passion incline souvent la volonté dans un sens opposé aux normes de la science universelle et, dans les cas extrêmes, par une sorte de transmutation corporelle, elle peut aller jusqu'à priver de l'usage de la raison.

Cette explication de l'influence exercée par la passion vaut également pour tout l'agir humain. Dans tout jugement pratique la partie affective de notre être est susceptible de jouer une très large part. Il suffit de prendre la contre-partie du raisonnement expliqué plus haut pour voir quel réconfort la passion peut apporter à la volonté. Avec quelle fermeté le jeune homme vertueux, qui s'est entraîné à la pratique de la continence et qui désire plaire à son divin Maître, ne conclura-t-il pas dans le sens des données de la conscience. La sensibilité, qui a sa connaissance à elle, est un moteur plus ou moins véhément selon l'appétit qui suit cette connaissance. Quand la partie sensitive du composé humain tire à

27 Somme théologique, I II^{ae}, Q. 77, Art. 2.

elle l'énergie de l'âme, elle affaiblit d'autant la vigueur de la volonté, quand elle abonde dans le sens de cette volonté, elle la seconde puissamment. Les passions sont de ce fait un grand moyen d'agir sur les volontés humaines, l'orateur sérieux ne peut ignorer cette force merveilleuse.

N'allons cependant pas croire à l'infailibilité du succès, quand nous aurons tenté de mettre les passions de l'auditeur de notre côté. Hors les cas extrêmes l'homme reste libre d'accepter ou de rejeter l'inclination de la sensibilité, mais le seul fait de subir cette inclination est déjà un grand pas vers la concession. "La plupart des hommes, avoue tristement saint Thomas, s'abandonnent à leurs passions auxquelles seuls les sages résistent." ²⁸ D'ailleurs il ne faut jamais l'oublier, la rhétorique ne porte ordinairement que sur le probable, sur ce qui est sujet à délibération. L'intellect spéculatif se contente d'une seule preuve métaphysique, mais dans le contingent l'intellect pratique demande plusieurs preuves à cause de leur débilité. C'est une loi du syllogisme pratique de comporter une mineure singulière. Les passions de l'auditeur, en tant que preuve subjective par excellence, revêtent dans l'ordre

²⁸ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 9, art. 5, ad 3^{um}.

pratique une valeur probative que l'orateur ne peut en aucune façon mépriser.

La rhétorique doit donc tenir compte de la sensibilité de l'auditeur, mais elle ne doit pas non plus méconnaître le rôle de la raison. La persuasion doit, autant que possible, être fondée sur une véritable conviction ; celui qui veut faire impression durable doit d'abord s'adresser à l'intelligence. L'on peut, par la sensibilité entraîner la volonté, mais s'il n'y a pas de conviction profonde nous n'obtiendrons que feu de paille et effet passager. Pour être vraiment puissante la parole doit respecter la vraie nature de l'homme et ne pas caresser uniquement ses instincts désordonnés. Nous avons reconnu qu'il y a dans le composé humain quatre facultés possédant chacune son appétit propre, nous devons maintenant rappeler que ce composé forme un tout complet et ordonné. L'ordre des facultés appelle nécessairement une certaine hiérarchisation. Les deux facultés spirituelles, intelligence et volonté sont évidemment supérieures à l'imagination et la sensibilité, ces dernières sont en entière dépendance du corps dans leur exercice et par conséquent entièrement engagées dans la matière. C'est un principe souvent évoqué par saint Thomas, que, dans l'ordre actuel de l'univers, les êtres inférieurs sont subordonnés aux êtres supérieurs. Les facultés inférieures

sont donc subordonnées aux facultés supérieures, l'imagination a pour fonction d'aider l'intelligence et la sensibilité celle de servir la volonté. Le discours doit intéresser toutes les facultés humaines en tenant toujours compte de cette hiérarchie naturelle. Ne confondons jamais émotion et persuasion, il faut parfois recourir à la sensibilité pour déclancher l'action, mais ce n'est là qu'un moyen, le terme sera d'arriver à déterminer définitivement la volonté. D'ailleurs le grand triomphe de l'éloquence est beaucoup plus de calmer l'âme que de l'émeouvoir. Il est relativement facile de susciter une passion ou de l'aviver, mais le plus souvent l'orateur doit faire face à une foule déjà plus ou moins agitée, son rôle consiste surtout à apaiser et maîtriser. La dernière ressource consistera ordinairement à tenter de substituer une autre passion à la passion existante. Exiger de l'âme humaine de faire le sacrifice de tout ce qu'elle aime, sans aucune compensation, risquerait de la révolter, à l'orateur alors de lui faire aimer autre chose. C'est le grand mérite de l'éloquence sacrée de savoir vider le cœur de ses plus vils sentiments, comme la haine et le désir de vengeance, pour les remplacer par les passions les plus nobles telle l'amitié qui pardonne aux plus grands ennemis.

Il n'entre pas dans notre sujet de suivre Aristote

dans ses longs développements sur les deux formes d'arguments propres à la rhétorique, l'enthymème et l'exemple. Qu'il suffise de noter que l'exemple est une forme d'induction qui va du singulier au singulier, tandis que l'enthymème est un syllogisme qui part de prémisses vraisemblables ou signes. Ces signes, explique Aristote dans les Premiers Analytiques ²⁹, sont parfois des propositions nécessaires mais ordinairement l'enthymème ne porte que sur le probable. Il ne faut pas se méprendre sur le sens de ces propositions dites probables ou plausibles. D'une façon générale, l'on peut dire qu'il s'agit de contingent, de ce qui n'est pas nécessaire. Le probable est dit objet d'opinion par opposition à la science, laquelle porte uniquement sur le nécessaire ³⁰. A ce sujet la Rhétorique ajoute une explication intéressante ³¹ : si l'une de nos prémisses est connue de tout le monde point n'est besoin de l'énoncer ; ainsi du fait que Dorius a été vainqueur à Olympie, nous concluons immédiatement qu'il a reçu une couronne comme prix de sa victoire sans

²⁹ Premiers analytiques, I 2, 70a, 15.

³⁰ Telle semble être la conclusion du P. Régis O.P. "L'opinion est donc un jugement probable dont l'objet est l'être contingent des choses dans leur existence concrète ou individuelle (opinion immédiate) ou l'être nécessaire saisi non en lui-même mais dans ses accidents." L.M. Régis O.P., L'Opinion selon Aristote, p. 108

³¹ Rhétorique, I 2, 1357a, 20.

passer par cette mineure présente à l'esprit de tous les auditeurs : le vainqueur à Olympie reçoit une couronne. De là vient sans doute la définition usuelle de l'enthymème telle que nous la retrouvons dans nos manuels de philosophie : syllogisme dans lequel l'une des prémisses est sous-entendue. Pour Aristote il n'est pas de l'essence de l'enthymème d'être incomplet, bien que cela soit souvent avantageux pour rendre la phrase plus animée et plus rapide.

Jusqu'ici nous avons établi que le but de tout discours est de persuader l'auditeur et nous avons énuméré les caractéristiques particulières à chacun des quatre grands genres d'éloquence, puis nous avons distingué deux éléments communs à tout discours, les arguments et les preuves, lesquelles peuvent être soit subjectives soit objectives. Avec le deuxième livre de la Rhétorique nous abordons l'étude des preuves subjectives par excellence, les passions.

"Puisque la Rhétorique a pour objet un jugement (en effet, l'on juge les conseils, et la sentence d'un tribunal est un jugement), il est nécessaire non seulement de considérer l'argumentation et les moyens de la rendre démonstrative et convaincante, mais encore de se montrer soi-même sous certaines couleurs et de mettre le juge en certaines dispositions ; car il y a grand avantage pour la persuasion, principalement dans les délibérations, mais aussi dans les procès, à se montrer soi-même sous un certain jour et à faire supposer aux auditeurs que l'on est à leur endroit en une certaine disposition, ou encore à ce qu'ils se trouvent eux-mêmes en telle

ou telle disposition envers l'orateur." 32

Ces dispositions de l'auditeur ne seront étudiées qu'en fonction du discours. Celui qui éprouve une passion à l'endroit d'une autre personne ne peut pas être un juge impartial. A l'orateur de savoir découvrir ces prédispositions en temps opportun pour les calmer ou les mettre au service de la justice. Les passions peuvent exister chez l'auditeur antérieurement au discours, elles peuvent aussi résulter du discours. Il découle de là un devoir de maîtrise de la part de l'orateur, les excès sont de soi condamnables et peuvent facilement devenir défavorables à celui-là même qui en est la cause.

Au sujet de chacune des passions trois problèmes seront soulevés : en quel état on y est porté, contre quelle personne et à quel sujet 33. Il faut absolument connaître chacun de ces trois points sous peine de perdre la maîtrise de l'auditoire si l'un d'entre eux vient à nous échapper. En termes scolastiques l'on pourrait dire qu'il faut connaître la cause matérielle dispositive de chaque passion, c'est-à-dire l'"habitus" ou état dans lequel on l'éprouve ordinairement, la cause formelle ou modalité propre et la cause efficiente, à quel sujet elle naît en nous. Il n'est pas nécessaire de parler

32 Rhétorique, II 1, 1377b, 20.

33 Rhétorique, II 1, 1378a, 22.

de cause finale dans une étude générale, d'ailleurs pour ce qui a trait au discours, la fin des passions éveillées dépend de l'orateur et nous savons que son but doit être de persuader du bien. Cette méthode d'étudier les passions risque de dérouter le lecteur, mais pour peu que l'on veuille se placer dans la mentalité aristotélicienne, elle devient des plus intéressantes.

Aristote n'entend pas faire une étude spéculative des passions, cela revient de droit à la psychologie. Il ne semble guère se soucier de préciser le nombre exact des passions ni de les classer selon leur objet propre. Ces connaissances générales sont présupposées, les passions ne sont considérées en rhétorique que comme lieux communs ou sources de preuves, elles fournissent les prémisses de l'enthymème.

Notre analyse sera toujours bipartite, elle comprendra la côté positif ou parti que l'orateur doit tirer des passions de l'auditeur et le côté négatif, ce qu'il doit déjouer chez l'adversaire mal intentionné. Il ne faudrait pas s'attendre à trouver un trop grand nombre d'applications aux cas concrets, comme toute étude théorique, la Rhétorique se borne à dégager les lois générales de l'éloquence. Aristote conclura le plus souvent ses analyses en disant que lorsque l'orateur veut faire éprouver telle passion à ses auditeurs, il devra

les mettre dans l'habitus favorable et lorsqu'il voudra leur faire éprouver la passion contraire les mettre dans les dispositions contraires ³⁴.

³⁴ Rhétorique, II 3, 1380b, 30 ; II 5, 1383a, 8 ; II 9, 1387b, 16 ; II 10, 1388a, 24.

II

LES GRANDES PASSIONS ELOQUENTES

Chapitre deuxième.

LES GRANDES PASSIONS ELOQUENTES.

L'étude précédente sur la nature de l'art oratoire nous a appris que l'orateur est impuissant à agir directement sur la volonté de ses auditeurs et que par contre il dispose de deux grands moyens pour le faire indirectement. Il y parvient en s'adressant d'abord à leur intelligence, lui montrant la beauté de l'idéal proposé et lui expliquant les différentes raisons qui peuvent motiver telle ou telle façon d'agir. Quand l'intelligence a été suffisamment éclairée, il trouve dans la sensibilité, en y excitant les passions favorables à la cause défendue, un autre intermédiaire non moins susceptible d'entraîner la volonté. C'est à cette seconde ressource de l'éloquence que nous bornerons maintenant nos recherches.

Trois passions semblent avoir retenu l'attention d'Aristote pour leur affinité particulière avec l'art oratoire. Ces passions sont plus manifestatives que les autres, elles se communiquent plus facilement et sont plus susceptibles d'entraîner la liberté du côté où elles tendent. Nous les avons groupées sous le titre de grandes passions éloquentes pour les distinguer d'un autre groupe de passions susceptibles elles aussi d'influencer la

volonté, mais ayant plutôt figure d'annexes que de passions génériquement distinctes. Notre analyse suivra l'ordre même que la Rhétorique aristotélicienne a adopté : nous verrons d'abord la colère puis l'amour et ensuite la crainte. Deux de ces passions, la première et la dernière se logent dans l'appétit d'agressivité, l'autre se trouve dans le concupiscible. Dans un autre chapitre nous dirons brièvement l'importance, au point de vue oratoire, des passions mixtes et des passions non mentionnées dans la Rhétorique d'Aristote.

LA COLERE.

La colère figure ordinairement au premier rang dans les différentes énumérations des passions que nous trouvons dans la Rhétorique ¹, elle est aussi étudiée la première. Sous l'habile direction de notre maître, nous analyserons la définition de la colère et nous en rechercherons la cause efficiente et la cause matérielle dispositive. Nous verrons ensuite dans quelle mesure le calme s'oppose à la colère, non pas comme une passion contraire mais comme une négation. Nous serons alors en mesure d'établir les relations entre l'éloquence et la colère : pourquoi la Rhétorique la place-t-elle au premier

¹ Rhétorique, II 1, 1377b, 28 ; II 1, 1378a, 19 ; II 1, 1378a, 23.

rang des passions ? est-elle vraiment la plus éloquente des passions ?

Aristote expose la notion de la colère sans aucune introduction préalable, il suivra ce même procédé pour chacune des passions. "La colère est le désir impulsif et pénible de la vengeance notoire d'un dédain notoire en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, ce dédain n'étant pas mérité." ² Cette définition, comme nous l'avons noté précédemment pour la définition de la rhétorique est introduite par l'impératif du verbe être ἔστω, admettons que. Il ne faudrait donc pas y voir une définition métaphysique par genre et différence spécifique, mais plutôt l'expression d'une notion généralement admise. Cela suffit pour donner valeur de lois générales aux conclusions que nous en déduirons. D'ailleurs cette description n'est pas moins restée célèbre pour n'avoir pas été réduite aux formules de la stricte logique, saint Thomas lui-même l'acceptera telle quelle et la citera sans aucune modification ³. Elle est comme un résumé de tout ce que nous pouvons dire sur la colère, ce que nous ajouterons ne sera qu'explication et application à des cas particuliers.

Revenons donc sur chacun des mots de notre

² Rhétorique, II 2, 1375b, 30.

³ Somme théologique, I IIae, Q. 46, art. 1.

définition pour la savourer à loisir. La colère est un désir de vengeance. Déjà l'on peut prévoir un caractère particulier de la colère, bien que passion simple, elle renferme d'autres passions au dedans d'elle-même. Elle les inclut par mode de principes excitants, comme l'explique saint Thomas ⁴. La colère est causée par un certain désir et un espoir de vengeance. Il est bien évident en effet que s'il y a désir de vengeance dans la colère, il y a aussi espoir puisque l'on ne désire jamais de façon efficace ce qui est manifestement impossible. La vengeance se présente à notre imagination comme devant se réaliser prochainement, déjà on la vit comme dans un songe et cela procure une certaine délectation ⁵. Cette revanche sera effectuée au grand jour tout comme l'offense l'a été.

La colère est un désir impulsif et pénible. Désir impulsif, c'est de là qu'elle tire toute sa valeur oratoire, de sa nature même elle porte à l'action. Elle conduit à un jugement pratique, elle est une passion de l'appétit irascible, une de ces passions qui foncent sur la difficulté plutôt que de la contourner. Or nous avons

⁴ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 46, art.1.

⁵ "Un certain plaisir lui est consécutif pour cette première raison [de penser qu'on obtiendra ce qu'on désire], et aussi parce qu'on vit sa vengeance en esprit : il se fait alors une représentation, qui cause du plaisir, tout comme celle des songes." Rhétorique, II 2, 1378b, 8.

démontré que le but de tout discours digne de ce nom est d'amener l'auditeur à embrasser telle ou telle ligne de conduite et non pas seulement de provoquer chez-lui une stupide admiration. La colère est donc la corde que devra faire vibrer celui qui veut inspirer du cran et de l'énergie. En plus d'être impulsif ce désir est pénible. Toute colère suppose une certaine dose de tristesse, nous avons été l'objet d'un dédain notoire, cela nous a peiné et nous ne pouvons plus rester sous le coup de cette injustice, il faut relever le défi, venger ce mépris que nous ne méritons pas. Tristesse d'un mal reçu, désir et espoir de vengeance, voilà les trois passions que la colère présuppose comme principes excitants.

La colère est comme un besoin de se faire justice, elle est aussi l'expression de la dignité humaine et, chez la brute, le signe du sentiment d'une certaine excellence. C'est pour cette raison que l'intensité de la colère est proportionnelle à la distance qui sépare l'offensé de l'auteur du mépris ⁶. Plus la goutte d'eau vient de haut, plus elle produit de réaction quand elle atteint le sol. A côté de cette noblesse, il y a beaucoup

⁶ "Contre ceux qui ne jouissent d'aucune considération : nous témoignent-ils quelque dédain, notre colère est plus vive ; car, selon notre hypothèse, la colère est émue par le dédain de qui n'a pas le droit de dédaigner ; or, ces inférieurs n'ont pas ce droit."
Rhétorique, II 2, 1379a, 10.

d'égoïsme dans le débordement colérique : vengeance d'un dédain en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres. Celui qui est en colère a tellement conscience de sa dignité blessée qu'il semble se croire le centre d'un petit monde. Il est irrité par tout ce qui de loin ou de près porte atteinte à sa personne, il ira même parfois jusqu'à s'en prendre à ceux qui méconnaîtront ce qui l'intéresse, comme l'objet de ses études par exemple ⁷, toutes ces choses sont en quelque sorte sa propriété personnelle.

De la définition de la colère Aristote tire trois corollaires qui en sont comme l'explication ⁸ : l'on ne se met en colère que contre un individu déterminé et non pas contre l'humanité en général ; la colère a pour cause une action déterminée et elle est accompagnée d'un plaisir dû à l'espoir de la vengeance. Chacun de ces corollaires mérite une étude spéciale.

La colère est toujours dirigée contre un individu particulier. Le général n'a jamais ému personne, l'on ne s'irrite contre un groupe qu'en autant qu'on le considère comme un tout concret. Nous savons par ailleurs que

⁷ "Contre ceux qui déorient et méprisent ce que nous prenons le plus à coeur ; quelqu'un se pique-t-il, par exemple, de philosophie, il s'irrite si on parle contre elle ; de beauté, si l'on en médit, et ainsi du reste." Rhétorique, II 2, 1379a, 35.

⁸ Rhétorique, II 2, 1378a, 32.

l'orateur s'adresse avant tout à l'intellect pratique de l'auditeur. Rien de plus propre à porter à l'action immédiate, que de faire réaliser à quelqu'un qu'il a été lésé dans ses droits, de lui rappeler le mépris dont il aurait pu être l'objet. Voilà l'argument subjectif par excellence qui amènera presque infailliblement la persuasion. Celui qui est en colère ne remet pas à plus tard, il veut se venger devant témoin et le plus tôt possible. Quelle force pour le triomphe de la vérité ! à l'orateur de la canaliser.

En plus d'être dirigée contre un individu particulier, la colère a aussi pour cause une action particulière. Ici encore nous sommes dans le concret, il s'agit de telle injustice bien déterminée. La vengeance ne sera pas moins déterminée que l'offense, elle sera proportionnée et autant que possible effectuée au grand public. Celui qui est en proie à la colère ne reconnaît pas de honte, il agit au vu et au su de tout le monde, il exige que sa victime sache qu'il la punit pour le mépris dont il a été l'objet. Quand cela sera possible, il fera accompagner cette vengeance d'une réprimande orale ⁹.

Enfin, dernier corollaire, la colère est accompagnée d'une délectation due à l'espoir de la vengeance.

⁹ "Aussi faut-il faire précéder le châtement d'une réprimande verbale ; ainsi les esclaves mêmes s'indignent moins d'être châtiés." Rhétorique, II 3, 1380b, 18.

La colère n'a pas raison de fin en soi, l'on ne punit pas uniquement pour faire du mal, mais pour le plaisir que procure l'affirmation de sa propre supériorité. Cette joie sera d'autant plus intense que la douleur causée par l'injustice aura été profonde. L'irritation s'arrête quand la vengeance est consommée, mais auparavant, la pensée du châtement qu'on va infliger est un avant-goût de la joie qui accompagne la vengeance. Aristote juge ce plaisir si grand qu'il ne craint pas de donner raison au vieux proverbe disant au sujet de l'emportement qu'il est "beaucoup plus doux que le miel distillé goutte à goutte, quand il croit dans les poitrines humaines." 10

Après avoir analysé la définition de la colère, voyons-en la cause principale. L'irritation est provoquée par le dédain sous l'une ou l'autre de ses formes 11. Aristote définit le dédain : "une opinion en acte concernant une chose ne paraissant mériter aucune attention" 12. Il s'agit évidemment d'une opinion manifestée au moins indirectement, une manière de se comporter, par exemple faire comme si l'on ignorait tel désir d'un supérieur. Cette opinion pourra être mépris, vexation ou outrage,

10 Rhétorique, II 2, 1378b, 5.

11 "Admettons que la colère est le désir [...] de la vengeance notoire d'un dédain notoire. Rhétorique, II 2, 1378a, 30.

12 Rhétorique, II 2, 1378b, 10.

ce sont là les trois sortes de dédain ¹³. Mépris et vexation sont presque synonymes; saint Thomas les traduit indifféremment l'un et l'autre par "parvipensio", c'est-à-dire faire peu de cas ¹⁴. Vexer c'est empêcher un autre de réaliser ses désirs, non pas dans le but d'en tirer profit mais uniquement pour le vilain plaisir de lui faire mal ¹⁵. L'outrage consiste à faire éprouver de la honte sans autre intérêt que le plaisir d'affirmer notre supériorité ¹⁶.

L'on aura remarqué une certaine gradation entre ces trois formes de dédain. L'homme a trois sortes de biens en propre, les biens intellectuels, les biens moraux et les biens matériels, tout mépris à l'endroit de l'un ou l'autre de ces biens est susceptible de déclencher chez lui un mouvement de colère. Les biens auxquels il tient le plus sont évidemment les biens moraux, tels l'honneur et la réputation. L'outrage, en tant qu'atteinte à ces biens moraux, constitue la plus grande forme de mépris et par voie de conséquence provoque les plus grandes irritations. La vexation est surtout dirigée contre les biens matériels, normalement elle ne devrait pas

¹³ "Il y a trois espèces de dédain : le mépris, la vexation, l'outrage." Rhétorique, IV², 1378b, 12.

¹⁴ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 47, art. 2.

¹⁵ "La vexation est, en effet, un empêchement aux volontés d'autrui, non pour son avantage, mais pour faire pièce à cet autre." Rhétorique, II 2, 1378b, 18.

¹⁶ "De même, celui qui outrage dédaigne ; car l'outrage consiste en des actes ou des paroles pouvant faire

susciter une colère aussi profonde que celle correspondant à l'outrage ; cependant il se rencontre des gens qui sont plus attachés aux biens matériels qu'aux biens moraux, parce que ces biens sont plus sensibles et que les dommages causés sont plus facilement estimables à prix d'argent. Une injustice relativement minime pourra provoquer les plus grands débordements colériques chez les avarés. Quant à la colère suscitée par le mépris des biens intellectuels elle revêt plutôt un caractère exceptionnel, tel serait le cas de ceux qui se sentent blessés quand on attaque un système philosophique.

Voilà les différentes sortes de dédain auxquelles il faut ramener toutes les causes de la colère. Ainsi se trouve résumée la longue énumération que la Rhétorique nous donne des personnes contre lesquelles on se met ordinairement en colère : ceux qui nous tournent en ridicule, ceux qui nous raillent, et ceux qui se réjouissent de nos infortunes 17.

La colère est la seule passion à ne pas être opposée à un mouvement contraire. Elle n'a pas de contraire, explique saint Thomas, parce qu'elle est causée par un mal déjà présent 18. Ce mal étant présent, l'appétit

éprouver de la honte au patient, sans autre intérêt que ce résultat et pour le simple plaisir." Rhétorique, II 2, 1378b, 23.

17 Rhétorique, II 2, 1379a, 35.

18 Somme théologique, I IIae, Q. 23, art. 3.

doit s'abandonner à la tristesse qui est une passion du concupiscible, ou d'insurger contre lui ; il n'y a pas d'autre alternative, l'on ne peut pas fuir puisque le mal est présent et il ne peut pas y avoir la contrariété de bien et mal puisqu'au mal pénible présent s'oppose un bien présent, lequel ne saurait avoir raison de chose ardue. Il reste donc que la colère n'a pas de contraire au dehors d'elle-même. Elle comporte cependant une certaine contrariété dans ses causes : l'espoir de la vengeance et la douleur du mépris dont on a été l'objet.

Aristote, qui étudie les passions par paires, oppose le calme à la colère. Est-ce à dire que le calme soit une passion ? Il semble plutôt un terme qu'une passion proprement dite. Cette méthode d'opposition a pour but particulier de faire mieux ressortir les caractères propres à chaque passion en accentuant les contrastes qui les distinguent entre elles. Le procédé s'applique très bien au cas présent puisque le calme est un contraste suffisant pour indiquer la violence de la colère. Le calme se définit : "le retour à l'état normal et l'apaisement de la colère" 19. L'état normal doit s'entendre ici du terme de la colère, cette dernière a sans doute été précédée d'un autre état normal, mais ce n'est

19 Rhétorique, II 2, 1380a, 8.

pas celui-là qui nous intéresse pour le moment.

La Rhétorique énumère toute une série de dispositions dans lesquelles on est particulièrement porté à redevenir calme ²⁰. L'on redevient calme, pourrait-on dire en résumé, lorsqu'on n'a plus de raison d'être en colère : quand on a tiré vengeance de celui qui nous avait traité injustement, ou bien lorsqu'en raison des circonstances, le mépris qui nous offensait vient à disparaître. Le temps est le grand remède contre la colère, les saillies de caractère ^{sont} comme les grands feux, elles passent en coup de vent et durent peu. Il peut même arriver parfois qu'une vengeance plus considérable à tirer contre une autre personne nous fasse considérer comme quantité négligeable ce qui, il y a quelques heures, nous enflammait de colère ²¹. L'irritation cesse également quand la personne contre qui l'on désirait se venger vient à subir un malheur plus grand que ce qu'on projetait de lui infliger, notre supériorité se trouvant alors suffisamment reconnue, nous n'osons pas ajouter à ses maux ²².

²⁰ Rhétorique, II 2, 1380a, 10 - 1380b, 2.

²¹ "La colère, même la plus forte, éprouvée contre une personne, cesse si l'on tire auparavant vengeance d'une autre." Rhétorique, II 3, 1380b, 6.

²² "Car on retrouve le calme, quand on a dépensé sa colère contre un autre ; c'est ce qui arriva pour Ergophilos : bien que les Athéniens fussent plus irrités contre lui que contre Callisthènes, ils le renvoyèrent absous, parce qu'ils avaient, la veille, condamné Callisthènes à mort." Rhétorique, II 3, 1380b, 10.

Avant d'aborder le problème des relations entre la colère et l'art oratoire résumons brièvement notre analyse. La colère est un désir de vengeance, lequel est accompagné d'une certaine tristesse. La cause efficiente de la colère se réduit invariablement au mépris sous l'une ou l'autre de ses formes et la prédisposition requise pour être affecté par ce mépris est d'avoir pris conscience de sa propre excellence. Enfin la colère a cette caractéristique particulière de ne pas avoir de contraire, on lui oppose le calme qui n'est pas une passion mais le retour à l'état normal.

Les rapports étroits qui existent entre la colère et l'éloquence entraînent quelques problèmes que nous tenterons maintenant de résoudre. Tout d'abord il convient d'essayer de répondre à une question qui viendra naturellement à l'esprit de tous ceux qui auront la curiosité de consulter la Rhétorique d'Aristote, pourquoi placer la colère au premier rang des passions éloquentes ? Plusieurs raisons semblent avoir motivé cette attention spéciale accordée à la colère. Selon monsieur Médéric Dufour, elle est traitée la première parce que plus générale. Le mot qui la nomme, ὀργή, peut au pluriel désigner indifféremment tous les mouvements de l'âme ²³. C'est

²³ Op. cit., vol. 2, n. 21.

un fait que la colère donne son nom à tout l'appétit irascible, cela lui confère une importance que les autres passions n'ont pas.

L'on pourrait aussi alléguer une raison d'ordre historique, pour expliquer cette importance donnée à la colère. Nous avons déjà dit comment les rhéteurs limitaient leur enseignement à une exposition des moyens de capter la faveur des juges, cela, au dire d'Aristote : "parce que dans les harangues il a moins de profit à parler hors de cause et qu'elles prêtent moins aux tromperies que le plaidoyer" ²⁴. Monsieur Dufour note que ces rhéteurs étaient excusables, jusqu'à un certain point, de concentrer leurs efforts sur l'éloquence judiciaire, parce qu'à cette époque troublée par de fréquentes révolutions, les procès étaient très nombreux ²⁵. Quelle que soit la valeur de cette excuse, il reste que la colère, comportant de soi un désir de l'accomplissement de la justice, est évidemment la principale passion sur laquelle ces spécialistes de l'éloquence judiciaire devaient insister. Mettre le juge en colère contre l'accusé, c'est presque infailliblement entraîner une condamnation. Aristote n'a pas été sans subir l'influence de ces courants

²⁴ Rhétorique, I 1, 135^{ab}, 27.
²⁵ Op. cit., vol. 2, p. 36.

d'idées ne fusse que d'une façon négative, en s'efforçant de réagir contre les abus. L'orateur doit être en mesure de pouvoir déjouer toutes les tactiques déployées par son adversaire, il doit connaître d'une façon particulière la psychologie des passions auxquelles ce dernier peut le plus facilement faire appel. Pour réagir efficacement contre les sophistes la Rhétorique d'Aristote devait donc, elle aussi, donner une importance particulière à la colère.

Indépendamment de toute raison subjective, la colère est, de soi, la passion éloquente par excellence. Elle est de toutes les passions celle qui se manifeste le plus à l'extérieur et celle qui se communique le plus facilement. Rien de plus entraînant que cette agressivité qui saute à l'attaque du mal menaçant. Il faut cependant noter que pour être éloquent ce feu doit garder une certaine modération ; la colère poussée à ses extrêmes limites, celle qui amène la taciturnité dont parle saint Thomas n'a rien d'attirant ²⁶.

La colère est encore éloquente en raison du sentiment de dignité qu'elle présuppose, elle est dans ce sens la plus humaine des passions. Les mouvements de l'appétit irascible, entraînant une lutte contre un obstacle ou une difficulté, sont beaucoup plus nobles que

26 Somme théologique, I IIae, Q. 48, art. 4.

celles de l'appétit concupiscible où l'on s'abandonne à la jouissance ou se laisse abattre par le mal. C'est un fait d'expérience qu'il y a quelque chose d'amollissant et de dégradant dans la satisfaction de nos concupiscences, les animaux eux-mêmes cherchent d'instinct à se cacher lorsqu'ils s'abandonnent à ces tendances. Les passions de l'irascible ne comportent aucune honte, loin de là, elles demandent plutôt à s'afficher en public. La colère qui venge la dignité méprisée et exige le respect des droits est la plus noble des passions.

Les brutes sont sans doute capables d'une certaine ébauche de colère, mais il est réservé à l'homme de pousser ce sentiment à son paroxysme. Seul il est capable de véritable colère, de celle qui se venge devant témoin et fait accompagner cette vengeance d'une réprimande orale. Ulysse voulait que le cyclope sache bien que les maux dont il fut affligé étaient une vengeance : "Réponds lui que c'est Ulysse, le devastateur de ville", et Aristote d'ajouter cette fine remarque : on dirait qu'Ulysse n'eut pas été vengé si le cyclope avait ignoré par qui et en représaille de quoi il avait été aveuglé ²⁷. Même chez les brutes, le mouvement de vengeance a pour but de sauver l'honneur blessé ; elles ne recherchent pas l'honneur sous sa raison d'honneur, mais elles sont

27 Rhétorique, II 3, 1380b, 28.

conscientes d'une certaine excellence et elles entrent en colère contre ceux qui attaquent cette excellence.

Humaine dans le sujet qui l'éprouve, la colère l'est aussi par l'objet contre lequel elle est dirigée : "L'on ne se met pas en colère contre les choses non douées de sensibilité ni contre les morts." ²⁸ L'homme peut avoir un certain mouvement réflexe contre les êtres inanimés, mais ce n'est pas là de la véritable colère. Il faut donc distinguer ce que nous pourrions appeler une colère imparfaite et la véritable colère. La colère imparfaite se trouve chez la brute et chez l'homme à l'endroit des êtres inanimés. Inutile d'ajouter que ce réflexe brutal n'a rien d'éloquent et doit être évité le plus possible. La véritable colère soulevée par la raison signalant avec douleur le mépris dont on a été l'objet est réservée à l'homme et elle est toujours dirigée contre une personne.

Nous touchons ici une question longuement discutée par saint Thomas, à savoir que la colère suppose la raison. Le saint Docteur va chercher la solution de son problème dans l'*Ethique à Nicomaque* où il est dit que la colère suit la raison en quelque manière ²⁹. L'argument apporté pour prouver cet avancé est basé sur la nature

²⁸ *Rhétorique*, II 3, 1380b, 25.

²⁹ *Ethique à Nicomaque*, livre VII, leçon 6.

même de la colère. L'appétit de vengeance implique de soi une comparaison entre le dommage subi et la compensation à exiger ; aucune comparaison ne pouvant se faire sans une certaine intervention de la raison, il faut donc admettre que toute colère suppose la raison, si non comme faculté qui commande la vengeance, avec le concours de la volonté, du moins comme faculté qui signale l'injure et l'estime par mode de syllogisme. Quand à la colère imparfaite des brutes, elle est le produit de l'instinct naturel, lequel n'est que la traduction fidèle des ordonnances de la divine Providence. Cet instinct ou estimative permet à l'animal de faire des actes semblables à ceux de l'homme. La colère humaine imparfaite est produite par l'appétit de conservation, comme chez la bête. Cette colère est cependant supérieure à la colère des brutes, en raison de la supériorité de l'estimative sur la cogitative, le seul voisinage de la raison suffit pour donner à cette faculté une souplesse qu'elle ne saurait avoir chez l'animal.

La colère présuppose la raison, mais elle peut aussi, dans les cas extrêmes, entraver l'exercice de la raison, ce phénomène est la conséquence de la grande réaction physiologique que cette passion entraîne avec elle. Dans la colère, plus que dans toute autre passion, se trouve réalisée la doctrine thomiste sur le pouvoir

politique de la volonté à l'égard des passions 30.

Nous pouvons délibérément exciter en nous le désir de vengeance, en appliquant notre attention aux injures dont nous aurions pu être l'objet, mais une fois cet appétit éveillé, nous ne pouvons plus en éteindre le feu qu'indirectement, par des imaginations contraires. La colère, dit saint Thomas, écoute la raison dénonçant l'injure qui nous a été faite, mais elle n'observe pas la règle de la raison dans la recherche de la vengeance 31. On voit par là combien il sera difficile, pour l'orateur, de maîtriser cette poussée si elle devient le moins violemment. La plus noble des passions peut, sans que l'on s'en doute, conduire aux pires excès.

Aristote, qui avait bien saisi le dynamisme contenu dans l'appétit de vengeance, exige que l'orateur en connaisse parfaitement la psychologie. Il est cependant opposé à la provocation directe de la colère d'un juge, dans les procès; agir ainsi, c'est détruire la règle même de la justice à laquelle l'on prétend faire appel 32. Quant à l'éloquence délibérative, il ne pose aucune restriction : "Il est évident que l'orateur doit, par le moyen du discours, mettre ses auditeurs dans la disposition

30 Somme théologique, Ia, Q. 81, art. 3.

31 Somme théologique, IaIIae, Q. 46, art. 4, ad 3um.

32 "Car il ne faut pas pervertir le juge, en le portant à la colère, la crainte ou la haine ; ce serait fausser la règle dont on doit se servir." Rhétorique, I 1, 1354a, 24.

favorable à la colère, représenter ses adversaires comme coupables de paroles ou d'actes propres à l'exciter, et comme ayant l'un des caractères qui peuvent l'émouvoir." 33

Le devoir de maîtrise reste évidemment sous-entendu, malgré l'universalité de la conclusion. Les mêmes principes peuvent s'appliquer, dans une certaine mesure, à l'éloquence sacrée : le prédicateur doit, à l'occasion, manifester une sainte indignation contre le vice, exciter les fidèles à la colère contre leurs propres défauts et parfois même les soulever contre les auteurs de désordres. Il faut cependant se garder du travers qui consiste à tonner sans cesse contre les peccadilles comme s'il s'agissait d'énormes scandales.

La colère est donc la passion éloquente par excellence. Elle est à la fois la plus manifestative, la plus dynamique et la plus noble des passions. C'est par une menace de vengeance que l'homme revendique le plus efficacement ses droits, tant dans l'ordre économique que dans l'ordre moral.

33 Rhétorique, II 2, 1380a, 2.

L'AMOUR.

Après avoir analysé la passion prédominante de l'appétit irascible, Aristote passe au concupiscible avec l'étude de l'amour et de la passion contraire, la haine. Cette fois encore son choix est évidemment motivé par les rapports très étroits qui relient ces passions à l'art oratoire. En toute fidélité au plan qu'il s'est tracé au début de la Rhétorique, il définit brièvement l'amour puis énumère les personnes que l'on aime ordinairement et recherche les causes de l'amitié. La description des états favorables à l'amitié est cependant omise. A la suite de notre maître nous essaierons de déterminer la nature de l'amour et de la haine puis nous en déduirons quelques règles applicables à l'art oratoire.

Lorsqu'on parle d'amitié, il importe de bien préciser dans quel sens l'on emploie ce terme, sous peine de s'exposer à toutes sortes d'ambiguïtés. En français le mot amour est susceptible de désigner toute affection sensible, surtout l'affection d'un sexe pour l'autre ³⁴. Les philosophes reconnaissent trois sortes d'amour selon les trois appétits : naturel, sensible et intellectuel ³⁵.

³⁴ Le dictionnaire Littré indique comme premier sens du mot amour l'affection d'un sexe pour l'autre.

³⁵ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 26, art. 1,

L'amour sensible est celui qui suit la connaissance des sens externes ou interne, dans un sens large il peut aussi désigner l'ensemble des passions de l'appétit sensible. Quant à l'amour que nous retrouvons par analogie dans la volonté, il ne constitue pas une passion au sens formel du mot puisque toute passion entraîne par définition un trouble organique ; il ne saurait certes pas y avoir commutation physique dans une faculté qui ne comporte pas d'organe propre. L'appétit naturel n'est dit amour que dans un sens purement métaphorique, en autant que les différents éléments que l'on retrouve dans la nature ont tendance à certains rapprochements et que ces tendances sont motivées par des convenances manifestes. C'est ainsi, que l'on dit que telle plante aime la lumière, que telle autre aime l'humidité.

L'amour dont traite la rhétorique doit s'entendre dans un sens assez large pour inclure à la fois la tendance affective de l'appétit sensible et celle de la volonté. "Aimer, dit Aristote, c'est souhaiter pour quelqu'un ce qu'on croit être des biens pour lui et non pour nous, et aussi, être dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits." ³⁶ Saint Thomas reprenant la même définition avec son génie des synthèses la condense en cette

³⁶ Rhétorique, II 3, 1380b, 35.

simple formule : "aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un" 37. L'insistance sur l'élément volontaire est plus évidente dans cette dernière expression mais elle ne semble pas sortir de la mentalité aristotélicienne. Au premier rang des personnes que l'on aime se trouvent celles qui se réjouissent de nos biens et souffrent de nos peines sans autre raison que notre intérêt, parce que leurs peines et leurs plaisirs sont un indice de leur volonté 38. Il faut donc se garder de restreindre le sens de l'amitié tel qu'Aristote l'entend ici à sa signification populaire de tendance sexuelle.

Dans ses notes monsieur Dufour explique qu'en grec le verbe *φιλεῖν* et le substantif *φιλία* signifient deux degrés d'un même sentiment : l'amitié et l'affection 39. Saint Thomas fait aussi des distinctions semblables pour expliquer certains passages de saint Augustin. L'amitié, dit-il, est comme un "habitus" tandis que l'amour désigne un acte 40. L'amitié est donc une sorte de prolongement de l'amour, un état habituel de complaisance de l'appétit à l'endroit de son objet. C'est cet amour "habitus" qu'Aristote semble avoir en vue dans l'énumération des personnes aimées. Il s'en tient à l'aspect actif de l'amitié, la volonté constante et désintéressée

37 Somme théologique, I IIae, Q. 26, art. 4.

38 Rhétorique, II 4, 1381a, 6.

39 Op. cit., vol. 2, p. 23.

40 Somme théologique, I IIae, Q. 26, art. 3.

du bien d'une autre personne. Comme nous le noterons plus loin, la Rhétorique ne donne pas d'indications sur les moyens à prendre pour s'assurer la sympathie des auditeurs, sa description de l'amitié n'a d'autre but avoué que de fournir une source d'arguments, en montrant que telles ou telles personnes sont vraiment amies ou ennemies. Nos amis sont ceux qui éprouvent les mêmes désirs que nous, ceux qui remplissent des occupations semblables aux nôtres, ceux qui aiment ou haïssent les personnes que nous aimons ou haïssons, tous ceux qui nous ont rendu service et nous rendent encore service ⁴¹.

En précisant le sens du mot amour, nous avons été conduits à distinguer trois sortes de tendances selon les trois différents appétits. Saint Thomas déduit, de la définition citée plus haut, une autre division analogique : l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié ⁴². Le mouvement d'amour, explique-t-il, tend à deux choses, au bien que l'on veut et au sujet à qui l'on veut ce bien. Dans l'amour de concupiscence, celui qui aime veut un certain bien pour son ami, sa tendance se porte surtout sur ce bien, tandis que l'amour d'amitié a pour objet la personne à qui nous voulons du bien. Ainsi prise cette

⁴¹ Rhétorique, II 4, 1381a, 3 - 1381b, 33

⁴² Somme théologique, I II^{ae}, Q. 26, art. 4.

division indique deux degrés d'un même mouvement, mais il arrive souvent que l'amour de concupiscence rapporte finalement le bien qu'il veut pour son ami, et l'ami lui-même, à son propre profit, ainsi se trouve détruite la véritable raison d'amitié qui est toute de désintéressement. Pour Aristote, ces distinctions semblent superflues, l'amour dont la Rhétorique traite est ce mouvement désintéressé de la volonté qui nous porte à nous attacher à quelqu'un pour son bien personnel. L'ami fidèle est celui qui se réjouit de nos biens et souffre de nos peines sans autre raison que notre seul intérêt ⁴³. Aussi la Rhétorique s'attardera-t-elle à passer en revue toutes les personnes qui sont dignes d'amitié, sans jamais faire allusion aux choses que l'on pourrait aimer ⁴⁴.

La division de l'amitié, telle qu'elle se retrouve dans la Rhétorique a pour fondement la différente communauté de bien qui unit les personnes amies : "Les espèces d'amitiés sont celles des camarades, celles des membres d'une même maison, celle des membres d'une même

⁴³ "Ces hypothèses admises, est nécessairement notre ami celui qui se réjouit de nos biens et qui souffre de nos peines sans autre raison que notre intérêt." Rhétorique, II 4, 1381a, 3.

⁴⁴ On trouvera dans l'"Ethique à Nicomaque" un traité plus complet, où toutes les sortes d'amitiés sont considérées. La morale ayant trait à tout ce qui a rapport à l'agir humain se devrait d'établir la règle de conduite à tenir dans toutes les affections. Ethique à Nicomaque, livre VIII et IX.

famille ⁴⁵. Au sommet des amitiés, par ordre de dignité, se trouvent donc les liens étroits de la consanguinité, puis ensuite viennent ceux qu'entraînent les fréquentes relations de la cohabitation et en dernier lieu, les liens qui unissent les camarades, c'est-à-dire les compagnons de travail ou de jeu, ceux qui d'une façon ou d'une autre partagent les mêmes joies et les mêmes peines. Ces mêmes communautés de biens pourraient aussi fonder un amour de concupiscence égoïste, cela surtout quand les liens qui unissent les amis sont moins étroits, comme entre les compagnons de jeux par exemple. Nous avons assez dit que ces unions intéressées ne sont que des simulacres d'amitié.

Les auteurs de théologie morale indiquent, d'après l'Ethique à Nicomaque, trois conditions sans lesquelles il ne saurait y avoir amitié : l'amour doit être réciproque, connu de l'une et l'autre partie en cause et fondé sur une certaine communauté de bien ⁴⁶. La Rhétorique ne mentionne explicitement que la première de ces conditions, la réciprocité : "Est notre ami celui qui nous aime et que nous aimons de retour." ⁴⁷ Cette réciprocité présuppose évidemment une manifestation de part et

⁴⁵ Rhétorique, II 4, 1381b, 33.

⁴⁶ Merkelback, Summa Theologiae Moralis, vol. 1, p. 650.

⁴⁷ Rhétorique, II 4, 1381a, 1.

d'autre, autrement il ne serait pas question de retour. Quand à la communauté de bien, Aristote la pose implicitement dans l'énumération des personnes aimées et dans la division de l'amitié. "Sont nos amis, explique-t-il, ceux qui tiennent pour bonnes et mauvaises mêmes choses que nous." ⁴⁸ L'assimilation d'aspirations et de désirs fondera une amitié d'autant plus stable qu'elle portera sur des biens supérieurs. Il y a cette grande différence entre les valeurs matérielles et les valeurs spirituelles, que ces dernières peuvent être partagées entre les amis sans en subir aucune diminution. La communauté de biens matériels est ordinairement cause d'amitié, mais elle est aussi parfois hélas cause de querelle, quand de trop vifs intérêts se dressent les uns contre les autres, voilà qui explique les mésententes entre gens de même métier : "le potier fait concurrence au potier" ⁴⁹.

Si l'amitié présuppose une certaine similitude d'idéal, elle a aussi pour effet principal d'augmenter cette communication. Tout ce qui est à notre ami nous appartient d'une certaine façon, nous partageons jusqu'à ses sentiments les plus intimes. Aristote insiste sur la loyauté et le désintéressement de l'amitié : "en général, conclut-il, l'on aime ceux qui aiment beaucoup leurs

⁴⁸ Rhétorique, II 4, 1381a, 7.
⁴⁹ Rhétorique, II 4, 1381b, 16.

amis et ne les abandonnent pas dans l'embaras" 50.

Le véritable amour se traduit en acte, il est le mouvement par excellence de la plus active de toutes nos facultés, la volonté. Qui aime donne du sien, il est prêt à tout sacrifier au profit de la personne aimée. L'amour double les forces de la volonté, l'entraîne au delà des possibilités vulgaires. A l'amour revient la gloire de surmonter toutes les difficultés.

L'amitié consiste donc dans la volonté constante et désintéressée du bonheur de la personne aimée. Elle a pour fondement une certaine communauté de patrimoine ou d'aspirations ; de là se distinguent l'amitié des consanguins, celle de ceux qui habitent sous le même toit et celle des camarades. Cette amitié causée par la participation aux mêmes désirs entraîne aussi par voie de conséquence une communication de plus en plus intime dans ces désirs.

La haine s'oppose à l'amour par mode de contraire. Aristote laisse au lecteur le soin d'en déduire la définition, il se contente d'insister sur les principaux points de distinction entre la colère et la haine. Puisque l'amour a été défini comme un sentiment de complaisance vers un bien, il faut conclure que la haine est une

50 Rhétorique, II 4, 1381b, 26.

sorte d'antipathie éprouvée à l'égard de tout ce qui nous semble nuisible. Les causes qui engendrent la haine sont la colère, la vexation et la calomnie ⁵¹. Ces différents facteurs se ramènent en définitive à la lésion d'un amour contraire : une chose ne nous apparaît comme mal qu'en autant qu'elle contrarie l'une ou l'autre de nos tendances; l'on ne hait que parce qu'on aime. Pour cette raison, la haine est toujours moins profonde que l'amour dont elle est la contre partie, elle est cependant parfois plus manifestative à l'extérieur. La haine se divise de la même façon que les appétits auxquels elle correspond, il peut même y avoir une haine tout à fait désintéressée par laquelle l'on déteste le mal dont nos amis sont atteints.

Les différences, énumérées par la Rhétorique, entre la colère et la haine peuvent se ramener à six ⁵². La colère est un désir de vengeance d'une action particulière et contre un individu particulier, tandis que la haine se tient dans le vague et le général, un simple soupçon, une antipathie suffisent pour donner droit de cité dans notre coeur, elle peut même s'adresser à toute une classe de gens; l'on hait les voleurs par exemple. La haine diffère aussi de la colère par sa permanence chez

⁵¹ Rhétorique, II 4, 1381a, 2.

⁵² Rhétorique, II 4, 1382a, 3 - 16.

celui où elle s'établit, elle est incurable de sa nature. Celui qui hait a le temps pour lui, il finira bien par attraper sa victime. Pour que la haine prenne fin, il faudrait cesser de tendre vers ce qui nous apparaît comme un bien, autrement les obstacles à l'obtention de ce bien seront toujours des maux pour nous. La haine va plus loin que la colère, tandis que cette dernière ne cherche qu'à faire de la peine, l'autre cherche à supprimer, c'est la disparition de l'obstacle qu'elle veut. La colère est accompagnée de tristesse et ne s'oppose pas à la pitié; la haine ne comporte pas nécessairement cette douleur et elle ne permet jamais qu'on se laisse attendrir par la pitié.

Voilà pour l'exposé de la nature de l'amour et de la haine, il reste maintenant à déduire les règles qui dirigeront l'emploi de ces passions dans l'art oratoire. Que l'amour et la haine aient des relations particulières avec l'éloquence, c'est un fait incontestable. Qui n'en a pas déjà fait l'expérience, l'on est disposé à accepter les idées de ceux que l'on aime parce qu'on les croit tout à fait désintéressés. Celui qui a su gagner les coeurs peut ensuite obtenir tout ce qu'il désire. Le prestige qui fait les grands orateurs et les meneurs ne repose-t-il pas en dernière analyse sur l'amour ? Le premier contact avec tel orateur de grand renom suffit, bien souvent

pour déterminer de façon presque irrévocable la conduite à tenir à son sujet. Les premières impressions, lorsqu'elles sont bonnes demeurent très souvent, les antipathies sont très difficilement surmontables. Il faut donc commencer par se faire accepter si l'on veut faire passer ses idées. A ce point de vue, l'amour est une passion aussi éloquente que la colère, l'amour d'amitié qui se loge dans la volonté est tout à fait propre à susciter les résolutions efficaces.

Lorsqu'on parle d'importance des passions, il importe de bien préciser le point de vue particulier sous lequel on se place. Une passion peut être supérieure à une autre sous un certain rapport et lui être inférieure sous un autre rapport. Si l'on s'en tient à la nature des passions, les considérant en elles-mêmes, les passions principales, explique saint Thomas, sont celles qui précèdent les autres et en sont causes. En rhétorique, lorsque nous établissons l'ordre de préséance des passions, nous nous plaçons sous l'aspect particulier d'aptitude à entraîner la persuasion et sous ce point de vue, nous attribuons le premier rang à la colère, en raison de l'intensité de persuasion qu'elle suppose dans le sujet chez qui elle se trouve et de la facilité avec laquelle cette passion se communique aux autres. Celui qui veut persuader doit d'abord être persuadé, il ne réussit

que dans la mesure où il s'est lui-même laissé prendre par la doctrine qu'il prêche.

L'amour ne se manifeste pas, dans ses débuts, avec autant de violence que les passions de l'appétit irascible, mais avec le temps il s'accroît graduellement. Dans l'ordre de génération l'amour est la première des passions et la raison d'être des autres passions. Il est intéressant de noter que l'amitié a aussi un certain rapport avec la justice, saint Thomas va jusqu'à lui décerner le titre de vertu et lui donner rang parmi les filles de la justice ⁵³. Puisque l'homme est naturellement fait pour vivre en société, il doit apporter une certaine affabilité dans son commerce avec ses semblables, autrement la société ne saurait durer. Bien que cette dette ne puisse pas être exigée en justice au nom de la loi humaine, elle n'en est pas moins une véritable obligation dont on doit s'acquitter selon que les circonstances l'exigent.

Le profit que l'éloquence peut tirer de l'amitié varie selon les situations dans lesquelles l'orateur peut se trouver. Celui qui aborde un auditoire inconnu ne peut guère compter que sur un amour de concupiscence provoqué par ses qualités physiques et par les services qu'il promet de rendre. Nous savons que cet amour intéressé est

⁵³ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 114, art. 2.

tout-à-fait instable, un simple soupçon, une promesse contraire suffisent pour le détruire complètement. L'orateur mieux connu de son auditoire peut susciter une amitié plus généreuse en faisant appel à la reconnaissance. Toutefois il ne devra le faire qu'avec une extrême délicatesse, évitant de faire peser le bienfait comme une chaîne et enlevant toute apparence d'accusation d'ingratitude dans son plaidoyer. Le moyen par excellence de provoquer l'amitié de l'auditeur est de manifester un véritable désintéressement au profit de la cause commune ; il est toujours avantageux de montrer qu'on partage les aspirations et les intérêts de l'auditoire. Ces mêmes moyens sont également légitimes lorsqu'il s'agit de provoquer la sympathie pour une tierce personne, montrer son innocence ou sa générosité, montrer surtout sa bienveillance à l'égard des auditeurs.

Ces différentes applications valent surtout pour l'éloquence délibérative. Il faut avouer que, dans son analyse, Aristote ne semble pas se préoccuper du profit à tirer de l'amitié dans la délibération, sa conclusion du moins, n'est pas orientée dans ce sens :

"Il est évident par ces définitions qu'il est possible de démontrer que tels hommes sont réellement ennemis ou amis ; s'ils ne le sont pas vraiment, de les représenter comme tels ; s'ils affirment qu'ils le sont, de les réfuter ; et, s'ils sont en désaccord par colère ou par haine, de ramener leur différend à celui des deux motifs que l'on préférera." 54

54 Rhétorique, II 4, 1382a, 16.

Nous sommes ici en pleine éloquence judiciaire, notre étude a alors pour but premier de fournir une source où nous pourrions trouver un argument. Pour le besoin de la cause, l'orateur montrera que les accusés sont amis ou ennemis et que par conséquent ils ont dû agir de telle ou telle façon. Il ne faudrait pourtant pas conclure qu'Aristote se soit opposé à ce que l'éloquence délibérative tire profit de l'amitié, au contraire, l'insistance qu'il met sur le désintéressement et la communauté d'aspiration, dans sa description de l'amitié valent aussi bien pour la délibération que pour le procès.

Les prédicateurs y gagneront particulièrement à s'assurer la confiance des fidèles. Le pasteur qui aura su conquérir l'affection chrétienne des âmes qui lui sont confiées aura beaucoup moins de difficulté, humainement parlant du moins, à les entraîner à sa suite sur les voies austères du sacrifice et du renoncement. D'ailleurs les prédicateurs les plus goûtés ne sont-ils pas ceux qui puisent le plus abondamment dans les saints évangiles. Or l'évangile, surtout celui de saint Jean, est la révélation de l'amour de Dieu pour l'homme. Notre-Seigneur en assumant la nature humaine a voulu faire tomber toutes les distances qui nous séparaient de sa divine majesté, il a voulu partager toutes nos misères et nous racheter en donnant sa vie pour nous. Il a donc réalisé toutes les

conditions de la véritable amitié, c'est pourquoi il n'a pas craint de nous adresser ces mots d'une tendresse infinie : "Désormais je ne vous appellerai plus mes serviteurs mais mes amis." Avec le disciple bien aimé, prêchons donc l'amour de Jésus-Christ et la charité pour nos frères qui ont été rachetés par le Christ comme nous et participent à la même vie de la grâce à laquelle nous participons.

Il est généralement plus facile de combattre l'amour que de le susciter, hors le cas de la véritable amitié, rien de plus aisé que de déprécier l'objet aimé et de dissiper les illusions. Par contre, lorsque le cœur s'est donné totalement, il faut se garder de douter de sa sincérité, l'opposition directe à l'amour au lieu de l'éteindre ne peut alors que l'augmenter. Le seul moyen à la disposition de l'orateur, qui se trouve pris en face d'une véritable amitié, est l'insinuation douce et lente d'un autre amour à l'amour déjà existant.

La connaissance des causes de la haine sera très utile pour l'apaisement des différends qui peuvent s'élever entre adversaires, elle nous donnera l'explication de la manière d'agir de nos ennemis et nous aidera ainsi à les estimer davantage. Il est évident que dans les procès l'on ne doit jamais inciter le juge à la haine de l'accusé. L'on pourra peut-être parfois faire appel à la

haine de la foule, dans les circonstances graves comme lorsque l'avenir de la patrie est menacé par un injuste agresseur, mais il faut toujours se méfier de cette passion brutale. Bien que les extrêmes se touchent et qu'un revirement de circonstances suffise pour amener l'amour là où il y avait de la haine basée sur l'incompréhension, la haine étant par définition un désir de faire du mal, elle doit autant que possible être bannie du coeur humain. Pour apaiser la haine, agissons sur l'intelligence, dissipons les préventions, mais par dessus tout allons au coeur ; elle ne cède qu'à l'amitié, faisons donc sentir notre désintéressement dans nos paroles, dans les souvenirs invoqués et dans tous les intermédiaires mis en oeuvre.

Avec la colère, l'amour est donc l'une des passions les plus éloquentes. Il importe par conséquent que l'orateur commence par s'assurer la sympathie de son auditoire en manifestant un véritable désintéressement personnel en même temps qu'un vif désir du plus grand bien des auditeurs. Quand il aura réussi à se faire accepter, il pourra tenter, en y apportant les ménagements nécessaires, de substituer des aspirations favorables à sa cause, à la place des passions rebelles. Par contre, hors les cas extrêmes, mieux vaut ne pas faire appel à la haine. Il revient au prédicateur de développer, dans le coeur de

l'homme, la plus belle des amitiés qui puissent se trouver sur la terre, l'amour de Dieu.

LA CRAINTE.

Un dernier couple de passions éloquentes, la crainte et l'audace, nous ramène à l'appétit irascible. Cette fois Aristote sera scrupuleusement fidèle à son plan initial : définition, énumération des choses et des personnes à craindre, états favorables à la crainte, puis définition de l'audace et énumération des choses rassurantes. Nous établirons donc avec lui la nature et les causes de la crainte et avec l'aide de saint Thomas nous donnerons les divisions de la crainte. Nous dirons ensuite un mot de la passion opposée, l'audace, et nous rechercherons l'utilité que l'orateur peut tirer de l'appel à ces deux passions.

Dès le début du chapitre, Aristote nous donne une définition descriptive qui est la synthèse de toute la psychologie de la passion que nous allons étudier. Dans les quelques articles de la Somme théologique ⁵⁵ qu'il consacre à la crainte, saint Thomas cite plusieurs fois cette définition devenue classique : "La crainte est une peine ou un trouble consécutif à l'imagination d'un

55 Somme théologique, I II^{ae}, Q. 41, 42, 43.

mal à venir pouvant causer destruction ou peine." 56

L'objet de la crainte est clairement indiqué : elle porte sur un mal futur difficile à éviter, un mal ardu pouvant causer de graves dommages. Ce mal menace de s'abattre sur nous dans un avenir plus ou moins rapproché, c'est là ce qui distingue la crainte de la tristesse laquelle porte sur un mal présent auquel on s'abandonne totalement 57.

Le mal redouté par la crainte doit être présent à l'appétit par l'imagination que l'on s'en fait, autrement il ne saurait y avoir de véritable passion. Les maux qui ne semblent pas devoir s'abattre sur leur victime dans un avenir assez rapproché perdent vite leur caractère agressif et finissent par laisser l'appétit plus ou moins indifférent. Ainsi l'on est tellement habitué à la pensée de la mort, qu'à moins qu'une circonstance extraordinaire vienne nous la remettre en mémoire, nous ne la craignons pas ; la mort est pourtant le plus grand des maux et personne ne saurait y échapper. Heureusement d'ailleurs que nous oublions souvent les malheurs dont nous sommes sans cesse menacés, autrement la vie deviendrait un perpétuel cauchemar.

La crainte cesse lorsque le mal qui nous menaçait vient à perdre son caractère agressif. Si le danger est

56 Rhétorique, II 5, 1382a, 21.
57 Rhétorique, II 5, 1383a, 5.

passé, il n'y a plus de raison de s'effrayer ; si le mal redouté finit pas s'abattre sur nous, il n'est plus temps de craindre, l'âme toute entière à son malheur s'y abandonne alors totalement, c'est la tristesse qui pourra dégénérer en désespoir si la douleur se prolonge outre mesure. "Pour craindre, dit Aristote, il faut garder en son for intérieur quelque espoir de salut touchant l'objet de l'anxiété." 58

De toutes les personnes à craindre, il faut surtout redouter celles de qui nous dépendons d'une façon ou d'une autre. Nous devons craindre les riches et les puissants, car ces gens se laissent facilement aller à toutes sortes d'abus. Les hommes commettent ordinairement l'injustice quand ils en ont la faculté, constate le Philosophe païen, il faut donc craindre tous ceux qui ont quelque pouvoir sur nous 59. Ceux-là mêmes qui ont été les complices de nos forfaits sont à redouter, nous sommes à leur merci, en autant du moins qu'ils peuvent nous dénoncer et nous abandonner dans le danger. Il faut aussi se méfier de ceux que nous aurions pu traiter injustement, ils guettent l'occasion favorable pour se reprendre. Nos haines et nos colères ont ce singulier résultat d'augmenter les occasions de mécontentes avec nos

58 Rhétorique, II 5, 1383a, 5.
59 Rhétorique, II 5, 1382b, 7.

adversaires et de nous créer de nouveaux sujets de crainte.

Tous les maux ne sont cependant pas toujours à craindre, l'on ne craint pas d'être injuste, par exemple, car cela dépend de notre volonté et nous avons conscience d'être libre ⁶⁰. Il faut donc craindre tout ce qui échappe à notre contrôle, c'est-à-dire les causes extrinsèques, dans la mesure où elles sont plus puissantes que nous. Aristote tient cependant à nous mettre en garde contre certaines apparences trompeuses : nos adversaires les plus calmes extérieurement sont souvent les plus à craindre ⁶¹. En effet il est toujours facile de prévoir les attaques des sanguins qui manifestent leurs impressions, les fourbes au contraire savent dissimuler et attendre le moment propice pour réaliser leurs mauvais desseins.

Quant à la disposition matérielle favorable à la crainte, elle se trouve surtout dans un sentiment d'impuissance, en face d'un mal menaçant. Celui qui craint manque de force, il se sent dominé par un plus puissant que lui. Comme toutes les passions, la crainte repose en définitive sur un certain amour, soit sur l'amour naturel qui nous porte à conserver notre vie, soit sur l'amour des biens matériels ou spirituels actuellement

⁶⁰ Rhétorique, II 5, 1382a, 22.

⁶¹ Rhétorique, II 5, 1382b, 18.

menacés de perte ou de grave dommage.

Saint Thomas s'appuyant sur l'autorité de saint Jean Damascène et de saint Grégoire de Nysse, assigne six espèces de crainte : la paresse, la honte, la confusion, l'admiration, la stupeur et l'effroi ⁶². Le mal à craindre, explique-t-il, peut se trouver dans notre propre opération ou dans une cause extérieure. Dans nos opérations, il faut craindre la fatigue, cette crainte de l'effort prend le nom de paresse. Comme résultat de nos opérations, il faut redouter la perte de notre réputation, ainsi naissent la honte, à l'endroit des actions à poser et la confusion à l'endroit des actions déjà commises. Quant au mal produit par les causes extérieures, il faut le craindre soit en raison de sa grandeur, cause de l'admiration, soit en raison de son caractère insolite, cause de la stupeur, soit enfin en raison de son caractère d'imprévu, cause de l'effroi. Cette division de saint Thomas est fondée sur l'objet de la crainte mais elle correspond aussi, d'une certaine façon, à une gradation ascendante, tant pour le mal entravant nos opérations que pour le mal dépendant de causes extrinsèques. La Rhétorique d'Aristote ne donne pas toutes ces distinctions mais elle les laisse soupçonner quand elle parle des différents degrés de la crainte :

⁶² Somme théologique, I II^{ae}, 1382b, 18.

⁶³ Rhétorique, II 5, 1382b, 21.

"Toutes les choses à craindre le sont davantage quand elles sont dues à une faute qu'il n'est pas possible de réparer ou parce que le remède est impossible ou parce qu'il ne dépend pas de nous." 63

Il convient de noter qu'une autre division de la crainte est indiquée par Aristote et explicitée par saint Thomas. La crainte, dit-il, a pour objet un mal qui peut causer destruction ou un mal qui attriste 64. Cette crainte d'un mal menaçant notre existence est appelée naturelle tandis que l'autre crainte qui a pour objet un mal contrariant un appétit élicite est appelée non naturelle : "elle est l'oeuvre de l'appétit de l'âme, explique saint Thomas, et non l'oeuvre de la nature" 65. Ajoutons toutefois que cette crainte naturelle est une véritable passion, elle n'est pas dite naturelle au même sens que l'amour est dit naturel. L'amour naturel est une relation transcendante, donc un appétit qui s'identifie avec la nature même d'un être. Dans un autre sens une tendance est dite naturelle en autant que la nature y incline, cette tendance suppose un acte de connaissance et pour cette raison elle est une passion au sens formel du mot.

Comme pour toutes les passions violentes, les effets physiologiques de la crainte sont très nombreux, ils

63 Rhétorique, II 5, 1382b, 21.

64 Rhétorique, II 5, 1382a, 21.

65 Somme théologique, I II^{ae}, Q. 41, art. 3.

varient selon les différentes espèces de crainte ; ainsi la honte fait ordinairement rougir tandis que la frayeur fait pâlir. Il faut faire la part des différents tempéraments en ces matières sans cependant aller chercher l'explication de ces phénomènes dans la physique aristotélicienne. Il est un effet psychologique de la crainte qui est beaucoup plus important au point de vue éloquence et sur lequel nous aurons à revenir plus loin : elle porte à la délibération ⁶⁶. Celui qui craint cherche instinctivement le moyen d'échapper au danger qui le menace. Quand cette frayeur devient trop grande elle finit par mettre obstacle à une délibération raisonnable, mais une crainte modérée ne manque pas de favoriser la réflexion en mettant en relief les dangers auxquels nous sommes exposés, elle donne de la prudence et rend plus fort pour résister contre le mal, elle nous oblige à mettre nos résolutions en pratique.

Pour résumer, l'on peut dire que la crainte est un trouble consécutif à la prévision d'un mal qui nous menace. La disposition propre à entraîner cette passion consiste en un certain sentiment de dépendance vis-à-vis d'une autre personne. Enfin l'effet principal de la crainte est de porter à délibérer sur les moyens d'échapper au mal redouté.

⁶⁶ "En voici un indice : la crainte porte à délibérer ; or nul ne délibère sur les cas désespérés." Rhétorique, II 5, 1383a, 6.

À la crainte, Aristote oppose la confiance ou audace ⁶⁷. Il s'agit ici d'une opposition de mouvement : la crainte porte à fuir le mal, à essayer de l'éviter, l'audace au contraire porte à affronter le mal menaçant, à le dominer pour le faire disparaître. La confiance dit plus qu'une simple exclusion de crainte, elle n'est pas une simple privation mais un véritable mouvement d'attaque, donc une passion. Aristote ne définit pas l'audace, il se contente d'indiquer qu'elle est opposée à la crainte. Comme la crainte elle porte sur un mal ardu et se loge dans l'appétit irascible.

Du point de vue de l'objet, l'audace s'oppose à l'espoir et elle en est aussi une conséquence. L'audace s'oppose à l'espoir selon l'opposition du bien à l'endroit du mal : l'espérance porte sur un bien difficile à obtenir et l'audace sur un mal difficile à repousser. Sous un autre point de vue, l'assurance est une conséquence de l'espoir : rien ne donne de l'audace comme l'espoir d'une victoire sur le mal contre lequel nous luttons.

Contrairement à la crainte qui procède d'un sentiment de faiblesse, l'audace est inspirée par la prise

67 "Car la confiance est l'opposé de la (crainte ; ce qui rassure, l'opposé de ce qui fait) craindre ; à la représentation est donc ici concomitant l'espoir que les choses qui peuvent nous sauver sont proches et que les choses à craindre ou n'existent pas ou sont éloignées. Rhétorique, II 5, 1383a, 16.

de conscience de notre supériorité et de notre indépendance ⁶⁸. Aristote qui considère que l'amitié est une des conditions indispensables du bonheur insiste sur le sentiment de sécurité que procure le fait d'avoir de nombreux amis, surtout des amis puissants. Il ajoute que ceux qui sont en règle avec les dieux sont ordinairement confiants dans l'avenir ⁶⁹. Tout pafen qu'il est, il ne peut pas s'empêcher de constater que l'homme est profondément religieux et que rien n'est de nature à soutenir son courage dans la lutte, comme l'assurance du secours divin.

Si l'audace est ordinairement le propre de ceux qui ont conscience de leur force, elle peut aussi se trouver parfois chez ceux qui ne connaissent pas le danger. La véritable audace présuppose la prudence et la réflexion, elle évalue les difficultés et les juge inférieures aux chances de succès. L'audace passagère manque de prudence, elle est propre aux jeunes et à certains tempéraments impulsifs.

Il ressort avec évidence de notre analyse que la crainte et l'audace peuvent être d'une très grande utilité à l'orateur qui sait les exploiter avec maîtrise.

⁶⁸ "Les habitus dans lesquels on ressent la confiance sont la pensée qu'on a obtenu beaucoup de succès, que l'on n'a point souffert, ou qu'ayant affronté les dangers, l'on y a échappé." Rhétorique, II 5, 1383a, 25.

⁶⁹ "Et en général, si nous sommes en règle avec les dieux ; en particulier, si nous avons obéi à leurs signes et à leurs oracles." Rhétorique, II 5, 1383b, 4.

Aristote, toujours sur la réserve dans ses applications concrètes, se contente de conclure que lorsqu'il est préférable que les auditeurs ressentent de la crainte, il faut les mettre en état de l'éprouver en leur disant qu'ils sont exposés à souffrir ⁷⁰. Cette fois, il ne se place donc pas uniquement au point de vue éloquence judiciaire, il envisage aussi l'effet salutaire qu'une crainte modérée peut avoir sur la délibération. Nous l'avons déjà souligné, c'est l'effet particulier de la crainte de porter à délibérer. Il faut cependant ajouter que lorsque la peur devient excessive, elle est accompagnée d'une réaction physiologique entraînant l'effet contraire, la trop grande frayeur peut aller jusqu'à paralyser toute activité de l'intelligence et rendre la délibération impossible. Avouons cependant que l'on ne parviendra que rarement à provoquer une telle crainte par un simple discours, pour y parvenir, il faudrait le secours de bruits ou de lumières, mais ce sont là des moyens extra-techniques tout à fait étrangers à l'art rhétorique.

Il reste donc que, dans la délibération, l'appel à une crainte modérée ne peut produire que d'heureux

⁷⁰ "Il faut, par conséquent, quand il est préférable que les auditeurs ressentent la crainte, les mettre en état de l'éprouver, en leur disant qu'ils sont exposés à souffrir ; car de plus grands qu'eux ont souffert, leur montrer leur pairs souffrant ou ayant souffert, cela de la part de gens, de la manière et dans le temps où ils pouvaient s'y attendre." Rhétorique, II 5, 1383a, 8.

résultats. Les prédicateurs et les moralistes auront particulièrement avantage à rappeler à leurs auditeurs les châtements qui les menacent s'ils refusent de se conformer aux lois de la morale. Pour ce qui est de l'éloquence judiciaire, la règle d'or énoncée au début de la Rhétorique garde toujours sa valeur : il n'est jamais licite d'employer des moyens qui pourraient nuire à la stricte application de la justice ⁷¹. Ne plaçons donc jamais le juge dans un sentiment de crainte vis-à-vis de l'accusé, la crainte des représailles par exemple pourrait le contraindre à violer la justice. Dans les procès, tout au plus pourrait-on faire ressortir les dangers que la société encourt en tolérant tel ou tel abus.

Aristote ne déduit aucune conclusion au sujet du parti à tirer de l'audace. Il est cependant évident que la confiance en ses propres forces n'est pas moins utile, dans la délibération, que la crainte elle-même. Que ne peut-on pas obtenir de celui à qui l'on est parvenu à donner l'espoir qu'il surmontera les obstacles qui lui barrent la route ! Les orateurs les plus goûtés ne sont-ils pas bien souvent ceux qui se bercent d'optimisme et savent communiquer cet optimisme à leur auditoire. Les impulsifs et les sanguins qui ne comptent pas avec les

⁷¹ Rhétorique, I 1, 135^a, 24.

difficultés sont parfois les seuls à pouvoir réveiller les énergies atrophiées. Cependant cette audace passagère, souvent fondée sur l'inexpérience, est bien inférieure à l'assurance réfléchie qui a pesé le pour et le contre puis est allé résolument de l'avant. L'audace des sanguins est un simple mouvement de l'appétit sensible, elle ne résulte que d'une comparaison instinctive, l'assurance réfléchie procède de la volonté. Sachons donc éveiller, chez nos auditeurs, cette force qui se maintiendra malgré les difficultés et au besoin pourra même aller en s'accroissant.

Ainsi se termine l'analyse des trois grandes passions oratoires, la colère, l'amour et la crainte. Retenons que chacune de ces passions est éloquente à sa façon, la colère est la plus manifestative des passions et comme le paroxysme de l'émotion passionnelle, l'amour est la raison d'être et la mesure de l'intensité des autres passions, la crainte a pour effet particulier de porter à délibérer sur les moyens à prendre pour éviter un malheur.

III

LES PASSIONS SECONDAIRES

Chapitre troisième.

LES PASSIONS SECONDAIRES.

Après avoir traité des trois plus grandes passions éloquentes, Aristote énumère toute une série de passions différent des passions généralement reconnues, tant par le nom que par le nombre. Le problème se pose immédiatement, sont-ce là de nouvelles passions ? devons-nous les rattacher aux passions déjà connues ? L'affirmation de saint Thomas dans la Somme théologique est des plus catégoriques :

"Il y a en tout, comme spécifiquement distinctes, onze passions dont six sont logées dans l'appétit concupiscible et cinq dans l'appétit irascible, sous ces onze passions toutes les autres sont contenues." ¹

D'ailleurs ce n'est pas là une décision arbitraire mais la conclusion d'une division méthodique des passions selon leur objet propre. Le saint Docteur soutient la même doctrine dans son commentaire sur l'Ethique à Nicomaque ². A cet endroit Aristote énumère onze passions, mais le commentateur fait remarquer que trois de ces passions, l'envie, le zèle et la miséricorde, ne sont que des espèces différentes d'une même passion générique, la tristesse. Il reste donc que dans l'Ethique Aristote ne nomme que huit des passions génériques. Quant à la Rhétorique,

¹ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 23, art. 4.

² Ethique à Nicomaque, livre II, leçon 5.

nous avons déjà analysé avec lui cinq passions, il nous reste maintenant à montrer que les autres états d'âme qui y sont décrits sont des formes particulières de l'une ou l'autre des passions génériques, puis à chercher l'importance des passions apparemment passées sous silence : la tristesse, la fuite, le désir, l'espoir, le désespoir et le plaisir.

La honte.

La honte porte à accomplir quantité d'actions que l'on n'accomplirait pas sans elle et elle en fait aussi éviter beaucoup d'autres. C'est sans doute parce qu'elle est trop souvent le motif plus ou moins avoué de l'agir humain qu'Aristote la place au premier rang des passions annexes. Selon son habitude il en tire la définition de l'acception populaire :

"Admettons donc que la honte est une peine et un trouble relatifs aux vices paraissant entraîner la perte de la réputation, ou présents, ou passés, ou futurs." ³

Point n'est besoin, après cette définition, de longue démonstration pour prouver que la honte est une sorte de crainte. Elle n'est, dit saint Thomas ⁴, qu'une crainte de perdre sa réputation. Il convient cependant

³ Rhétorique, II 6, 1383b, 12.

⁴ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 41, art. 4.

d'ajouter que la honte des vices présents et passés comporte aussi une certaine dose de tristesse variant selon l'imminence du péril auquel notre réputation est exposée. Nous avons vu, en effet, dans l'analyse de la crainte, que lorsque le mal semble devoir frapper sa victime dans un avenir prochain, la crainte fait place à la tristesse ⁵. La honte deviendra donc une sorte de tristesse, quand la perte de la réputation sera imminente.

Tout ce qui est susceptible d'entacher la renommée est de ce fait cause de honte chez tous ceux qui ne sont pas complètement dépravés. Aristote énumère toute une série d'actions susceptibles d'être suivies de honte : lâcheté, injustice, intempérance, lésinerie, flatte-rie, mollesse, mesquinerie et vantardise ⁶. Le seul indice de l'un ou l'autre de ces vices chez nous ou chez nos proches peut entamer notre réputation et de ce fait nous causer de la honte. Nous irons parfois jusqu'à rougir des maux physiques dont nous pourrions être atteints, comme la laideur ou une infirmité quelconque.

C'est un fait d'expérience que la honte est particulièrement douloureuse quand elle nous est infligée en présence de ceux que nous aimons. Nous sommes jaloux de l'estime de ceux qui possèdent une vertu ou un bien

⁵ Rhétorique, II 5, 1383a, 5.

⁶ Rhétorique, II 6, 1383b, 15 - 1384a, 21.

que nous désirons acquérir, voilà pourquoi nous serons souvent disposés à accepter les plus grands sacrifices pourvu que nous ayons l'encouragement de nos supérieurs ou de telle personne que nous vénérons particulièrement⁷. Pour entretenir cette admiration, nous aurons soin de voiler nos insuccès et si l'un ou l'autre de nos défauts risque d'être connu de ces personnes nous en éprouverons de la honte. Il en coûte également d'avoir à rougir devant un adversaire : nous tenons à garder une apparence de supériorité sur lui. La honte est plus pénible quand notre humiliation risque d'être connue des railleurs et des bavards, par contre nous n'éprouvons aucune honte devant les étrangers, nous ne nous soucions pas de l'opinion que ces gens peuvent avoir de nous.

Il est à remarquer que la honte suppose une certaine noblesse de cœur et un certain degré de culture qui permettent d'apprécier la valeur des biens moraux. Comme la plupart des passions oratoires, elle est réservée à l'homme : la brute ne saurait agir dans le but de préserver sa bonne réputation.

7 "L'on souhaite d'être admiré par tous ceux et l'on admire tous ceux qui possèdent quelque bien estimé de nous, ou de qui l'on a le vif désir d'obtenir un bien dont ils sont maîtres : tel est, par exemple, le cas des amoureux ; l'on est en rivalité d'honneur avec ses pairs et l'on se soucie de l'opinion de ceux qui possèdent la sagesse pratique, parce qu'on les croit véridiques : tels sont les gens plus âgés et les gens cultivés." Rhétorique, II 6, 1384a, 28.

Quant à la passion contraire à la honte, l'impudence, Aristote se contente d'en indiquer la définition par mode d'opposition : l'impudence est un dédain et une indifférence concernant les mêmes défauts i. e. les défauts paraissant entraîner la perte de la réputation ⁸. Ces gens sont tellement dépravés qu'ils ont perdu tout sentiment de dignité, dans leur effronterie, ils vont parfois jusqu'à tirer gloire de leurs égarements. Il faut évidemment avoir assez d'audace pour pouvoir accomplir ses devoirs sans se soucier du qu'en dira-t-on. L'orateur sera parfois obligé de faire appel à cette louable indifférence qui consiste à passer par dessus les critiques indues, il devra aussi faire l'éducation des impudents, en leur faisant sentir l'estime qu'il a pour eux il finira par leur redonner leur propre estime d'eux-mêmes.

L'obligeance.

Après l'étude de la honte se présente celle d'une autre passion non moins en relation avec l'éloquence populaire, l'obligeance. Aristote la décrit ainsi :

"Admettons donc que l'obligeance est le sentiment en raison duquel, dit-on, celui qui possède rend service à quelqu'un qui en a besoin, sans rien en échange, sans espoir d'aucun avantage personnel, mais dans le seul intérêt de l'obligé." ⁹

⁸ Rhétorique, II 6, 1383b, 14.

⁹ Rhétorique, II 7, 1385a, 17.

L'obligance est donc l'état d'âme des personnes que l'on dit dévouées, celles qui sont toujours prêtes à rendre service et sur lesquelles on peut toujours compter. Il y a dans le dévouement quelque chose de plus que dans la philanthropie qui cherche à améliorer le sort de l'homme un peu comme on protège les animaux, parce qu'il ne convient pas de laisser souffrir et que cela nous fait mal en quelque sorte. En raison de cette qualité spécifique de désintéressement, l'obligance semble être une forme particulière de l'amour d'amitié.

Nous avons vu que le véritable amour suppose la réciprocité, il faudra donc distinguer un double terme dans l'obligance : celui qui rend le service et celui qui le reçoit. Selon la définition énoncée plus haut, l'obligance se dit d'abord de celui qui est disposé à rendre service, cependant l'orateur aura plus souvent l'occasion de s'adresser à l'obligé qu'à l'obligant. Il est toujours bon en effet que l'obligé se souvienne des bienfaits reçus, quant à l'obligant, son désintéressement devrait normalement le placer au-dessus de tout calcul mesquin. D'ailleurs, telle est la loi de l'amitié : le bienfaiteur aime toujours plus que son protégé, ce dernier, n'ayant qu'un rôle passif, est facilement porté à se replier sur lui-même.

Contrairement à son habitude, Aristote s'étend

longuement sur les arguments à tirer de l'obligance ¹⁰. Il faut montrer, explique-t-il, quels ont été les besoins et quels ont été les services rendus ou, dans le cas contraire, montrer que l'on n'était pas dans le besoin ou bien que le prétendu bienfaiteur a agi par intérêt ou par simple coïncidence. Les moindres circonstances deviennent importantes dans une matière aussi délicate, elles peuvent facilement changer la nature de l'acte en question, il faut donc tenir compte des circonstances de temps, de lieu, de personnes et aussi de la quantité et de la qualité des services reçus.

La désobligance s'oppose à l'obligance par mode de privation. Cependant celui qui refuse de rendre un service de quelque valeur fait preuve d'antipathie, sa désobligance ne peut être qu'une manifestation de sa haine. Quant à celui qui agit par intérêt, il n'est certes pas obligant au sens strict du mot, tout au plus pourrait-on lui concéder un amour de concupiscence qui le porte à rendre service pour le bien qu'il espère en retirer.

Les prédicateurs ne sauraient trop exhorter leurs fidèles à la miséricorde chrétienne qui est la plus belle forme de l'obligance. Ils auront soin d'en faire ressortir les véritables motifs surnaturels ; au lieu de faire appel à la vaine gloire, ils cultiveront le désintéressement.

¹⁰ Rhétorique, II 7, 1385a, 30 - 1385b, 5.

Tout orateur aura profit, après avoir lui-même manifesté sa serviabilité, à exiger que les auditeurs renoncent à leurs intérêts propres au profit de la cause commune, ce sera là le meilleur moyen de les compromettre.

CINQ PASSIONS ANNEXEES A LA TRISTESSE.

Il ne nous reste plus qu'à passer brièvement en revue un dernier groupe de passions se rattachant toutes, d'une façon plus ou moins prochaine, à la tristesse. La pitié est la passion principale du groupe, elle se définit :

"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 dans sa personne ou la personne d'un des siens, et cela quand ce mal paraît proche" 11.

La pitié a pour objet une peine présente, elle est par là apparentée à la tristesse. Quant à la note spécifique de la pitié, on la trouve dans la cause de cette douleur : un mal injuste, chez un autre, et dont on est menacé d'être atteint prochainement. Il y a sans doute un aspect de futuribilité dans ce mal et ainsi la pitié ne va pas sans une certaine crainte, mais c'est d'abord parce que quelqu'un souffre présentement d'une injustice qu'on est porté à s'apitoyer sur son sort. Il ne faut pas non

11 Rhétorique, II 8, 1385b, 13.

plus oublier la seconde partie de notre définition : l'on a pitié de quelqu'un que parce qu'on se sent exposé aux malheurs dont il souffre. La pitié ne connaît donc pas de véritable désintéressement, ceux qui croient avoir atteint le bonheur, les riches, les parvenus surtout ne sont pas enclins à la pitié¹². L'on n'a pas pitié non plus des personnes qui souffrent des maux moindres que ceux que nous souffrons nous-mêmes. Ceux qui ont déjà souffert, les faibles et les pauvres, ceux surtout qui ont d'autres personnes à leur charge se sentent exposés au hasard de la fortune et sont, de ce fait, portés à s'apitoyer sur les malheurs d'autrui.

Comme pour la plupart des passions, l'on peut faire appel à la pitié directement ou indirectement. On l'excite directement par la mimique, le ton de la voix, les plaintes et en produisant devant l'auditoire des objets rappelant le malheur des victimes tels leurs vêtements ou les instruments de leur supplice¹³. Les rhéteurs excellaient dans ces appels directs à la clémence

12 "Aussi la pitié n'affecte-t-elle ni ceux qui sont irrémédiablement perdus (ils ne pensent pas pouvoir souffrir davantage ; car ils ont épuisé la souffrance), ni ceux qui croient atteindre au suprême bonheur ; au contraire ils outragent ; car, s'ils croient posséder tous les biens, ils s'imaginent aussi, cela va de soi, qu'aucun mal ne peut les atteindre, ce qui est aussi un bien." Rhétorique, II 8, 1385b, 19.

13 Rhétorique, II 8, 1386b, 1.

des juges, nous avons déjà dit comment Aristote le leur reproche. D'ailleurs l'homme le moins consciencieux exige que l'on tienne compte de sa bonne foi, il ne cèdera à la passion que lorsqu'on aura mis sa conscience en paix par une argumentation solide. L'orateur désireux de produire une impression profonde n'excitera donc la pitié que lentement et indirectement par un exposé loyal des faits, indiquant au besoin que nous sommes tous exposés aux mêmes malheurs.

A la pitié sont opposées deux autres formes de tristesse : l'indignation et l'envie. L'indignation est une peine que l'on ressent à la vue d'un bonheur immérité du prochain ¹⁴. L'envie est également une peine que l'on ressent à la vue d'un bonheur, mais il s'agit ici du bonheur mérité d'un égal ¹⁵. Dans l'un et l'autre cas, ce qui est un bien en soi prend figure de mal présent et provoque ainsi la tristesse. Quant à l'indignation, le bonheur qui en est cause étant injustement acquis, l'on peut dire qu'elle est causée par un mal, toute injustice étant un mal pour la société. L'indignation et l'envie sont cependant opposées à la pitié par leur cause efficiente puisqu'elles naissent à l'occasion du bonheur du prochain tandis que cette dernière est occasionnée par

¹⁴ Rhétorique, II 9, 1386b, 8.

¹⁵ Rhétorique, II 9, 1386b, 15.

son malheur.

L'indignation est surtout suscitée par les biens récemment acquis, ce que l'on possède depuis longtemps revêt "a priori" le caractère de chose convenable. Aristote remarque que les gens ambitieux sont particulièrement portés à s'indigner de l'injustice ¹⁶. Rien de plus pénible en effet que de voir obtenir frauduleusement ce que l'on n'a pas réussi à obtenir soi-même en dépit de multiples efforts. Ceux qui n'ont pas d'idéal ne se soucient guère du succès des autres et ne sont pas portés à s'indigner.

L'envie s'exerce à l'endroit des égaux, de ceux qui ont les mêmes ambitions que nous et, de ce fait, sont nos rivaux ¹⁷. C'est pour cette raison que ceux qui devraient normalement être amis, puisqu'ils partagent les mêmes aspirations, se traitent souvent en pratique comme de véritables ennemis. Au temps d'Aristote les querelles entre potiers étaient déjà passées en proverbe, il y a eu depuis bien d'autres querelles entre gens de même métier. Ceux qui sont favorisés de la fortune et ceux qui détiennent le pouvoir politique peuvent être portés à l'envie tout aussi bien que les pauvres et les misérables. Les riches et les puissants sont envieux parce que les

¹⁶ Rhétorique, II 9, 1387b, 15.

¹⁷ Rhétorique, II 10, 1387b, 22.

biens matériels ne parviennent pas à rassasier leur soif de plaisirs, les pauvres sont également envieux parce que frustrés dans leurs désirs.

Une autre espèce de tristesse, l'émulation, est étroitement apparentée à l'envie. Comme cette dernière, elle est une douleur ressentie à la vue du succès d'autrui ¹⁸. Elle se distingue de l'envie par ce fait qu'elle n'est pas due à ce qu'un bonheur se trouve chez un autre, mais à ce que nous en sommes personnellement privés. Pour que le bonheur du prochain exerce de l'attrait sur nous, il faut qu'il nous semble possible d'atteindre ce bonheur nous aussi. L'émulation a pour effet salutaire de porter à l'imitation de ceux que nous admirons. Plus encore que pour l'indignation et l'envie, il faut avoir de l'idéal pour se laisser prendre par l'émulation. Les vieillards et les blessés de la vie ne sont pas portés à imiter ceux que l'on vante comme des héros. Les jeunes gens et tous ceux qui se croient dignes des vertus dont on fait l'éloge sont au contraire facilement épris d'émulation. Ceux qui sont susceptibles de provoquer cette émulation sont évidemment les gens vertueux, ceux qui sont favorisés de la fortune ou détiennent le pouvoir, tous ceux qui d'une façon ou d'une autre peuvent être cités en

¹⁸ Rhétorique, II 11, 1388a, 31.

modèles 19.

Une dernière passion, le mépris, est opposée à l'émulation. Nous avons longuement traité de ce sentiment dans l'analyse de la colère, Aristote se contente d'en rappeler ici les caractéristiques générales. L'on est, dit-il, porté à mépriser les personnes et les choses qui présentent les désavantages contraires à ce qui inspire l'émulation ²⁰. Il conclut que tous ceux qui ne possèdent aucun des biens que nous désirons et ceux de qui nous n'attendons aucun service peuvent être l'objet de notre mépris. Cette indigence nous laisse ordinairement assez indifférent mais elle peut aussi parfois causer, chez nous, une certaine douleur et comme une révolte intérieure. En raison de cette peine le mépris mérite d'être classé parmi les passions annexées à la tristesse.

La différence entre les cinq passions annexées à la tristesse apparaîtra mieux dans un petit tableau comparatif.

19 "On voit clairement aussi quelles sont les personnes qui excitent l'émulation : ceux qui possèdent les biens susdits et les biens de ce genre provoquent l'émulation. Ces biens sont ceux que nous avons énumérés, comme le courage, le savoir, le commandement." Rhétorique, II 11, 1388b, 14.

20 "On méprise les personnes d'un caractère contraire ; car le mépris est le contraire de l'émulation, et le procès de l'émulation le contraire de celui du mépris." Rhétorique, II, 11, 1388b, 22.

- 1) Note générique : peine causée par un mal présent (un bien perçu comme mal)
- 2) Note spécifique : cause particulière de cette peine.
 - a) Pitié : un mal injuste chez un autre, auquel on est soi-même exposé.
 - b) Indignation : un bien non mérité chez un autre.
 - c) Envie : un bien en tant qu'appartenant à l'un de nos égaux.
 - d) Emulation : un bien appartenant à un autre et en tant qu'on en est soi-même privé.
 - e) Dédain : une indigence (privation d'un bien) chez un autre.

Quant à l'application à l'éloquence, Aristote laisse au lecteur, comme en plusieurs autres endroits, le soin de la faire en s'inspirant des règles générales de l'art oratoire. Il tient cependant à souligner que si les autres formes de tristesse peuvent, somme toute, se trouver dans le cœur d'un honnête homme, l'envie, qui porte à s'attrister du bonheur des autres par pur rancœur, ne doit jamais y trouver accès ²¹. L'orateur

²¹ "Eprouver ces deux affections la pitié et l'indignation est d'un caractère honnête ; car sur ceux qui sont malheureux sans le mériter on se doit affliger et apitoyer ; au sujet de ceux qui sont heureux sans le mériter, s'indigner [...]. L'envie aussi peut sembler opposée de la même façon à la pitié, comme étant proche de l'indignation et de même ordre ; mais elle est différente ; sans doute l'envie est aussi une peine troublante et concernant le bonheur, non le bonheur de qui ne le méritait pas, mais le bonheur de qui est notre égal et pair." Rhétorique, II 9, 1386b, 10.

devra donc éviter tout ce qui pourrait éveiller cet appétit et par contre il ne devra jamais craindre de démasquer la fourberie de ceux qui tenteraient de le faire. On y gagnera, à l'occasion, en suscitant les autres espèces de tristesse, l'émulation en particulier ne peut produire que d'heureux résultats. Il est bon parfois de faire l'éloge des héros nationaux pour porter la jeunesse à les imiter. Il faut aussi remarquer avec Aristote que l'indignation ne saurait avoir pour objet les châtiements mérités dont quelqu'un aurait pu être frappé ²². La juste punition est au contraire une cause de joie pour tous ceux qui désirent le règne de la justice. Les appels à la pitié doivent alors être dénudés de leur valeur artificielle : que les voleurs et les brigands soient châtiés, il n'y a pas lieu de s'en attrister, il faut s'en réjouir à cause du bien qui en résulte pour la société toute entière. Contre les rhéteurs qui comptaient tant sur ces appels à la pitié notre auteur explique que toutes les autres espèces de tristesse sont opposées à la pitié car elles comportent un certain désintéressement ²³.

22 "Celui que peinent les malheurs immérités éprouvera du plaisir, ou du moins ne ressentira pas de peine, pour les malheurs mérités : par exemple, quand les parricides et les meurtriers sont châtiés, nul s'il est honnête homme, ne saurait s'affliger : car il doit se réjouir de tels événements." *Rhétorique*, II 9, 1386b, 23.

23 "Tous ces sentiments indignation, envie, émulation et dédain sont des obstacles à la pitié, tout en étant différents pour les raisons que nous venons de dire ; ils

L'on a pitié de quelqu'un parce qu'on est exposé à souffrir les malheurs dont il est affligé tandis que l'on s'indigne d'un mal sans être exposé à ce mal. Il suffit donc de susciter l'indignation, l'émulation ou le dédain pour faire disparaître toute tendance à s'apitoyer sur le sort d'un accusé.

Ainsi se termine l'analyse des passions éloquentes. Il y a donc en tout quatorze sentiments dont Aristote exige de son disciple une parfaite connaissance. De ce nombre, nous l'avons vu, cinq font partie des onze passions génériques. Les passions mixtes se rattachent pour la plupart à la tristesse bien que de fait seules la pitié et l'envie soient mentionnées dans les quatre espèces de tristesse énumérées par saint Thomas ²⁴. Qu'il y ait d'autres passions contenues dans ces états complexes, c'est une chose évidente mais en raison de leur caractère dominant, nous croyons devoir les rattacher à la tristesse plutôt qu'aux autres passions.

sont donc tous pareillement utiles pour représenter les choses comme indignes de pitié." Rhétorique, II 9, 1387a, 3.

²⁴ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 35, art. 8.

LES SIX AUTRES PASSIONS GÉNÉRIQUES

Il nous reste maintenant à voir si Aristote n'a pas traité des six autres passions génériques dans la première partie de la Rhétorique et à établir brièvement les principales relations entre ces passions et l'éloquence. D'abord pour ce qui est de la tristesse, il est évident qu'ayant raison de passion plus que tout autre mouvement de l'âme, elle ne pouvait pas rester étrangère à l'art oratoire. Procédant de façon analytique et inductive, notre auteur n'a pas voulu en faire l'objet d'un chapitre particulier, il a préféré dire l'usage à faire de ses différentes manifestations. D'ailleurs l'analyse que nous avons faite des cinq principales formes de tristesse dit assez l'importance que la Rhétorique attache à cette passion.

Il est une autre passion dont on ne fera pas grief à Aristote de ne pas avoir traité dans sa Rhétorique, c'est celle qui s'oppose au désir et qu'on désigne sous le nom peu significatif de fuite. Elle est certainement la moins connue de toutes les passions, son nom n'apparaît pas dans l'Éthique à Nicomaque et saint Thomas qui étudie les dix autres passions, dans sa Somme théologique, ne lui consacre pas même un seul article. Rien de surprenant alors qu'Aristote ne fasse pas une analyse approfondie de la fuite.

Le désir lui-même n'a été abordé qu'incidemment au premier livre de la Rhétorique, à l'occasion de l'étude du plaisir. Il est décrit comme : "une impulsion vers l'agréable" ²⁵. Dans son commentaire de cette définition saint Thomas précise que l'objet du désir est un bien sensible sous sa raison spécifique de bien absent ²⁶. Les désirs sont de deux sortes, les uns sont raisonnés, les autres sont irraisonnés ²⁷. Ces désirs qu'Aristote appelle raisonnés sont ceux qui supposent une certaine délibération, ils sont réservés à la partie supérieure de notre être et de ce fait sont propres à l'homme ; saint Thomas les qualifie de non-naturels par opposition aux désirs naturels qui conviennent à la partie sensible de notre être et que nous partageons avec les brutes ²⁸. Ajoutons que ces désirs accompagnés d'une délibération de la raison ne sont pas toujours les plus raisonnables au sens moral du mot.

Cette courte digression sur le désir ne laisse pas à Aristote le temps de tirer les conclusions pratiques pour l'éloquence, cependant la définition et la division qu'il nous donne peuvent rendre de grands services

²⁵ Rhétorique, I 11, 1370a, 16.

²⁶ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 30, art. 2.

²⁷ "Les désirs sont les uns irraisonnés, les autres raisonnés." Rhétorique, I 11, 1370a, 18.

²⁸ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 30, art. 3.

à l'orateur. Que l'on suscite donc de préférence les désirs les plus nobles, ceux qui sont réservés à l'homme, ceux surtout qui sont irréprochables au point de vue moral. Le seul fait que ces désirs présupposent une certaine délibération dit assez combien ils ont besoin d'être dirigés. A l'orateur d'en profiter pour les aiguiller dans le bon sens.

Deux autres passions, l'espoir et le désespoir n'ont pas reçu d'étude spéciale dans la Rhétorique. On y retrouve cependant des allusions dans l'analyse de la colère, de l'amour et de l'audace. L'espoir est contenu dans le but même du discours : la persuasion ne va pas sans une ferme espérance. Saint Thomas note que l'effet particulier de cette passion est de porter à l'action ²⁹. En effet l'objet de l'espoir est le bien ardu possible, en tant qu'ardu ce bien attire l'attention et en tant que possible il encourage à donner un plus grand effort pour en hâter l'obtention. Nous retrouverons l'application de ces principes dans l'étude des moeurs propres à la jeunesse.

Une dernière passion, le plaisir, a été analysée au premier livre de la Rhétorique. Aristote énumérant les causes extérieures de nos actions remarque que les

²⁹ Somme théologique, I II^{ae}, Q. 40, art. 8.

hommes cherchent ordinairement ce qui leur est agréable,
ainsi est^{introduite} la question du plaisir :

"Admettons comme postulat que le plaisir est un mouvement de l'âme d'une espèce déterminée et un retour total et sensible à l'état naturel et que la peine est le contraire." 30

Chaque partie de cette définition est expliquée par saint Thomas 31. Le plaisir est un mouvement de l'âme, c'est-à-dire une passion au sens formel du mot. L'expression "retour total" indique que le plaisir est un terme, un repos dans la possession d'un bien désiré. Enfin la qualité d'être sensible marque la distinction entre les êtres doués de connaissance et ceux qui en sont privés, ces derniers n'ont pas de passions proprement dites et par conséquent sont incapables de délectations.

L'examen des relations à établir entre le plaisir et l'art oratoire devrait normalement nous amener à chercher les moyens de plaire à l'auditeur et nous arriverions ainsi à l'étude de la forme à donner au discours. Dans la troisième partie de la Rhétorique, Aristote enseignera comment plaire en adaptant le style, le ton de la voix et les gestes au tempérament de l'orateur et aux circonstances particulières dans lesquelles le discours doit être prononcé, Cette analyse dépasserait les cadres

30 Rhétorique, I 11, 1369b, 33.

31 Somme théologique, I II^{ae}, Q. 31, art. 1.

auxquels nous nous sommes limités au début de notre travail, retenons tout de même ce principe que dans la composition et l'exécution de son discours l'orateur doit mettre tout en oeuvre pour plaire à ses auditeurs.

Nous voilà parvenus au terme de notre exploration. Sous la conduite d'Aristote nous avons analysé les trois grandes passions éloquentes et sept passions mixtes, puis nous avons vu que les autres passions, apparemment ignorées par la Rhétorique, ne sont pas sans relations avec l'art oratoire. Il nous reste maintenant à tirer la conclusion d'ensemble qui se dégage de nos recherches.

C O N C L U S I O N

A la suite de l'analyse détaillée de chacune des passions, Aristote consacre cinq chapitres de sa Rhétorique à l'étude des caractéristiques propres aux différents âges et aux différentes conditions sociales. Cette étude est le complément nécessaire et la conclusion normale de l'analyse des passions. Qui veut émouvoir ses auditeurs doit, en plus de connaître le mécanisme des passions, pouvoir discerner les dispositions favorables ou défavorables dans lesquelles ils peuvent se trouver.

Trois âges divisent la vie humaine : la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse. Chacun de ces âges a ses caractéristiques particulières. Aristote a précisé avec soin, ce qu'il entend signifier par jeunesse. Le corps, dit-il, est dans sa maturité de trente à trente-cinq ans, l'âme vers quarante-neuf ans¹. Il ne faut pas se scandaliser de ce souci des précisions mathématiques, le nombre quarante-neuf, étant un multiple de sept, possédait aux yeux des anciens une plénitude parfaite, il était tout indiqué pour signifier l'âge de la maturité. D'ailleurs cette division correspond à celle de Platon qui place son ἀχμὴ à cinquante ans.² Quant à l'âge où les signes de décrépitude intellectuelle devraient commencer à

¹ Rhétorique, II 14, 1390 b, 9.

² République, 540 a.

apparaître, Aristote ne nous donne pas de détails précis.

La jeunesse se caractérise surtout par son manque d'expérience, de là viennent tous ses défauts et ses qualités elles-mêmes. Les jeunes gens sont pleins de bons désirs et prêts à tout entreprendre ³ : ils sont au matin de la vie, pour eux l'avenir seul importe, ils ne se soucient pas du passé. Ils sont cependant impuissants à maîtriser leur ardeur qui passe souvent comme un feu de paille. Leurs désirs et leurs illusions les rendent la proie facile de la plupart des passions : espoir, amour, pitié, honte et colère.

Ceux qui n'ont pas encore connu les déceptions et les revers de la vie font confiance au destin, ils espèrent toujours que tout ira selon leurs désirs. L'amitié est chose naturelle aux jeunes, ils ont peu d'intérêts matériels et se donnent de tout coeur. Ils sont aussi portés à s'apitoyer sur tous les malheurs, dans leur naïveté ils croient que tous les hommes sont innocents comme eux et s'imaginent que tous les châtements sont infligés à tort et peuvent aussi les atteindre un jour ou l'autre. Cette innocence est aussi la cause de leur honte

³ "Les jeunes gens sont par caractère enclins aux désirs et portés à faire ce qu'ils désirent. Entre les désirs corporels ils sont surtout asservis à ceux de l'amour, et impuissants à les maîtriser." Rhétorique, II 12, 1389a, 3.

lorsque leurs premières fautes deviennent manifestes aux yeux des personnes qu'ils aiment et dont ils cherchent à être estimés. Enfin les jeunes gens sont enclins à la colère, leurs impulsions sont violentes comme leurs désirs eux-mêmes, ils s'en prennent facilement à ceux qui tentent de leur barrer la route dans la réalisation de leurs projets et le mépris ne manque pas de susciter des saillies de caractère.

Seule la crainte répugne instinctivement aux jeunes gens, elle est en opposition directe avec leur vaillance et leur générosité. Inutile d'essayer de les rebuiter en leur énumérant les difficultés auxquelles ils sont exposés, nous ne ferions qu'augmenter leur audace. Sachons plutôt profiter de l'attrait que le beau et le bien exercent sur la jeunesse pour la protéger contre la corruption et la former à la vertu.

La vieillesse présente les caractéristiques opposées à celles de la jeunesse. Tout comme il a étudié les passions par contrastes, Aristote fait ressortir les travers des vieillards en les opposant aux qualités des jeunes gens. Leurs désirs comme leurs passions sont ordinairement minimes ⁴, cependant ils tiennent beaucoup à la

⁴ "Leurs emportements sont vifs, mais faibles ; de leurs désirs les uns ont fait faillite, les autres sont sans force ; par conséquent, ils ne sont ni enclins aux désirs, ni entreprenants pour les satisfaire, mais seulement pour le gain. C'est aussi pourquoi les hommes de

vie et aux biens temporels parce qu'ils sentent que tout va bientôt leur échapper. Ils manquent souvent de fermeté, la crainte est la passion à laquelle ils se laissent le plus facilement entraîner. Avec l'âge le sang se refroidit, l'ardeur disparaît et l'on ne se sent plus la force nécessaire pour affronter les difficultés.

Les vieillards sont ouverts à la pitié, non pas parce qu'ils s'imaginent que tous les maux dont les hommes sont affligés ne soient pas quelques fois mérités, mais parce qu'ils se sentent constamment menacés dans leur corps et dans leurs biens. Quant aux autres passions telles l'amour, la haine et la colère, elles pourront parfois se rencontrer chez les personnes âgées mais elles ne seront jamais poussées à leur paroxysme. Cet âge est parcimonieux il calcule tout, jusqu'à ses sentiments. Quelques passions particulières comme l'espoir, la honte et l'émulation ne se rencontrent que rarement chez les vieillards parce qu'ils ne comptent guère sur le lendemain et ne se soucient plus de la renommée qu'ils pourraient avoir. Inutile d'essayer de soulever l'enthousiasme des vieux en leur promettant un bonheur futur ou en faisant miroiter l'éclat du beau devant leurs yeux affaiblis. Il faudra plutôt les prendre par leurs côtés faibles :

cet âge paraissent portés à la tempérance ; car leurs désirs se sont relâchés et ils ne sont asservis qu'au gain." Rhétorique, II 13, 1390a, 11.

la crainte et la pitié ; ces passions portent à la délibération, à l'orateur d'en profiter pour leur montrer les dangers auxquels ils sont exposés et pour leur proposer le remède approprié.

Entre ces deux extrêmes que sont la jeunesse et la vieillesse, il y a l'âge du juste milieu, la maturité. Cet âge possède à la fois l'intrépidité de la jeunesse et la réflexion de la vieillesse, sans cependant avoir les défauts ni de l'un ni de l'autre âge. Les passions de l'âge mûr ne sont ni trop violentes ni trop faibles, elles sont tempérées ⁵. L'homme est alors parvenu à contrôler ses tendances, il n'est pas plus porté à une passion qu'à l'autre, il peut les éprouver toutes avec modération. L'orateur trouvera chez ces gens une terre toute disposée à recevoir la semence de la vérité s'il sait la dispenser avec la sérénité requise.

Quant aux conditions sociales, il y en a trois qui sont de nature à modifier de façon particulière les

5 "Les hommes d'âge mûr auront manifestement un caractère intermédiaire entre les précédents ; ils n'iront pas jusqu'aux excès des uns et des autres ; ils ne seront ni très rassurés (ce qui est de la témérité), ni trop peureux, mais dans une juste moyenne, à égale distance entre ces deux extrêmes, ni confiants, ni défiants envers tous, mais jugeant plutôt selon la réalité, ne vivant de préférence ni selon le beau ni selon l'intérêt, mais selon l'un et l'autre, ni selon la prodigalité mais selon la juste convenance." Rhétorique, II 14, 1390a, 28.

caractéristiques correspondantes à chaque âge : la noblesse de naissance, la richesse et la possession du pouvoir. Toutes trois portent à des excès plus ou moins prononcés selon les circonstances particulières. Les nobles sont généralement ambitieux ⁶ et se laissent facilement entraîner par l'émulation au récit des exploits accomplis par leurs ancêtres, mais en revanche ils affichent un dédaigneux mépris pour tous ceux qui sont d'origine inférieure à la leur. La richesse porte à l'envie ⁷. En effet les riches s'imaginent facilement que tout le monde en veut à leurs biens et comme ils ont la manie de tout accaparer, leurs ennemis et rivaux sont très nombreux. La possession du pouvoir civil entraîne des défauts semblables à ceux de la richesse : ambition et envie ⁸. Elle porte à toutes sortes de licences : il n'y a pas d'autorité supérieure pour réprimer les abus. Les conditions sociales contraires comme la pauvreté et l'impuissance portent évidemment aux excès opposés, surtout à l'apathie et au manque d'ambition.

⁶ "C'est un caractère de la noblesse de rendre plus ambitieux celui qui la possède : tous les hommes, quand ils ont quelque bien y ajoutent d'habitude comme à un tas." Rhétorique, II 15, 1390b, 16.

⁷ "Les caractères consécutifs à la richesse sautent aux yeux : ils sont enclins à la démesure et à l'orgueil." Rhétorique, II 16, 1390b, 32.

⁸ "Il en est pareil encore du pouvoir [...] les puissants ont, en effet, des caractères plus ambitieux et plus virils que les riches, parce qu'ils sont portés à tous les actes qu'ils ont licence d'accomplir grâce à leur pouvoir." Rhétorique, II 17, 1391a, 20.

La conclusion qui ressort de toutes ces distinctions comme de l'analyse des passions est énoncée par Aristote à la fin de la description des caractéristiques propres à la vieillesse :

"Puis donc que les hommes accueillent le discours conforme à leur propre caractère, et les gens qui leur ressemblent, il n'est pas difficile de voir comment il faut se servir du discours pour se donner à soi-même cette apparence et à ses paroles." ⁹

Le discours doit être adapté aux conditions sociales et aux dispositions particulières de ceux que l'on veut persuader, voilà le grand secret du succès en éloquence. L'on ne parle pas à des professionnels comme à des bûcherons, ni à des militaires comme à des jeunes filles de couvent, l'on ne maîtrise pas un groupe de grévistes comme on enthousiasme une équipe de militants d'action catholique. Dans nos pays d'Amérique les classes sociales ne sont sans doute pas aussi tranchées que dans d'autres contrées, mais il reste encore beaucoup de distinctions à faire entre les différents auditoires, il reste sur la grande distinction de l'âge et des dispositions des auditoires.

Employons donc tous les moyens légitimes pour persuader nos auditeurs. En toute chose il faut considérer le côté moral, l'éloquence est une arme puissante qui doit

⁹ Rhétorique, II 13, 1390a, 25.

rester au service de la vérité et de la justice ; ce n'est que par la vérité et la justice que l'on défendra vraiment ses droits, il ne convient pas d'employer des tactiques déloyales pour atteindre une fin si noble. Puisque l'homme est composé de corps et d'âme et qu'il faut passer par les sens pour atteindre l'intelligence et la volonté, sachons habiller nos idées convenablement en les exprimant dans une langue claire et châtiée. N'oublions jamais de tenir compte des préventions et des tendances particulières de l'auditeur. Après avoir préalablement étayé nos conclusions sur de solides démonstrations, ne craignons pas de faire appel aux divers sentiments susceptibles de gagner le coeur humain et de déclancher les résolutions pratiques.

LISTE DES AUTEURS CITES

- ARISTOTE, Organon. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1936-1939, 6 vols. [vol.2, Les premiers analytiques].
- Rhétorique. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Collection des Universités de France, Paris, Société d'édition 'Les Belles Lettres, 1932, 2 vols.
- Rhétorique d'Aristote. Traduction de Norbert Bonafous. Paris, A. Durand, 1856, 463 p.
- CARNEGIE, Dale, Comment se faire des amis pour réussir dans la vie. Traduit et adapté par Denise Geneux. [Paris], Hachette, 264 p.
- FENELON, Oeuvres choisies, par Albert Cherel. Paris, A. Hatur, 1923.
- LALANDE, André, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris, Félix Alcan, 4^e éd., 1938, 3vols.
- MERKELBACK, Benedictus Henricus, O.P. Summa Theologiae Moralis. Paris, Déclée de Brouwer, [1938-1939], 3 vols.
- MORICE, Henri, L'art de parler au peuple. Avignon, Maison Aubanel Frère, [1939], XIV, 263 p.

- PEGUES, Thomas, O.P., Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Toulouse, Edouard Privat ; Paris, Pierre Tequi, 1923-1931, 21 vols. [vol. 7, Les passions].
- PLATON, La République. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1933, 3 vols.
- REGIS, L.-M., O.P., L'Opinion selon Aristote. Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin ; Ottawa, Institut d'Etudes Médiévales, 1935, 284 p.
- ROBIN, Léon, Aristote. Paris, Presse Universitaire de France, 1944, 324 p.
- Saint THOMAS D'AQUIN, In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum. Taurini, Marietti, 1934, 747 p.
- SERTILLANGES, Antonin-Delmace, O.P., L'orateur chrétien. Les éditions du Cerf. [1931], XIII, 439 p.
- VEREST, J., S.J., Manuel de Littérature. 6e éd., Bruxelles, Albert Dewit, 1920, 543 p.