

Guérin, Charles, Jean-Marc Leblanc, Jordi Pià-Comella et Guillaume Soulez (dir.). 2022. *L'Èthos de Rupture. De Diogène à Donald Trump* (Paris : Presses Sorbonne Nouvelle).

Roselyne Koren

---



**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/aad/6968>

DOI : 10.4000/aad.6968

ISSN : 1565-8961

**Éditeur**

Université de Tel-Aviv

**Édition imprimée**

Date de publication : 18 octobre 2022

**Référence électronique**

Roselyne Koren, « Guérin, Charles, Jean-Marc Leblanc, Jordi Pià-Comella et Guillaume Soulez (dir.). 2022. *L'Èthos de Rupture. De Diogène à Donald Trump* (Paris : Presses Sorbonne Nouvelle). », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 29 | 2022, mis en ligne le 18 octobre 2022, consulté le 29 octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/aad/6968> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aad.6968>

---

Ce document a été généré automatiquement le 29 octobre 2024.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

---

Guérin, Charles, Jean-Marc Leblanc,  
Jordi Pià-Comella et Guillaume  
Soulez (dir.). 2022. *L'Èthos de  
Rupture. De Diogène à Donald Trump*  
(Paris : Presses Sorbonne Nouvelle).

Roselyne Koren

---

## RÉFÉRENCE

Guérin, Charles, Jean-Marc Leblanc, Jordi Pià-Comella et Guillaume Soulez (dir.). 2022. *L'Èthos de Rupture. De Diogène à Donald Trump* (Paris : Presses Sorbonne Nouvelle). ISBN : 978-2-37906-083-0, 263 pages.

## L'Èthos<sup>1</sup> de Rupture

- 1 La notion d'*ethos* a d'ores et déjà donné lieu à de nombreuses publications, et pourtant cet ouvrage démontre qu'il existe encore des espaces discursifs et argumentatifs à explorer et théoriser. Ruth Amossy, rédactrice de sa préface (7-10) et auteure de *La présentation de soi. Ethos et identité verbale* (2010), le confirme : le présent ouvrage dévoile « tout un pan de réflexion jusque-là relativement laissé dans l'ombre ». Si ce dévoilement est l'objet, à notre époque, d'un ouvrage collectif s'étendant de l'antiquité à nos jours et sondant le cas de l'*ethos* de rupture de Diogène à Trump, ce n'est pas un hasard : nos contemporains ne donnent pas la primauté au consensus ni au respect de normes collectives sacralisées, mais à la singularité de l'*ethos* individuel. « L'horizon d'attente de l'auditoire évalue l'individu », précise Amossy, « en fonction de son originalité, de son unicité, de son apport à nul autre semblable ». Transgresser les

règles établies, rompre la continuité d'un comportement verbal routinier apparaît dès lors non pas comme une faiblesse et un échec, mais comme un atout.

- 2 Il a néanmoins existé, de l'antiquité à nos jours, des poètes, des philosophes ou des hommes politiques qui se sont mesurés aux normes discursives régulant l'*ethos* du locuteur afin de les contester et de s'en distancier. Mais, comme le soulignent les directeurs de l'ouvrage, dès l'introduction, il y aurait deux hypothèses explicatives de ce phénomène : soit un mouvement de révolte qui condamne l'énonciateur, dans l'antiquité gréco-romaine, à un exil rhétorique et socio-politique, hors de l'espace public consensuel, soit, par la suite, une rhétorique individuelle, singulière, où le locuteur peut se distancier de cette même norme, mais de l'intérieur d'un espace discursif commun admettant et intégrant le protestataire dans son champ. Il s'agit alors d'une rupture de l'ordre de l'« écart énonciatif » (23-26), soit d'une « singularisation » qui s'oppose à l'acceptation, sans réserves ni contestations, des normes doxiques des discours du sens commun. Ce sur quoi la majorité des contributions de l'ouvrage va cependant insister, c'est sur l'interdépendance de ces deux pôles. L'écart énonciatif ne peut prendre corps qu'en relation avec son pôle contraire ; la rupture ne peut être pensée que « par rapport à ».
- 3 L'*ethos* de rupture ne se construit donc pas *ex nihilo* ; il émerge dans le contexte d'une crise historique et socio-politique, problématise les discours du sens commun et effectue une rupture rhétorique éthotique consciente, étayée et figurale, avec l'*ethos* collectif de la société où vit le locuteur. L'attente des auditoires ne constitue plus pour lui un obstacle. La qualification de rupture réfère alors, dans l'ensemble du volume, à trois référents différents où s'effectue une cassure : le domaine des liens sociaux, celui du rapport à l'auditoire et celui de la construction verbale d'un *ethos* conforme aux normes doxiques de la prise de parole.
- 4 L'ouvrage comprend 12 contributions se succédant dans un ordre chronologique où figurent les périodes suivantes : l'Antiquité, les 15<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècles, les 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, les années 1960-1980 et « le cadre démocratique d'aujourd'hui ». Chacune des contributions rend compte des trois significations de rupture évoquées ci-dessus et répond aux questions quand, au nom de quoi, pour quelles motivations profondes, quels auditoires et en quels termes. On dégagera donc ci-dessous la présentation des enjeux et des positionnements majeurs de chacun des articles.
- 5 L'ouvrage comprend également une introduction synthétique (13-52) particulièrement riche et stimulante, analysant les problématiques, les prises de position théoriques et les enjeux du volume. Elle est signée par l'ensemble de ses directeurs : Charles Guérin, Jean-Marc Leblanc, Jordi Pià-Comella et Guillaume Soulez et mériterait en soi un compte rendu analytique.
- 6 Le premier chapitre du volume « Choquer dans l'Antiquité » s'ouvre sur une étude intitulée « La *parrhêsia* de Diogène, une parole de rupture ? » où *parrhêsia* réfère non seulement au « droit du citoyen athénien de dire tout ce qu'il pense à l'assemblée » (56), mais, selon Diogène, à la plus haute valeur concernant l'« humanité de l'homme » : son franc-parler (57). Le positionnement de Diogène introduit une « rupture éthique » entre un espace géopolitique particulier et l'espace universel de « l'humanité » (*ibid.*). Il s'agit ainsi, entre autres, de dénoncer la flatterie pratiquée par les démagogues et « les valets de la populace » (60), soit un mauvais usage du *logos* de la part du locuteur, mais aussi « la disposition de l'auditeur qui permet et encourage ce mauvais usage » (60). La responsabilité de l'auditoire invité à partager la rupture prônée et affichée par Diogène

est le premier jalon d'un thème récurrent de l'ensemble du volume. L'une des qualités fondamentales de la *parrhêsia* serait de ce fait la liberté et non pas « la quête de la vérité » (64).

- 7 Maxime Chapuis insiste d'emblée, dans cette contribution, sur le fait que ce qui caractérise Diogène, c'est en fait une manière d'être marquant une « rupture *inachevée* du philosophe cynique d'avec les hommes » (55). L'épithète « inachevée » insiste d'entrée de jeu sur l'un des *leitmotive* de l'ouvrage : aussi cruciale et spectaculaire soit-elle, il ne peut pas exister de rupture absolue ; l'*ethos* de rupture ne peut rompre la totalité des liens liant le Cynique, aussi marginal soit-il, à la cité grecque où il vit. La rupture effectuée par ce dernier est, dans les termes de Goffman, longuement cité par Chapuis, celle d'un « déviant intégré » (58) qui tout en restant membre de la collectivité dans laquelle il vit, affiche un *ethos* de « dévieur » à ne pas confondre avec celui du « rejeté ». « La marge se pense » alors « en relation à un centre » (*ibid.*). C'est en vivant au sein des hommes qu'il rencontre sur la place publique que Diogène accomplit sa rupture ; celle-ci « ne peut s'accomplir que par négation de ce avec quoi elle rompt : sans la permanence du nié, elle ne saurait avoir lieu » (59).
- 8 Mais, s'interroge l'auteur, on peut se demander, raison pratique exige, en quoi consiste l'efficacité de la « *parrhêsia* de Diogène ». Il ne s'agit pas à ses yeux d'un succès quantitativement mesurable ; peu d'individus ont changé de vie au contact de sa parole et de son franc-parler. C'est en termes qualitatifs d'« intensité de la transformation produite, que cette *parrhêsia* aura marqué une rupture existentielle, philosophique et éthique dans la vie de certains individus » : « il ne leur était plus possible de vivre comme ils vivaient » (69).
- 9 Aristote insiste dans la *Rhétorique* sur l'*ethos* du locuteur comme « moyen de persuasion ». Le discours même construit, en activant alors ses pratiques, un *ethos* digne de confiance articulant les trois qualités essentielles : la prudence, la vertu et la bienveillance. L'apparence y joue un rôle central ainsi que l'importance du « caractère phénoménal de cet *ethos* » (70). Diogène « récuse le paraître pour lui opposer l'être », l'apparaître « peut même constituer l'être ». Il s'agit de faire émerger un discours qui refuse les chemins tracés (71). En résumé, Diogène « s'approprie un droit du citoyen athénien pour le transformer en une qualité désignant l'excellence de l'homme ». La coupure ne se situe plus entre le citoyen respectueux des normes et le « non-citoyen », mais « entre celui qui pratique la *parrhêsia* et se rend digne de son statut d'homme, et celui qui la refuse » (71). Activer un *ethos* de rupture, c'est donc alors, selon Chapuis, formuler un refus du discours politique et juridique afin de donner la primauté à « l'excellence de l'humanité », soit à une rupture éthique. La parole véhémence, provocatrice, voire injurieuse, violente de Diogène « exprime un souci de l'autre et veut le conduire à une rupture existentielle » (72).
- 10 Le second des trois chapitres de « Choquer dans l'antiquité » s'intitule « Choquer dans la défaite : les formules à la Démade ». Après avoir comparé Démosthène à Démade, l'auteur, Pierre Chiron, choisit de centrer son étude sur ce dernier. Il évoque et compare tout d'abord ces deux orateurs politiques actifs à Athènes dans la même période où a eu lieu la défaite « des cités grecques indépendantes face à Philippe de Macédoine, et le remplacement de la démocratie athénienne par un régime autoritaire » (77). Tous deux sont réputés « disruptifs », l'un pour « la franchise brutale avec laquelle il s'adresse à son public, l'autre pour la fantaisie provocante de son expression. » Mais, au-delà de ces ressemblances, tout sépare les deux orateurs :

Démosthène est un résistant qui a la défense de sa cité et d'un idéal de liberté pour visée essentielle. Démade a donné son nom à « une paix signée avec l'envahisseur » avec lequel il a collaboré pendant plus de vingt ans (77-78). Il s'agit donc de deux figures dont l'une est « un vainqueur aux yeux de l'opinion », Démosthène, et l'autre, Démade, un vaincu (79). Chiron souligne ici une inversion curieuse : un politicien d'importance relativement mineure, Démosthène, s'est trouvé propulsé au « firmament de l'histoire de la rhétorique et de la politique » alors que Démade, « orateur actif et influent », s'est retrouvé « dans les poubelles de l'Histoire » et « relégué dans l'oubli » (80). C'est en fait le sort de Démade qui est ici le véritable objet de la contribution. L'auteur souhaite y montrer comment cet homme a accompagné l'expérience de la rupture historique d'une éloquence qui a été ressentie puis analysée, figée et imitée, « comme étant en rupture avec certaines traditions et certaines valeurs » (82). Le corpus retenu à cette fin est « un court développement consacré aux *démadeia* par un stylisticien » de la fin de l'époque hellénistique, le rhéteur Démétrios, auteur du traité *Peri hermèneias*, *Du style* ou *De l'expression*.

- 11 Démade apparaît dans le « chapitre sur le style véhément » à l'opposé de la séduction qui a pour visée l'emprise, l'autorité sur l'auditoire. Alors que l'éloquence de Démosthène est certes également jugée « dominatrice », ce trait est qualifié chez lui d'explicite tandis que chez Démade, les techniques de domination sont le plus souvent « cryptées, cachées et habiles » en raison de « conditions de communication qui interdisent la franchise » (83). La situation politique n'est plus celle de la démocratie. Rupture renvoie ici, premièrement, à « un pouvoir fort et dangereux » qui contraint l'orateur à la prudence.
- 12 Le second référent de rupture est d'ordre rhétorique ; Démétrios tente d'en définir la complexité et utilise pour la désigner les termes « originale » et « extravagante ». Ce ne serait pas une rhétorique assimilable à la « discursivité rationnelle », il s'agit de la « véhémence ». Les formules à la Démade activent une autorité liée aux notions de peur, de choc ou de surprise. Cette véhémence est « quadruplement transgressive » et « risquée ». La première transgression concerne la séparation de l'explicite et de l'implicite ; la seconde, celle séparant « l'expression dotée d'un référent » de celle qui n'en a pas ; la troisième concerne la réception qui place le rapport à la forme au-dessus de celui au sens ; la quatrième sépare le sérieux du comique et possède un caractère social « carnavalesque » (84-85). Démade a donc « une éloquence choquante parce que paradoxale, directe, brutale, audacieuse et allusive », mais en même temps « prudente », à la fois « poétique et vulgaire, sérieuse et comique ». L'auditoire doit être capable d'interpréter des orientations aussi différentes ; l'orateur sollicite sa complicité, mais aussi son imagination et son humour afin de « frapper », « secouer », « ébranler ». La norme des discours du sens commun aurait donc, conclut l'auteur, « d'innombrables capacités à digérer, récupérer, recycler les transgressions les plus audacieuses en matière de communication », aussi l'*ethos* de rupture n'est-il « pas forcément en lien avec une ouverture politique ou un gain de liberté » (88). Comment ne pas penser en lisant cette analyse à la rhétorique de l'amalgame et à la fonction que cet avatar fallacieux de l'analogie remplit dans l'art contemporain de choquer, « secouer » et « ébranler » l'auditoire afin de tenter de le convertir de force à des croyances où la liberté de pensée n'a plus de place.
- 13 Le dernier chapitre de « Choquer dans l'antiquité » traite de « Romanité et christianisme : poésie latine et *ethos* de rupture autour de 400 ». La période choisie par

Vincent Zarini est celle du Bas-Empire en raison de la pression des barbares et de « l'affirmation du christianisme, qui entre dans le sixième siècle par sa plus violente persécution » (89). Si le christianisme conserve de la culture antique le respect de l'ancienneté, précise l'auteur, il souhaite néanmoins « faire toutes choses nouvelles » (90). La contribution n'est cependant pas consacrée à des personnalités de la vie politique, mais aux poètes latins, païens et chrétiens. Elle tient nécessairement compte toutefois de la « brisure » que représente la prise de Rome par les Goths, mais aussi des « divergences d'approche entre païens et chrétiens » et de « la dramatisation de la rupture » par l'adoption « parfois simultanée de divers masques, personnages et postures », « de l'indignation à la prière, de la dérision à l'exhortation, dans l'éloge comme dans le blâme » (90). Rupture réfère donc tout d'abord à des événements historiques particulièrement violents, qui influent sur les prises de position et les interprétations socio-politiques des poètes latins païens ou chrétiens : l'officialisation du christianisme, la pression des barbares et la prise de Rome. Ce type de cassure est à l'origine, dans la communauté des poètes, de l'émergence d'*ethè* de rupture d'ordre culturel et politique comme celui qui « appelle à rompre avec le paganisme, en faisant du christianisme l'authentique héritier des traditions romaines » ou celui qui incite à rompre avec « la *sapientia mundi* pour rechercher la *sapientia Christi* ». Mais quel que soit le type de positionnement politique ou religieux retenu, la rhétorique soumise à l'auditoire est celle d'une « *persona deridentis* ou *indignantis*, *deprecantis* ou *exhortantis*, voire *confitentis* ». C'est que, remarque Vincent Zarini, au moment de conclure, ces poètes se gardent bien de rompre avec la littérature, « passeport romain face à la barbarie montante », aussi ont-ils laissé hors de la portée de ruptures historiques et politiques destructrices la stabilité de « modèles esthétiques ». Ce serait la raison pour laquelle, conclut l'auteur, on peut lire, aujourd'hui encore, les classiques latins (99).

- 14 La seconde partie du volume, « Poètes en rupture, XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles », comprend deux chapitres. Le premier est intitulé « Crise de confiance et rupture d'*ethos* : François Villon et son temps ». Jean-Claude Mühlethaler brosse ici le portrait d'un poète qui pourrait servir d'emblème à la notion d'*ethos* de rupture. Il ne vit pas à la cour d'un prince, ne remplit aucune fonction d'orateur et ne cherche nullement à prouver la moindre conformité aux attentes des lecteurs ni aux normes socio-politiques des discours du sens commun. Il s'emploie, au contraire, à « mettre à nu les ratés de la communication aussi bien quotidienne que littéraire » (105) et à ne surtout pas brosser pour le lecteur son autoportrait d'orateur en « homme digne de respect » (106). Aussi multiplie-t-il « les jeux de l'ironie et la mise en scène d'un *moi* qui change de masques au fil du texte, de sorte que son autorité paraît pour le moins sujette à caution » (109). C'est à dessein qu'il adopte la posture d'un marginal en se plaçant « au bas de l'échelle sociale » d'où il se définit en rupture « avec le modèle du *vir bonus* » (109-110) et avec les codes et la tradition ; plus de « sincérité » ni de « fiabilité du discours » : Villon sème, puis entretient le doute sur ses intentions en « mettant en scène un *moi* qui se dérobe à tout bout de champ » (111). L'auditoire est ainsi invité à « s'interroger sur l'absence d'une cohérence normative » et à douter de ses propres valeurs. Le poète déconstruit ainsi toute forme d'autorité y compris celle du moi. Sa rupture ne se joue pas dans le cadre des conflits politiques de son temps : « il fait de la parole si peu fiable des hommes l'essence même de sa poésie ». L'*ethos* de rupture est ici celui d'un individu qui se fait le chantre d'un « monde à l'envers » et ne se croit pas obligé de « prendre la posture de l'intellectuel intègre » ni bien sûr celle du « maître à penser brandissant l'étendard d'un idéal consensuel, d'une norme éthique » (117).

- 15 Dans le chapitre suivant, « La *Poésie française* (1540) de Charles de Saint-Marthe, une poétique de la rupture évangélique », Marie-Bénédite Le Hir présente le portrait d'un théologien de l'évangélisme, poète à ses heures, devenu évangéliste et résolument dissident après avoir découvert l'*Institutio christianae religionis* de Calvin. Cette rupture religieuse, son engagement enthousiaste en faveur de l'évangélisme et la publication d'un ouvrage : *La Poésie française*, « œuvre de dissension qui contient la rupture en son sein » (124) le conduiront à la prison. Le poète y ouvre explicitement et délibérément une « voie hors des sentiers battus » (126). Le poème le plus violent du volume est en fait une attaque qui a des « docteurs théologiens », « sophistes », pour cible : leurs discours, à ses yeux, mensongers et hérétiques sont en contradiction avec ses enjeux de défenseur de la *clara scriptura* ; il se veut le « porte-parole d'un grand nombre d'affranchis, de désabusés » et d'une « vérité communément partagée » (131) rompant avec « une imposture » soit avec une conception jugée inacceptable de l'orthodoxie religieuse.
- 16 Rompre avec la tradition, c'est, dans ce cas, « proposer une autre vérité, nouvelle », mais, ajoute l'auteure, avec la même autorité, le même vocabulaire, les mêmes accusations d'hérésie que celles auxquelles recourt l'adversaire. L'*ethos* de rupture se manifeste donc essentiellement dans le champ des croyances, mais n'inclut pas ici celui de la rhétorique discursive et argumentative. La notion d'*ethos* de rupture coïncide ici avec celle de réparation de l'*ethos* préalable fragilisé de Saint-Marthe. Le poète change de nom et se présente à cette fin dans l'un des poèmes sous un autre nom : le « Philalèthe », soit l'« Amy de vérité » (132). Le choix de la langue française est alors emblématique puisqu'il est « surprenant voire indigne pour un humaniste » (133), mais répond aux besoins d'« un évangélique, condamné à s'exiler loin des siens ». Cette langue aurait pour lui des vertus thérapeutiques et s'imposerait à lui, au lieu du latin, comme un « relais naturel et spontané de la pensée ». Si l'*ethos* de rupture du poète lui permet de construire et de justifier sa nouvelle identité, il poursuit aussi une visée généralisante : « non seulement s'auto-revendiquer en rupture », mais « revendiquer l'évangélisme », soit « la rupture elle-même » (135). Le lecteur est alors non seulement invité à accepter la réparation d'image du poète, mais à se convertir, soit à choisir comme lui la voie de l'évangélisme.
- 17 L'originalité de la démarche de Saint-Marthe ne réside pas dans la véhémence de cette injonction, point commun des discours idéologiques, mais dans la stratégie suivante : le poète inscrit en tête de chacun de ses poèmes le nom de son destinataire (135-138). L'auditoire est ainsi inclus, qu'il l'ait souhaité ou non, dans la mise en œuvre de la rupture. Il s'agit en fait d'« appels à l'aide » et à créer « une nouvelle société d'amis fidèles » prêts à s'engager et à agir. Mais sur plus d'une centaine de ces destinataires, seules treize personnes répondent par écrit et se disent prêtes à rejoindre ce fondateur d'une pensée dissidente. Ce nombre minime et l'incarcération du poète en disent long sur le prix à payer pour avoir osé s'opposer au consensus et sauvegarder une liberté de pensée inéluctablement partielle.
- 18 « Un nouvel *ethos* pour un nouveau peuple » est le titre commun des deux contributions suivantes. La première s'intitule « L'*ethos* de la rupture dans les discours d'assemblée de la Révolution française (1789-1799) : posture rhétorique ou invention d'un orateur régénéré ? ». Ce qui constitue l'originalité de la contribution d'Hélène Parent, c'est sa visée : démontrer comment et pourquoi, tout en affirmant vouloir créer un nouveau régime politique *ex nihilo*, faisant « table rase » du passé, les révolutionnaires de

l'assemblée n'échappent pas au couple notionnel du « futur passé » (appellation que l'on doit à R. Koselleck) ni à une « combinaison transitoire du passé et du futur ». L'« écart énonciatif » entre le passé et le présent réfère donc toujours encore à une relation d'interdépendance. Ce qui change ici, ce ne sont pas les règles du jeu, mais le mode d'action des actants.

- 19 Le fait, en outre, que la période révolutionnaire en soi comprenne de nombreuses crises où les orateurs se reconstruisent à chaque fois un *ethos* de rupture déclenche son contraire : un phénomène de continuité et de répétition atténuant considérablement, aux yeux de l'auteure, l'effet de rupture au point que l'on serait autorisé à se demander si cette apologie récurrente de l'*ethos* de rupture ne serait pas « une simple posture rhétorique sans réelle consistance » (144-145). La contribution s'emploie néanmoins à désigner les divers référents de la notion de temporalité et à justifier une prise de position contestant finalement l'hypothèse d'une « simple posture rhétorique ». Ainsi lorsque Mirabeau incite ses collègues à « construire leur *ethos* sur le rejet de l'imitation » et donc à rejeter toute pratique de cette dernière, cela lui est en fait impossible puisque « les esprits des orateurs révolutionnaires sont véritablement imprégnés par leur formation classique » et par la conception romaine de ce que doit être un bon orateur politique (145-146) : « c'est bien à la *persona* telle que la décrit Cicéron que renvoie la conception de l'orateur qui émerge du discours » de rupture « révolutionnaire » (146). Seule cette conception garantirait le parler vrai de l'orateur, contrairement aux acteurs « usurpateurs », « conspirateurs » de l'Ancien Régime.
- 20 L'*ethos* de rupture basé sur l'imitation d'un modèle passé surprend, souligne l'auteure, « par son caractère répétitif ». Chaque coup de force parlementaire donne lieu au même scénario : « on se retrouve à l'assemblée, on monte à la tribune, on dresse le bilan de la période venant de s'écouler, et l'on se félicite d'avoir “fait”, “sauvé” ou “terminé” la Révolution » (149). En résumé, l'installation de la moindre routine serait fatale à la rhétorique de l'*ethos* de rupture. L'auteure envisage ce danger, mais soutient néanmoins que finalement ce type de répétition est « mis au service de la *régénération* » du discours politique (149-153). Il ne s'agit pas – et dans le cas du modèle cicéronien, et dans celui du scénario répétitif, de « copies stériles », mais de « nécessités » (152) régénératrices : le type de répétition évoqué ci-dessus et la référence à l'éloquence cicéronienne forment un *ethos* de rupture qui fait émerger et renforce peu à peu l'orateur révolutionnaire, et prépare le « Cicéron du XIX<sup>e</sup> siècle ».
- 21 Le second et dernier chapitre d'« Un nouvel *ethos* » a pour titre « L'*ethos* de Gambetta : paradoxe d'une double rupture ». L'auteure, Aude Dontenville-Gerbaud, est historienne, mais elle propose ici une analyse ancrée à dessein dans « perspective méthodologique » interdisciplinaire, d'Analyse du Discours (156). Le sujet est certes le paradoxe de la double rupture de l'*ethos* de Léon Gambetta, mais l'argumentaire présente un intérêt supplémentaire pour les lecteurs de ce numéro 29 d'AAD. L'auteure cite alternativement Dominique Maingueneau et Ruth Amossy (156, 157, 160-161, 164, 165), or celle-ci analyse, dans la rubrique « Réflexions critiques », la conception discursive de l'*ethos* de Maingueneau et la confronte à sa propre conception qui est celle de l'argumentation dans le discours.
- 22 Léon Gambetta est un homme politique, peu connu de la grande bourgeoisie républicaine lorsqu'il entre en 1868 dans la carrière politique. Il se distingue rapidement comme élu au Corps législatif de l'Empire, puis à l'Assemblée nationale de la III<sup>e</sup> République par un ton « volcanique » souvent « incontrôlable ». Tel est l'*ethos*



préalable qu'il va retravailler ou réparer dans de très nombreux discours à l'Assemblée ou devant divers publics en France. Dans un contexte historique où, précise l'auteure, les partis politiques n'existent pas encore, où le métier parlementaire est lui-même en cours d'organisation, analyser les discours d'un tel leader au travers de la notion d'*ethos* permet une approche renouvelée de la naissance et de la consolidation « d'un programme politique » (156).

- 23 L'*ethos* de rupture de Gambetta donne lieu à une analyse en deux temps : « L'*ethos* de l'oracle en politique ou le *scandale* de Grenoble » et « L'homme nouveau ou l'*ethos* du renoncement assumé ». Le scandale de Grenoble est essentiellement dû à la déclaration suivante : « le pays – après avoir essayé bien des formes de gouvernement, – veut enfin s'adresser à une autre couche sociale pour expérimenter la forme républicaine », « je pressens, je sens, j'annonce la venue et la présence, dans la politique, d'une couche sociale nouvelle ». L'expression, commente l'auteure, fut perçue à l'époque comme « un geste politique fort », « comme un appel scandaleux à l'agitation des catégories populaires » (158). Le ton dramatique des trois verbes ci-dessus, à la première personne, augmente considérablement l'impact d'une idée pourtant développée, affirme l'auteure, depuis plusieurs mois. Ce n'est plus uniquement un politicien qui parle, mais un locuteur qui brosse son autoportrait en « prophète, visionnaire » (159) et se positionne comme « celui qui sait ». Sa légitimité et sa crédibilité sont étroitement liées à ces arguments alliant savoir et vision politiques. Il se présente donc comme le leader d'une rupture avec « les notables d'une part, les Communards d'autre part » (159). D'où la conclusion : « Léon Gambetta n'est pas ici de sa génération, il s'inscrit dans l'héritage romantique de Lamartine, Victor Hugo ou Jules Michelet » (160). L'horizon d'attente de l'auditoire des Républicains est ainsi délibérément bouleversé par « une rupture en parole », « constitutive de l'homme nouveau républicain » (*ibid.*).
- 24 Cet homme nouveau surnommé l'« Hercule de la République », n'hésite cependant pas à pleurer en public et donc à rompre aussi dans le domaine du *pathos* avec un modèle bourgeois jugeant les pleurs en public indécents ou ridicules (161). C'est aussi une façon de manifester qu'il est plus proche des catégories populaires que des grands républicains parisiens et de la « bonne bourgeoisie ». Mais, conclut l'auteure, « les larmes de Gambetta ne pourront » pas « politiquement suffire à dépasser les fractures entre républicains » (162).
- 25 « L'*ethos* d'opportuniste » construit dans le discours de Gambetta à Belleville est d'un tout autre ordre. La rupture dessert ici une autre visée. Elle se place à présent « dans l'ordre du raisonnable, du pensé, de l'argumenté » (162-164), à une époque où naissent les sciences sociales. L'homme nouveau en politique recourt à un « nous » « issu de la légitimité du suffrage universel ». Il arbore alors, contrairement au cas de Grenoble, un *ethos* de « représentant de la modération, de la concorde, de la raison, des résultats », et rompt ainsi avec le monde socialiste révolutionnaire de la Commune (164).
- 26 Gambetta construit une double image de soi : en rupture avec la bourgeoisie républicaine et avec le monde socialiste. Les auditoires invités à accepter ces ruptures sont républicains et représenteraient la France entière : Gambetta s'adresse à eux « au-delà des publics présents », « grâce à la presse ». C'est une nouvelle méthode politique qui met en cause « une norme parlementaire en allant chercher une légitimité à l'extérieur de l'arène parlementaire ». En s'écartant et de sa génération et des mouvements révolutionnaires l'*ethos* de Gambetta construit, conclut l'auteure, la « dimension fondatrice » d'un nouveau discours politique. La notion d'*ethos* de rupture

agit ici sur quatre fronts : celui d'un contexte de tournant historique, celui des liens sociaux, celui de l'image de soi discursive et celui du rapport aux auditoires.

- 27 La suite de l'ouvrage s'intitule « Déconstruction de l'*ethos* dans les années 1960-1980 ». Elle comprend deux contributions respectivement consacrées à Malcolm X et à Jacques Derrida. Valérie Bonnet est l'auteure de « Malcolm X, *The Awaken negro* », figure qui « qualifia sa vie de “chronologie de changement” » (171). Celui-ci est en effet « en totale opposition avec les piliers de la cause afro-africaine ». Leur choix de la non-violence, de l'intégrationnisme et de la religion chrétienne s'oppose au sien : il sera musulman et se prononcera en faveur d'un « nationalisme afro-américain ». La violence sera, à ses yeux, inéluctable. Il est donc en rupture et avec la culture blanche et avec les stratégies du *Civil Rights Mouvement*.
- 28 Cette contribution explore « les *ethè* pré-oratoire et oratoire (thématisé et montré) gérés par cette figure de la cause des Afro-américains » qui se présente comme « l'anti-Martin Luther King » (171-172) afin de définir l'originalité de son *ethos* de rupture. Malcolm X recourt à cette fin à une « logique contre-argumentative » (175-179) visant à délégitimer les points de vue inverses. Bonnet recense et analyse ainsi les figures d'inversion suivante : « la paradiastole », la « recatégorisation », la stratégie stasique de contre-accusation et la « stratégie de réorientation des faits ». Il y a donc dans l'argumentaire de cet orateur « une prégnance remarquable du *logos* (de dévoilement de la réalité) sur le *pathos* (caractéristique de la jérémiade) » (179).
- 29 L'auteure souligne que l'*ethos* de rupture de Malcolm X emprunte aux « rhétoriques du dissensus » : « polémique » et « stase » (v. aussi « un *ethos* manifestaire », 180). Sa contribution problématise ainsi indirectement, mais fort utilement, une question que l'auteure de ces lignes n'a pas cessé de se poser dans l'ensemble de l'ouvrage : existe-t-il en fait une rhétorique originale, spécifique de la genèse de l'*ethos* de rupture ? Est-il possible que la spécificité de cette catégorie épistémique recourant à la notion rhétorique d'*ethos* ne possède pas de trait distinctif spécifique en dehors de la notion d'« écart énonciatif », soit d'interaction inéluctable entre les deux constituants du « futur passé » (v. plus haut la formule de Koselleck) et de la définition revisitée et inversée de démocratie, histoire, progrès et violence (180) ?
- 30 « Derrida en Amérique, ou la fabrique du scandale : l'*ethos* transgressif du philosophe dans *survivre. Journal de bord* » est le titre de l'article rédigé par Charlotte Thevenet. C'est le discours philosophique qui est cette fois à l'honneur. L'article a pour fin d'analyser « comment s'élabore un *ethos* paradoxal qui, au lieu de fonctionner pour favoriser la réception du texte qui le met en scène, s'exhibe au contraire comme transgressant toutes les conditions de sa recevabilité » (186-187). La question de la réception de la « déconstruction comme scandale herméneutique, esthétique et médiatique » permet ici à l'auteure d'interpréter la « façon paradoxale dont la pensée de Derrida se donne à (ne pas) lire » (188).
- 31 L'originalité du texte servant ici d'exemple-type réside dans l'agencement de chaque page qui se compose de deux textes juxtaposés, mais inégaux : l'un occupe les trois quarts de la partie supérieure de la page et l'autre le quart inférieur. Le premier s'intitule *Survivre*, le second *Journal de bord*. *Survivre* s'adresse de vive voix à des interlocuteurs et revêt la forme d'un dialogue. Il y est question de « parler » et non d'« écrire ». L'échange crée l'illusion de se dérouler dans un temps « partagé par l'énonciateur et son public » (187-188). L'*ethos* de l'énonciateur est celui d'un locuteur présent. Celui du second texte, *Journal de bord*, est exactement « inverse ». Il est

inséparable du support écrit et l'écriture est « mise en scène » par le recours à un mode d'effacement de l'énonciateur.

- 32 Les *ethè* des deux parties du texte apparaissent « opposés » et « inconciliables » (191) : l'un est « présent », l'autre « absent » ; cela crée et confirme un effet de transgression qui se reproduit dans le cas de questionnements sur la « traductabilité » et l'« intraductabilité » de *Survivre* (193-194). Charlotte Thévenet s'interroge alors en ces termes : « quelle peut bien être l'efficacité d'un texte dont l'énonciateur prend à revers toutes les attentes liées au pacte de lecture traditionnel ? » (197). Est-ce uniquement le déclenchement gratuit et provocateur d'un « scandale esthétique », d'un scandale dû à la façon dont Derrida se donne à lire ? En fait on comprend grâce à la citation suivante de Derrida qu'il n'en est rien : « L'illisibilité » « *fait repartir* et la lecture et l'écriture et la traduction. L'illisible n'est pas le contraire du lisible, c'est *l'arrête* », soit l'intersection et donc le pivot de l'interaction des deux constituants antithétiques « qui lui donne aussi la chance ou la force de repartir », et ce n'est pas « une formule de *compromis* » (198, je souligne).
- 33 L'*ethos* de rupture fondé par l'illisible exerce une force régénératrice qui agit à l'intersection du lisible et de son contraire ; elle rythme, dynamise et souligne leurs interactions aussi inéluctables que celles du passé et du présent à l'époque révolutionnaire. Il ne s'agit pas d'un « compromis », mais d'une nécessité inhérente à la condition humaine comme l'affirme l'ensemble des études de cas du volume. Il ne pourrait pas y avoir d'« écart », et donc d'autonomie au moins partielle, sans norme à remettre en question, pas de dissensus sans consensus.
- 34 « *Ethos* de rupture et crise du cadre démocratique aujourd'hui » est le titre de la dernière partie de l'ouvrage qui comprend trois contributions. La première a pour auteur Martin Goutte et pour titre « Anticonformisme et règles du genre : *ethos* de rupture dans quelques films de campagne politique ». L'article a le genre du documentaire politique pour objet et pour étude de cas principale un film d'Yves Jeuland intitulé *Le Président* et consacré à Georges Frêche. « Au détriment d'un *logos* réduit à la portion congrue, le candidat incarne et revendique, » précise Goutte, « un *ethos* de rupture – “Je suis peut-être populiste, mais je suis surtout populaire ”, ironise-t-il face à ses électeurs » (204).
- 35 La tension entre l'*ethos* anticonformiste du candidat et celui du réalisateur, auteur aussi neutre que possible d'un documentaire descriptif, est l'objet central de l'article. Yves Jeuland, « à la fois filmeur et auteur », se situe dans une tradition « entre immersion et distance ». C'est là une forme de « continuité à la fois esthétique et générique ». Cette contribution tente donc de répondre à la question suivante : comment le réalisateur d'un documentaire qui se veut transparent et aussi fidèle que possible au réel référentiel gère-t-il la vocation réaliste du documentaire lorsque son objet est la présentation d'un candidat qui revendique un *ethos* de rupture ? « Les coulisses de l'*ethos* de rupture » du candidat, que filme le réalisateur, n'annulent en rien cet *ethos*, mais elles en représentent le caractère « à la fois naturel et fabriqué, encouragé et censuré, flamboyant et minable » (213).
- 36 Le réalisateur peut-il vraiment faire émerger « la vérité de la vie politique », « abstraction faite des conditions de sa mise en scène » et de l'*ethos* d'un candidat comme Georges Frêche ? Il y aurait en fait, conclut Martin Goutte, deux catégories d'*ethè* de réalisateurs : celle qui s'en tient à des marques de présence discrètes et celle plus engagée où s'affirme une « dimension axiologique souvent très claire » (214). Mais

si Jeuland appartient à la première, conclut Goutte, il n'en résulte pas moins que l'objectivité du cinéaste le conduit à rendre compte simultanément de « la veulerie et du mensonge » du candidat comme « outils de victoire politique », soit du versant axiologique négatif de cet *ethos* et d'un second *ethos* de rupture concomitant, mais inverse, celui de « la réaffirmation » par Frêche, « d'une continuité politique et biographique » d'homme de gauche qui déclare avoir eu Lénine et la révolution d'Octobre pour modèles (215).

- 37 « Le mouvement Nuit debout : un *ethos* collectif de rupture ? » est le titre de la contribution suivante. Ce mouvement déclenché par des mobilisations contre la loi Travail de 2016 dépasse rapidement le thème de la protestation contre cette loi. Il donne lieu à des assemblées, place de la République à Paris, auxquelles sont invitées à participer des personnes « de tout âge, de toute condition sociale, militants aguerris ou non, sans aucune contrainte formelle ». Il y a donc, en l'occurrence, déclenchement d'une rupture spectaculaire entre des cadres de débats institutionnels conventionnels et les interactions verbales instaurées par « Nuit debout » (219). L'enjeu est alors la création d'un mouvement citoyen rompant avec « un système à bout de souffle » et aspirant à mettre en place un projet politique « ambitieux, progressiste et émancipateur » (220). L'auteur de cette contribution, Zoé Camus, se propose d'étudier, dans le cadre d'extraits de la troisième Assemblée générale du mouvement, « les mécanismes sémantiques » à l'origine d'un *ethos* de rupture « rendu possible par le rejet à la fois de la politique menée par le gouvernement » et de la « démocratie représentative » en soi (220).
- 38 Mais s'il y a véritablement instauration d'un *ethos* de rupture par le soutien quantitatif spectaculaire des individus venus manifester leur adhésion au mouvement, place de la République, celui-ci ne parvient pas, paradoxalement, à se créer un *ethos* de rupture collectif. Après avoir présenté et justifié son cadre théorique (220-223), Zoé Camus illustre son propos en analysant deux extraits emblématiques où la rupture est représentée comme une « transformation », puis comme un « discours émancipateur » (224-231). Ceci lui permet d'affirmer que « les discours de ce mouvement contiennent une « contradiction intrinsèque », l'*ethos* des adhérents demeure « hétérogène » et « instable » (231). Le seul type d'identité que le mouvement parvient à se construire est celui du nom qu'il se donne : « Nuit debout ». La rupture n'est donc pas ici régénératrice et ne débouche pas sur la création d'un nouveau parti politique. L'« écart énonciatif » initial se solde, contrairement aux études de cas antérieures, par une rupture totale. « Nos anciennes cases pour penser les analyses des collectifs » (*ibid.*) non seulement ne fonctionnent plus, affirme l'auteur, mais ne peuvent plus jouer de rôle dans la genèse du futur.
- 39 Le volume s'achève par la contribution de Maria Saltykov, « Le discours politiquement incorrect en tant que stratégie électorale de la politique de rupture ». Il s'agit pour l'auteur d'explorer la « percée marquante », dans les pays démocratiques de notre époque, de candidats qui tentent d'attirer l'attention de leurs auditoires en transgressant « les bornes conventionnelles de la *correction politique* ». Ce type de transgression aurait pour fin de promettre « une *rupture* décisive avec les lignes politiques du passé » (235). Les campagnes en vue des élections présidentielles ont lieu dans un contexte de crises humanitaires qui compromettent la confiance dans les institutions démocratiques traditionnelles et favorisent l'émergence d'argumentaires « politiquement incorrects » se qualifiant d'antisystèmes (236).

- 40 Cette contribution a pour fin de « repérer les traits distinctifs discursifs de l'« *incorrection* ». Le choix des personnalités politiques l'ayant pratiquée, Donald Trump (2016), Marine Le Pen (2017) et Jean-Luc Mélenchon (2017), est guidé par le principe de sélection suivant : « relever des constantes indépendamment du courant politique et de l'idéologie dont les candidats se réclament » (236). L'auteure veille cependant auparavant à proposer un recensement des traits distinctifs majeurs du politiquement correct (237-239, 241-243). L'incorrection est ensuite l'objet d'analyses explorant les procédures enfreignant « les normes éthiques généralement admises et/ou exigées par la déontologie » de la fonction de candidat « ainsi que les conventions formelles qui en relèvent » (240- 247). Les candidats s'autorisent à évoquer des sujets tabous, à recourir à des formulations discriminatoires et blessantes, en résumé à rompre avec les conventions et les codes en vigueur jusque-là dans les sociétés civiles où ils vivent. Cette rupture serait justifiée, entre autres, par la volonté de pratiquer un parler vrai dont les auditoires auraient perdu le goût et la trace.
- 41 Contrairement au cas de Nuit debout, la rupture est présentée, dans ce cas, comme le signe précurseur « d'un nouveau *mainstream* du positionnement politique ». Les trois candidats, affirme Maria Saltykov, au moment de conclure, se positionnent comme « réformateurs radicaux (Trump, Le Pen) ou même révolutionnaires (Mélenchon) ». Il s'agit de briser de front les bornes du politiquement correct discursif et argumentatif du système politique disqualifié (248). Mais aussi violente que soit cette volonté de cassure et sa mise en œuvre, elle ne s'en définit pas moins *par rapport* à son contraire : le discours politiquement correct. La thèse de l'« écart énonciatif » (23-26) reste également valide dans ce cas.
- 42 Aussi approfondie et stimulante que soit cette approche théorique et chronologique de la notion d'*ethos* de rupture, elle laisse ouverte une partie des questions que l'auteure de ces lignes s'est posées. En voici quelques-unes :
- (1) Pourquoi les directeurs du volume n'ont-ils pas précisé la nature des rapports entre *ethos* de rupture et « désobéissance civile », comme celle qu'un Zola met en œuvre dans le cas de l'Affaire Dreyfus ?
  - (2) En quoi le locuteur qui se construit un *ethos* de rupture diffère-t-il du pamphlétaire ?
  - (3) En quoi le locuteur activant un *ethos* de rupture diffère-t-il essentiellement du polémiqueur ? L'un de ces deux sujets d'énonciation remplit-il la fonction d'hypéronyme, et quels seraient en fait les traits distinctifs séparant les notions de contre-discours et de rupture ethotique ?
  - (4) Existe-t-il enfin une rhétorique figurale et argumentative dont les locuteurs arborant un *ethos* de rupture auraient le monopole ?
- 43 Mais, cela dit, tout chercheur qui croit dans l'existence chez tout locuteur d'une part d'autonomie lui permettant de résister aux normes doxiques, de l'intérieur des espaces discursifs socio-politiques communs, comme dans le cas de l'appel gaullien du 18 juin à rallier les Français qui « doutent de la politique défaitiste de Pétain » (31-32), trouvera dans cet ouvrage des études de cas confirmant la légitimité de cette conviction. Cependant, comme le démontre *a contrario* le cas d'un Trump (v. l'Introduction, 13-14, 22 et 47) dont rien ne freine un *ethos* de rupture rompant totalement avec les normes éthiques du jeu politique démocratique, il est nécessaire à une saine régulation de la vie politique et sociale de maintenir des interactions concomitantes et régénératrices entre les fonctions des normes et celles de l'autonomie.

---

## NOTES

1. Nous maintenons ici l'orthographe utilisée par la revue pour *ethos*, sans accent aigu ou grave, tout en laissant *èthos* dans les citations de l'ouvrage recensé– et employons le pluriel grec *ethè*.

---

## AUTEURS

**ROSELYNE KOREN**

Université Bar-Ilan, ADARR