La mesure et le poids du discours

Enjeux et moyens pour une transposition didactique du concept d'ethos

Measure and Weight of the Discourse. Issues and Means for a Didactic

Transposition of the Concept of Ethos

Jérôme Lecompte

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/recherchestravaux/4142>

DOI : 10.4000/recherchestravaux.4142

ISSN : 1969-6434

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

ISBN : 978-2-37747-326-7

ISSN : 0151-1874

Référence électronique

Jérôme Lecompte, « La mesure et le poids du discours », *Recherches & Travaux* [En ligne], 99 | 2021, mis en ligne le 08 décembre 2021, consulté le 11 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/4142> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/recherchestravaux.4142>

Ce document a été généré automatiquement le 11 décembre 2021.

© Recherches & Travaux

La mesure et le poids du discours

Enjeux et moyens pour une transposition didactique du concept d'ethos

*Measure and Weight of the Discourse. Issues and Means for a Didactic
Transposition of the Concept of Ethos*

Jérôme Lecompte

- 1 L'éloquence n'est plus dans l'éloquence. Faut-il s'en émouvoir ou même s'en étonner ? Le renouveau des études rhétoriques, au milieu du xx^e siècle, a éclairé sa longue histoire¹. Mais dans notre société des médias, son nom a été repris pour ne plus désigner tout à fait la même chose. Devenue marque déposée, l'éloquence vous offre *plus* que la communication : en variante haut de gamme, elle vous promet de vous révéler aux autres et, *plus encore*, à vous-même. Elle a quelque chose du dernier produit à la mode de l'industrie du luxe à la française, enfin mis à la portée de tous. Elle vous surclasse. Qui s'en plaindrait n'appartiendrait décidément pas à son époque. Après l'âge de l'éloquence puis le temps de son histoire, s'est levée l'aube d'une technique enseignée par des *coachs* en développement personnel. Le retour du même est par nature impossible et la nostalgie n'est pas de mise ; on a toujours tort, si l'on n'est poète, de regretter que Rome ne soit plus dans Rome. Toutefois, dans le contexte des menaces contre la démocratie, le retour de l'enseignement de l'éloquence exige un certain sens civique. Pour ne pas laisser l'éloquence aux mains des nouveaux sophistes, il faut apprendre à donner bon poids et bonne mesure au discours.
- 2 Si les formateurs et les enseignants se tournent vers la rhétorique, comme devraient les y inviter la réforme du lycée et sa nécessaire promotion de l'oral, ils seront assez vite gênés par les interférences culturelles et disciplinaires qui peuvent brouiller la notion majeure d'*ethos*². Pour Aristote, l'*ethos* désigne une image que l'orateur construit de lui-même par son discours. Cette dimension proprement discursive de l'*ethos* explique l'intérêt que lui portent les sciences modernes du discours, selon des méthodes et des orientations linguistiques (Dominique Maingueneau, dans la filiation des travaux d'Oswald Ducrot sur l'énonciation) ou plus sociologiques (Ruth Amossy, dans la rencontre avec les études d'Erving Goffman sur la présentation de soi). Or l'analyse du discours déborde le cadre décrit par la rhétorique en ne s'intéressant plus à l'orateur et

à son discours, mais à tout locuteur comme à toute forme et situation de discours, le plus souvent à l'écart de tout système de valeurs éthiques. Cela n'empêche pas l'*ethos* de rester un concept pertinent et fécond :

Dès qu'il y a énonciation, quelque chose de l'ordre de l'*ethos* se trouve libéré : à travers sa parole un locuteur active chez l'interprète la construction d'une certaine représentation de lui-même, mettant ainsi en péril sa maîtrise sur sa propre parole ; il lui faut donc essayer de contrôler le traitement interprétatif des signes qu'il envoie³.

Mais pour peu que l'on insiste sur cette construction dialogique de l'image de soi, on acceptera que « toute construction d'*ethos* s'appuie sur les valeurs et les opinions de la communauté, qu'elle conforte en retour⁴ ». Cette définition entre en résonance avec l'emploi du terme dans la langue courante, dont l'origine et l'empreinte s'avèrent plus sociologiques que rhétoriques, quand il caractérise un *ethos* professionnel.

- 3 La vitalité du concept dans plusieurs disciplines des sciences humaines et sociales en augmente à la fois l'intérêt et la complexité. Mais dans le cadre d'un retour de l'enseignement de l'éloquence, qui semble vouloir ainsi la distinguer d'une simple interaction verbale, quelle importance faudrait-il lui accorder, et quelle définition conviendrait-il de retenir, sans nécessairement se priver des apports de l'analyse du discours ? Nous proposons de souligner les enjeux de l'*ethos* et les problèmes que pose le concept pour chercher ensuite les moyens de sa transposition didactique. Or la littérature offre la possibilité de travailler des cas, et tout particulièrement la littérature avant son émancipation de la rhétorique. Un intérêt capital invite à se tourner vers ces exemples fictionnels : l'*ethos* y rencontre le problème de l'éthique. Nous ne pouvons passer à côté des questions qui sont alors posées, car elles nous concernent encore directement. Faut-il faire retour vers Aristote ? On tiendra alors l'*ethos* comme le *caractère de l'orateur tel qu'il se manifeste dans le discours*, en le retenant comme « un moyen de persuasion tout à fait décisif » parce qu'il rend l'orateur digne de foi, mais en rejetant « l'opinion préconçue sur le caractère de celui qui parle⁵ ». Faut-il plutôt interpréter l'*ethos* à la romaine, ou *persona*, avec Cicéron et Quintilien ? On estimera que l'argument le plus solide vient de l'orateur lui-même « s'il est un honnête homme », ce qui vaut mieux que paraître honnête⁶. L'orateur peut-il se révéler par le seul moyen du discours, ou doit-il être *vir bonus*, un homme de bien, c'est-à-dire — pour notre société inclusive — quelque chose comme une bonne personne, au sens fort ? Quels devoirs implique ce pouvoir persuasif de l'*ethos* ? La dernière tragédie de Racine permettra d'identifier un enjeu central de la notion. Après une mise en perspective conceptuelle de l'*ethos*, nous pourrions évaluer sa pertinence à partir de son application à *Britannicus*.

L'enjeu éthique de l'*ethos* : exemple d'*Athalie*

- 4 Au milieu d'*Athalie*, Mathan expose à son confident les motifs de son renoncement au judaïsme : il ne supporte plus d'être dominé par son rival, le grand-prêtre Joad. Ce type de confiance est une déclaration éthique du personnage, au sens où il énonce une définition de son *ethos* — une profession de soi, en quelque sorte⁷. Au XVII^e siècle, en tragédie, on se *déclare* dans les scènes de confiance ou d'aveu. Il faut *dire* l'*ethos* pour la bonne appréhension du rôle par le public. En évoquant son ennemi, le renégat se révèle à nous :

Qu'est-il besoin, Nabal, qu'à tes yeux je rappelle
 De Joad et de moi la fameuse querelle,
 Quand j'osai contre lui disputer l'encensoir,
 Mes brigues, mes combats, mes pleurs, mon désespoir ?
 Vaincu par lui, j'entrai dans une autre carrière,
 Et mon âme à la Cour s'attacha tout entière.
 J'approchai par degrés de l'oreille des Rois,
 Et bientôt en oracle on érigea ma voix.
 J'étudiai leur cœur, je flattai leurs caprices,
 Je leur semai de fleurs les bords des précipices.
 Près de leurs passions rien ne me fut sacré.
 De mesure et de poids je changeais à leur gré.
 Autant que de Joad l'inflexible rudesse
 De leur superbe oreille offensait la mollesse,
 Autant je les charmais par ma dextérité,
 Dérobant à leurs yeux la triste Vérité,
 Prêtant à leurs fureurs des couleurs favorables,
 Et prodigue surtout du sang des Misérables⁸.

- 5 Désormais écouté par la reine Athalie, le prêtre de Baal analyse les raisons de sa réussite comme conseiller des princes. Peu lui importent les moyens. Il sait s'adapter à ses puissants auditeurs pour les manipuler : « De mesure et de poids je changeais à leur gré ». Cette métaphore marchande était transparente pour un spectateur du XVII^e siècle. D'une part, même au figuré, Mathan se moque ici de la condamnation de ce crime que l'Ancien Testament qualifie d'abominable pour Dieu⁹. D'autre part, l'absence d'étalonnage national des poids et mesures en fait une question judiciaire ; on distingue la fabrication de faux poids et mesures, et la vente fondée sur cette tromperie. Un contemporain de Racine voit donc se confirmer la malhonnêteté du caractère. Ce que Mathan propose aux princes, c'est une adaptation permanente à leurs attentes, un *aptum* sans éthique, sans *attaches* ni *attachement* d'aucune sorte à des valeurs communes et respectables. Son *ethos* n'est donc pas *étalonné*, sa parole n'est réglée par aucune valeur qui fonderait son identité, ce qui n'empêche pas cette parole, bien au contraire, de devenir *oracle*, un énoncé apodictique aussi bien garanti que s'il l'était par une transcendance. L'*ethos* du prêtre de Baal s'est construit par antinomie avec celui de son ennemi vertueux : à la « rudesse » de l'inflexibilité, qui ne cherche qu'à instruire, il oppose sa propre « dextérité », qui se contente de charmer. Sa technique repose sur la connaissance de l'auditoire, de sorte que son *ethos* est secondaire ; il vient après, parce qu'il est calqué sur l'identité du public. La lutte de Mathan contre Joad met aux prises un *docere* à nu et un *conciliare* décomplexé. Le premier se fonde sur une très haute conception religieuse et morale, le second répond au seul souhait d'une persuasion efficace mais sans scrupules. Racine oppose la dignité sublime du grand-prêtre à l'indignité sublime et terrifiante de Mathan : ce sont le *vir bonus* de Quintilien et son opposé, le *vir malus*¹⁰.
- 6 À Port-Royal, Racine copie de longs extraits de l'*Institution oratoire* ; il a seize ans, et ses maîtres le destinent à la carrière d'avocat¹¹. Que retient-il du *vir bonus* ? Trois sentences extraites du livre XII suffiront pour en donner une idée :
- « On ne peut être à la fois un méchant homme et un parfait orateur¹² » ;
 « Nécessairement, un méchant homme parle autrement qu'il ne pense¹³ » ;
 « Il ne faut que vouloir être homme de bien¹⁴ ».
- 7 Dans *Athalie*, Racine oppose consciemment ces deux attitudes rhétoriques radicales, qui sont déterminées par une axiologie éthique. Le parfait orateur ne saurait être un

méchant homme, parce qu'un méchant homme ne peut mettre *d'accord* sa parole et sa pensée : il n'est précisément pas dans sa nature de chercher à le faire. D'un côté, l'*ethos* de Joad condense celui qu'il est, dans une *véritable*, une *authentique* profession de soi ; de l'autre, l'*ethos* de Mathan n'est que discursif, circonstanciel, faute d'être articulé à une définition intime de soi. La tragédie biblique exploite ce manichéisme. En effet, l'indignité de Mathan provoque les deux passions tragiques, « la Compassion et la Terreur¹⁵ » ; en plus de la crainte et de la pitié pour la victime désignée, l'apostat suscite la répulsion morale, cependant même que l'intransigeance sublime de Joad doit émouvoir le spectateur et transporter le chrétien. Ces positions fortement contrastées montrent l'enjeu éthique majeur que représente l'*ethos*. Il peut varier en poids et en mesure ou bien, très idéalement, ne pas varier.

Problèmes épistémologiques, anthropologiques, éthiques

- 8 La tâche est complexe, mais assurément cruciale : il importe de dégager les problèmes qui sont aujourd'hui posés par l'*ethos*. Tenu pour heuristique par Frédérique Woerther, spécialiste d'Aristote¹⁶, et à sa suite par Dominique Maingueneau, en analyse du discours¹⁷, mais reconnu pour tel également par le sociologue Bernard Fusulier¹⁸, l'*ethos* est un concept vivace qui promet de donner matière à penser le retour de l'éloquence dans l'enseignement. Nous proposons une synthèse de ces réflexions, forcément lapidaire, forcément lacunaire, mais indispensable sous cette forme malgré tout.
- 9 La division originelle du concept mérite d'abord d'être rappelée. En grec, les deux orthographes donnent lieu en français à deux transcriptions, avec accent grave ou aigu, mais les deux acceptions n'en sont pas moins proches. D'après Bailly, le premier terme désigne la « manière d'être » ou les « habitudes d'une personne », le « caractère », la « disposition de l'âme, de l'esprit », le « caractère de la cité » et, par extension, les « mœurs », alors que le second renvoie à la « coutume et l'usage ». La proximité des sens engage Bernard Fusulier à ne pas conserver d'accent en français, comme c'est du reste le cas en anglais. Pris dans un sens comportemental par Max Weber, Norbert Elias, Pierre Bourdieu, le concept d'*ethos* a d'abord reparu en sociologie, si bien que l'*ethos* professionnel apparaît aujourd'hui comme une catégorie d'usage plus courant que celle de l'*ethos* oratoire. Pour éviter la confusion entraînée par l'usage actuel, on se demandera plutôt dans quelle mesure il convient de solliciter les analystes du discours (Dominique Maingueneau, Ruth Amossy¹⁹), les historiens de la rhétorique (Frédérique Woerther, Charles Guérin²⁰), ou les philosophes (Bernard Williams, Eugene Garver²¹). Pour avancer vers une transposition didactique répondant à une *éthique de la responsabilité*, sans se défaire pour autant d'une *éthique de la conviction*, il faut affronter plusieurs problèmes fondamentaux²². Par souci de clarté et d'efficacité, nous les envisagerons tour à tour sur les plans épistémologique, anthropologique, éthique.

Plan épistémologique

- 10 Depuis Oswald Ducrot, les spécialistes de l'*ethos* en analyse du discours ont développé le concept de manière croissante et féconde : oppositions entre *ethos* dit et *ethos* montré, entre *ethos* discursif et *ethos* préalable, entre *ethos* verbal et *ethos* non verbal. Le constant travail de conceptualisation effectué par Dominique Maingueneau est à ce

titre une référence indispensable²³. De Ruth Amossy, on peut également retenir plusieurs apports inspirés par Erving Goffman et sa théorie de la présentation de soi, en particulier le re-travail permanent de l'*ethos* et sa gestion collective, ou co-construction, soit la possibilité pour le locuteur de retravailler son image avec autrui par le biais du discours²⁴. Se pose toutefois avec d'autant plus d'acuité le problème de l'image de soi et de la nature profonde de ce qui est visé par ce pronom réflexif, dont l'apparente évidence se heurte au concept flottant de l'identité. Pour Maingueneau, l'*ethos* est fondamentalement hybride, car c'est un composé socio-discursif : « Chaque prise de parole engage une construction d'identité à travers les représentations que se font l'un de l'autre les partenaires de l'énonciation²⁵ ». Il existe donc un *ethos* pré-discursif. Mais dans la perspective qui est la nôtre, il faut redire que l'analyse du discours est une discipline qui s'est développée sur le terrain même de la rhétorique, dont elle a récusé et repoussé les limites. En s'intéressant à tout locuteur, tout discours, tout auditoire, elle a étendu « son champ de validité à l'ensemble des productions discursives²⁶ ». L'analyste peut ainsi étudier les stratégies de l'*ethos* dans les petites annonces publiées sur Meetic.fr, et montrer de façon tout à fait probante qu'elles reposent sur des gestions variables de l'*ethos* dit et de l'*ethos* montré. Or cet élargissement de l'analyse du discours au-delà de la rhétorique semble mettre notre *épistémè* en phase avec une construction de soi toute différente, non plus moderne, mais bien postmoderne, comme on va le voir. Faut-il réhabiliter la rhétorique traditionnelle, ou la penser à nouveaux frais ? Nous en venons ainsi au plan anthropologique, parce qu'il faut tenir compte de la rupture marquée par la postmodernité.

Plan anthropologique

- 11 La synthèse proposée par Bernard Fusulier sur le concept d'*ethos* en sociologie nous renvoie à la théorie de la société liquide, développée par Zygmunt Bauman²⁷. L'ère postmoderne n'est pas celle de la durée, mais de la vitesse et du changement, de la consommation et du broyage des déchets²⁸. Le sociologue rend tout à coup limpide le monde qui nous entoure : l'identité s'y trouve en permanente reconstruction, alors qu'elle se construisait auparavant selon une direction choisie et assumée²⁹. Il est vrai que Madame de Lafayette donne à la princesse de Clèves le souci de la constance de son caractère, quand elle refuse la passion : au XVII^e siècle, dans la vie comme dans les belles-lettres, on cherche à ne pas déroger à son rang, à sa dignité, à son statut, et l'on tâche de se tenir fermement au choix d'une conduite. Cet idéal expliquait l'actualité de la poétique, de la rhétorique et de l'éthique aristotéliennes. On sait que la constance du caractère de Dom Juan se fonde paradoxalement sur son inconstance. Mais aujourd'hui ce mouvement perpétuel est devenu la norme, parce qu'on ne jure plus que par la nouveauté et le changement, comme le souligne Bauman. Dans cette société liquide, l'*ethos* oratoire peut-il lui-même être autre chose qu'un *ethos* liquide ? Le retour de l'éloquence favorise le modèle du *stand up*, guidé par la recherche de la *punch line*³⁰, soit l'adaptation permanente de l'*ethos* communicationnel à un auditoire dont le *performer* tâte les envies, dont il devance les attentes. Les élèves et les étudiants sont là dans leur élément, un élément liquide. Du reste, en dépit de la conscience que nous avons du phénomène, et quel que soit notre degré de consternation, il y a bien quelque chose de nous-même qui nous échappe, car nous sommes tous plus ou moins emportés par le flot rapide et mouvant de cette société. Le risque de ressembler à Mathan n'a

peut-être jamais été si fort : notre société postmoderne s'accommode à merveille d'un *ethos* oratoire rendu éminemment flexible par son adaptation permanente à des situations socio-discursives différentes. Dans ce cadre, si l'éloquence fait son retour dans l'enseignement, sur quelle rhétorique devrait-elle s'appuyer ? Quelle définition et quel contenu donner à l'*ethos* pour empêcher qu'il ne demeure à l'état liquide ? Il faut dès lors envisager le plan éthique. Flottement de l'identité, influence des groupes, adaptation au flux des circonstances : *a priori*, l'*ethos* liquide est un *ethos* qui n'a pas besoin d'être lesté par une éthique, c'est peut-être même un *ethos* sans éthique.

Plan éthique

- 12 Avec Mathan, on constate en quelque sorte la dilution de l'*ethos* oratoire dans un discours entièrement régi par la relation au public. L'ennemi de Joad a pour seule permanence une inconstance qu'il doit au reniement complet de ses valeurs. Mais à l'inverse, la constance morale et spirituelle fait adopter au grand-prêtre une position haute, intransigeante, qui affirme la supériorité de ses valeurs — il est un *vir bonus dicendi peritus*, « un homme de bien habile à parler³¹ ». Ce conflit manichéen doit être remplacé dans une esthétique et une apologétique raciniennes ; le sublime est alors ce qui permet d'unifier cette double axiologie pour la France de la fin du XVII^e siècle. Face au retour d'une certaine éloquence, face au risque des nouveaux Mathan, nous devons chercher le bon poids et la bonne mesure que nous pouvons donner à l'*ethos*. Il faut construire l'*ethos* oratoire sur des fondements éthiques.
- 13 Deux voies principales de recherche accordent une place majeure à l'éthique dans les interactions verbales. Roselyne Koren repense l'héritage de Perelman, soit l'argumentation des valeurs, la logique du préférable, et « ses liens avec la liberté et la responsabilité du sujet d'énonciation³² », et ce faisant elle s'écarte d'une éthique du sens commun, attendu que celle-ci ne ferait pas de place au doute, à l'incertitude, aux questionnements éthiques³³. Quand le jeune Racine emprunte à Quintilien ce qui pourrait être une devise, il se prépare à la carrière d'avocat : *ad victoriam niti* — comme des soldats, les orateurs doivent viser à remporter la victoire³⁴. Pour Roselyne Koren, en revanche, l'interaction oratoire peut viser un échange, sans avoir d'enjeu coercitif³⁵. Il s'agit alors de ne plus définir la rhétorique à partir de cette finalité principale qui serait la persuasion. Au modèle du tribunal, il faut préférer celui de l'assemblée, et passer ainsi d'une pragmatique frontale et conflictuelle à une interaction multiple, mais fondamentalement civique. Quoique la philosophie de la connaissance, la seconde voie de recherche annoncée, ne pense pas explicitement le concept d'*ethos*, elle va dans le même sens. Gloria Origgi résume ainsi l'apport de Bernard Williams : la confiance que nous prêtons à autrui est une attitude cognitive qui augmente nos chances de tirer parti de l'interaction³⁶. Cette perspective incite à retenir la retraduction d'Aristote, justifiée avec précision par Ekkehard Eggs :

Les orateurs inspirent confiance (a) si leurs arguments et leurs conseils sont *compétents, raisonnables et délibérés*, (b) s'ils sont *sincères, honnêtes et équitables* et (c) s'ils montrent de la *solidarité*, de l'*obligance* et de l'*amabilité* envers leurs auditeurs³⁷.
- 14 On voit que si la moralité n'est pas donnée comme antérieure au discours, mais qu'elle est seulement procédurale, c'est-à-dire réalisée par le discours, elle n'en est pas moins fondatrice d'une « *intégrité discursive et rhétorique*³⁸ ». Ce « contenu spécifique » consiste en la présence « conjointe » des trois qualités (vertu, prudence, bienveillance) ou

dimensions de l'*ethos*, tributaires de la conception aristotélicienne de l'éthique³⁹. C'est pourquoi l'*ethos* a tant d'importance pour Aristote, selon Eugene Garver :

L'*ethos* est la preuve la plus persuasive, celle qui fait le mieux autorité, parce qu'il est une source de preuve essentiellement civique, alors que le *logos* et le *pathos* s'emploient aussi bien dans la rhétorique civique que dans la rhétorique professionnelle. On peut voir un signe de cette nature civique dans le fait qu'une apparence d'*ethos* sans fondement réel est beaucoup plus dangereuse que les émotions feintes ou même le raisonnement seulement apparent⁴⁰.

15 Il faut concevoir la rhétorique comme un art civique, et s'attacher à ce principe : « Un art civique ne s'occupe pas d'efficacité⁴¹ ». C'est à cette condition sans doute que l'on commencera à prendre conscience de ce qu'implique l'emprunt du concept à l'Antiquité⁴².

16 Mais s'agit-il de préférer un *ethos* discursif, ou un *ethos* extérieur, englobant le discours ? L'*ethos* aristotélicien, selon ses grands spécialistes, inclut nécessairement une composante éthique. En réclamant une moralité de la personne par-delà son discours, le modèle de l'*ethos* romain donne de l'orateur une image intimidante, qui interroge du reste ce qu'est l'homme de bien aujourd'hui, ou la bonne personne, au sens le plus noble. Rien n'empêche ni l'ambition morale, ni l'ambition pédagogique. Mais on peut penser qu'une articulation juste aux valeurs éthiques partagées par la société est plus généralisable sans le soupçon de verticalité. L'éloquence ne doit pas négliger l'impératif de fiabilité :

Il y a une différence entre le raisonnement qui relie des prémisses et l'argument rhétorique qui relie de façon fiable des assertions. Les liens fiables ont leur lieu dans la personne qui possède un *ethos*, tandis que le lieu des rapports logiques est le monde. Nous faisons confiance aux gens qui situent le bien à l'intérieur d'eux-mêmes plutôt que dans le monde⁴³.

17 C'est ainsi sans doute qu'Aristote peut nous apparaître encore d'une fascinante actualité. Il n'y a pas — Démosthène et Cicéron en ont fourni la preuve — de situation délibérative plus exemplaire que la démocratie en péril : le 20 janvier 2021, le discours d'investiture de Joe Biden incarne le retour d'une conception civique du *President of the United States* dont l'*ethos* se montre régénéré par une éthique solennelle et forte, celle des valeurs historiques de la démocratie américaine.

Néron et le regard sans attention

18 Ainsi engagée par ces synthèses, la transposition didactique du concept d'*ethos* doit tenir pour décisive l'étape de ce retour à la pensée d'Aristote. Mais que veut-on aujourd'hui choisir d'appeler *éloquence* ? Si une image de *locuteur* peut apparaître fugacement et resurgir au fil des bribes de discours dont notre société n'est pas avare, l'inscription de l'*ethos* procédural dans le discours oratoire nécessite à l'inverse une certaine formalisation de la parole. Les enjeux civiques de l'*ethos* peuvent ainsi être dégagés à partir d'une application à Racine.

19 Chez Racine, la rhétorique apprise avec les anciens s'est adaptée aux besoins d'une poétique et d'une dramaturgie propres à la tragédie. Les héros se font moins orateurs qu'ils ne l'étaient chez Corneille : l'influence de la conversation relâche encore davantage la tension des tirades, dont la *dispositio* s'assouplit.

- 20 Quand Néron entre en scène dans *Britannicus*, son trouble est si profond qu'il se livre à Narcisse, son confident, comme en se parlant à lui-même :

Excité d'un désir curieux
 Cette nuit je l'ai vue arriver en ces lieux,
 Triste, levant au Ciel ses yeux mouillés de larmes,
 Qui brillaient au travers des flambeaux et des armes,
 Belle, sans ornement, dans le simple appareil
 D'une Beauté qu'on vient d'arracher au sommeil.
 Que veux-tu ? Je ne sais si cette négligence,
 Les ombres, les flambeaux, les cris, et le silence,
 Et le farouche aspect de ses fiers ravisseurs
 Relevaient de ses yeux les timides douceurs.
 Quoi qu'il en soit, ravi d'une si belle vue,
 J'ai voulu lui parler, et ma voix s'est perdue :
 Immobile, saisi d'un long étonnement,
 Je l'ai laissé passer dans son appartement.
 J'ai passé dans le mien. C'est là que solitaire
 De son image en vain j'ai voulu me distraire.
 Trop présente à mes yeux je croyais lui parler.
 J'aimais jusqu'à ses pleurs que je faisais couler.
 Quelquefois, mais trop tard, je lui demandais grâce ;
 J'employais les soupirs, et même la menace.
 Voilà comme, occupé de mon nouvel amour
 Mes yeux sans se fermer ont attendu le jour.
 Mais je m'en fais peut-être une trop belle image.
 Elle m'est apparue avec trop davantage,
 Narcisse, qu'en dis-tu⁴⁴ ?

- 21 La grande hypotypose de l'enlèvement de Junie a fasciné Barthes et fascine encore davantage après lui. On y a perçu des reflets baroques. On gagne plutôt à reconnaître dans ces ornements artificiels des traits asianistes, et en cela des *vices de style* tout à fait conformes au caractère vicieux de Néron, incapable d'un style attique. Racine construit le personnage comme le demande Aristote dans le chapitre XV de la *Poétique*. Dans le cadre de la confidence faite à ce double qui peut tout entendre, Néron révèle son *ethos* discursif malgré lui, sans avoir soin de le penser ou de le construire comme le ferait un orateur. Il ne se concentre pas sur sa propre image, mais sur celle de Junie, qu'il regarde sans la voir, parce qu'il porte sur elle un regard sans attention. Dès l'hypotypose, tous les signes figurent le caractère de Junie comme une incarnation idéale du naturel, mais pris au rebours de ce qu'ils sont, comme de simples effets de surface : l'innocence redoublée par la persécution (« yeux mouillés de larmes », v. 387), la simplicité (« négligence », « sans ornement », « simple appareil », v. 389-391), la douceur (« timides douceurs », v. 394), autant de traits rassemblés dans la péroration par la périphrase résomptive « une trop belle image » (v. 407). Le vocabulaire de cette jouissance spéculaire appartient ainsi au métalangage de la rhétorique, mais il apparaît maintenant subverti. Néron s'avère incapable de faire face au sublime de l'image d'une beauté augmentée par la crainte ; ses forces l'abandonnent et le privent de tout échange verbal⁴⁵.
- 22 L'étude des caractères que préconise Aristote dans le deuxième livre de sa *Rhétorique* aurait pour fonction de répondre « à la nécessité incombant à l'orateur, d'adapter son discours aux auditeurs⁴⁶ ». Chez Racine, le discours de Néron n'est pas tenu en conformité avec le caractère de Junie, que plusieurs signes rendent pourtant apparent, de sorte qu'il *traverse* l'hypotypose pour frapper le spectateur. Nous voyons Néron

incapable de saisir ces signes, parce que son caractère et sa passion empêchent une juste appréhension du phénomène de la beauté — c'est la grâce qui lui échappe.

- 23 En quoi cette contenance propre à un type social et moral, mais aperçue dans « les cris, et le silence », relève-t-elle de l'*ethos* ? Racine décompose habilement la construction du caractère que recommande Aristote au chapitre XV de sa *Poétique*, en dissociant l'apparence et le mode d'expression, choisi selon l'impératif de convenance ou de bienséance du discours. Ainsi Racine fait-il fond sur le livre II de la *Rhétorique* pour construire un *ethos* préalable, non-discursif, modelé d'après des stéréotypes qui alimentent la ressemblance du caractère, celui de la jeune fille. Ce traitement de l'*ethos* pré-discursif correspond à la culture poétique et rhétorique du XVII^e siècle⁴⁷.
- 24 Mais Néron exhibe pour nous un *ethos* dépourvu d'éthique, parce qu'il ne porte pas l'attention requise à l'autre et, ne cherchant qu'à vaincre, il ne parvient pas à voir la simplicité de Junie comme un signe de son *ethos*, que ses mots vont confirmer. La tragédie demande cette subversion des codes, qui fait passer la *res literaria* à la littérature, en les subordonnant à une visée esthétique. L'étude des échanges de la scène 3 de l'acte II permet de travailler sur cet *ethos* qui n'inspire pas confiance, et qui, faute d'une ouverture à l'autre, faute d'arguments raisonnables, n'atteint pas son but.
- 25 On perçoit le risque de l'*ethos* strictement technique, quand le besoin se fait sentir d'un *ethos* civique, soutenu par une éthique. Néron est pris entre deux mentors, deux « éducateurs », qui tentent l'un et l'autre, à l'instant décisif, de le pousser dans la direction qu'ils veulent pour lui. D'un côté, l'éthique de Burrhus, chargée de la morale romaine, formidable de dignité. De l'autre côté, l'amoralité de Narcisse. Ce sont là le *vir bonus* et le *vir malus*. Parce qu'elle ne transige pas, la bonne rhétorique court le risque de ne pas l'emporter. À l'inverse, portée par une mauvaise intention, la mauvaise rhétorique ne cherche que le triomphe, et par absence d'attachement à des valeurs, elle conduit à la sophistique : tous les moyens lui sont bons. D'aucuns verront là une prise de position moralisatrice, et se gausseront d'une posture romaine au XXI^e siècle. Il n'en est rien, ou presque. Le *vir bonus* est un idéal ; il importe surtout de tendre vers lui dans un effort civique.
- 26 Le retour de l'enseignement de l'éloquence aujourd'hui est donc périlleux. Boileau avait demandé à Racine de supprimer la scène où Burrhus et Narcisse se rencontraient⁴⁸. Le motif ? Pour le public, il aurait été moralement intolérable de les voir face à face. Or cet affrontement « en coulisse » du gouverneur de Néron et de son confident secret apparaît symbolique. Il interroge pour nous le rôle des enseignants et des formateurs à l'éloquence. Pour Richard Rorty⁴⁹, tout dépend de l'attitude même des éducateurs face à la société contemporaine. Adoptent-ils un recul critique, ou vivent-ils dans une adhésion inconsciente ou même consciente à la « société liquide » ? D'un côté, nous tenons pour celui qui cherche à former de *bons* orateurs, l'adjectif signifiant à la fois une qualité technique et une qualité morale. La rhétorique bien comprise apprend à *bien* parler c'est-à-dire à *bien* penser. On veillera alors à ce que l'*ethos* comporte une charge éthique. D'un autre côté, il restera toujours celui qui ne s'attache à former que des communicants efficaces, tout brillants de leur vernis marketing, quitte à faire de l'éloquence une marque déposée : ou comment plaire à la société liquide et à ses jeunes et si dociles représentants.
- 27 Eugene Garver nous avertit qu'il conteste Aristote sur un point, et nous affirme que la rhétorique civique enseigne la vertu :

Je crois que l'activité délibérative publique est au cœur du développement éthique et politique, de l'action morale et politique. La pratique de la persuasion développe les relations mutuelles nécessaires à ce développement, non parce qu'elle est un art, mais dans la mesure où elle suppose un rapport correct du *logos* et de l'*èthos*. C'est la rhétorique civique, et non la rhétorique professionnelle, qui enseigne la vertu⁵⁰.

- 28 L'enseignement de l'éloquence ne peut être laissé entre les mains de simples animateurs, mais doit être confié à des professeurs soucieux de former à l'esprit critique pour faire fonctionner la république de demain : éthique de la conviction et éthique de la responsabilité ne doivent pas être contradictoires. Bon poids, bonne mesure.

NOTES

1. Parmi les ouvrages majeurs, voir M. Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique* [1980], Paris, Albin Michel, 1994, et M. Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, P.U.F., 1999.

2. Le concept d'*ethos* devant faire appel à différentes disciplines et auteurs qui conservent ou ne conservent pas l'accent, nous avons choisi de le conserver dans les citations lorsqu'il est employé, mais de le supprimer dans nos propres emplois. Ce détail typographique, qui n'en est pas un, et que double l'emploi ou non des italiques, révèle déjà les tensions liées à une forte historicité du concept, ou plutôt des concepts d'*ethos*.

3. D. Maingueneau, « L'*èthos* : un articulateur », *CONTEXTES*, n° 13, 2013, § 6.

4. R. Amossy, *La Présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, P.U.F., 2010, p. 48.

5. Aristote, *Rhétorique*, P. Chiron (dir.), Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007, 1356 a 10, p. 126.

6. Quintilien, *Institution oratoire* [1976], J. Cousin (dir.), Paris, Les Belles Lettres, « CUF », t. III, 2003, V, XII, p. 178, § 9.

7. Dans plusieurs études, nous avons nommé « déclaration éthique » ce moment où l'énonciateur explicite la position de son *ethos* pour autrui. C'est en définitive une *déclaration de soi*, mais avec le pronom personnel réfléchi, cette dénomination peut conduire à deux malentendus : elle introduit une dimension psychologique que l'application du concept au personnage de théâtre n'autorise que par analogie, puisqu'il n'est pas un individu, et conjointement, elle risque de recouvrir la perspective rhétorique en ne retenant que l'objectif de sincérité. Voir en particulier J. Lecompte, *L'Assemblée du monde. Rhétorique et philosophie dans la pensée de René Rapin*, Paris, H. Champion, coll. « Lumière classique », n° 103, 2015, et « Formes de l'*ethos* héroïque : l'exemple de *Cinna* », dans M. Dufour-Maître (dir.), *Pierre Corneille, la parole et les vers*, Publications numériques du CÉRÉDI, coll. « Actes de colloques et journées d'étude », n° 26, 2020, disponibles en ligne sur <<http://publis-shs.univ-rouen.fr/ceredi/index.php?id=1002>> [consulté le 11/10/2021].

8. Racine, *Athalie*, III, 3, v. 927-944, dans G. Forestier (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, t. I, p. 1051.

9. *Deut.* 25, 13-16 (« Vous ne devrez avoir que des poids exacts et des mesures justes. Ainsi vous vivrez longtemps dans le pays que le Seigneur votre Dieu va vous donner », trad. Louis Segond). L'idée se trouve résumée dans *Prov.* 20, 10 (« Deux poids, deux mesures sont l'un et l'autre en horreur au Seigneur »), et 11, 1 (« Une balance faussée est en horreur au Seigneur, mais un poids exact a sa faveur »).

10. Voir J. Lecompte, « Sublime de la dignité, sublime de l'indignité. Caractère et bienséance dans les dernières tragédies de Racine (1674-1691) », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, « Biblio 17 », vol. XLV, n° 88, 2018, p. 125-145.
11. Nous citons les extraits de Racine du cahier coté fr. 12888, BnF (en ligne sur Gallica), dont nous procurons l'édition dans G. Declercq et J. Lecompte (dir.), *Racine lecteur de Quintilien*, Paris, H. Champion, à paraître.
12. « *Non unquam malus idem homo, et perfectus Orator* » (XII, I, § 9 ; fr. 12888, p. 463) ; traduction de Jean Cousin.
13. « *Vir autem malus aliud dicat necesse est quam sentit* » (XII, I, § 30 ; fr. 12888, p. 465) ; traduction de Jean Cousin.
14. « *Vt boni viri simus, voluntate maxime constat* » (XII, XI, § 11 ; fr. 12888, p. 491). La traduction est celle que Racine a notée en marge de son exemplaire de Quintilien, éd. R. Estienne, 1542, p. 647 (BnF, Rés. X 1063).
15. Racine, préface de *Phèdre*, dans *Œuvres complètes*, ouvr. cité, 1999, t. I, p. 817.
16. Fr. Woerther, *L'Èthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, coll. « Textes et traditions », 2007, p. 21.
17. D. Maingueneau, « L'èthos : un articulateur », art. cité, § 5.
18. B. Fusulier, « Le concept d'ethos », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n° 42-1, 2011, p. 103.
19. De D. Maingueneau, voir en particulier « Problèmes d'ethos », *Pratiques*, n° 113-114, 2002, p. 55-67 ; « L'èthos : un articulateur », *CONTEXTES*, n° 13, 2013 (et dans ce volume l'introduction de R. Dhondt et B. Vanacker, « Ethos : pour une mise au point conceptuelle et méthodologique ») ; « Retour critique sur l'èthos », *Langage et Société*, n° 149, 2014, p. 31-48. De R. Amossy, voir *La Présentation de soi. Ethos et identité verbale*, ouvr. cité, et « L'èthos et ses doubles contemporains. Perspectives disciplinaires », dans *Langage et société*, n° 149, 2014, p. 13-30.
20. Voir Fr. Woerther, « Aux origines de la notion d'èthos », *Revue des études grecques*, t. 18, 2005, p. 79-116, et *L'Èthos aristotélicien*, ouvr. cité ; Ch. Guérin, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris, Librairie philosophique Vrin, coll. « Textes et traditions », vol. I, 2009, vol. II, 2011.
21. Voir B. Williams, *Vérité et Véracité. Essai de généalogie*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2006 ; E. Garver, *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1994, et « La découverte de l'ethos chez Aristote », dans F. Cornilliat, R. Lockwood (dir.), *Èthos et Pathos. Le Statut du sujet rhétorique*, Paris, Classiques Garnier, 2000, p. 13-35.
22. Sur l'éthique de la responsabilité et l'éthique de la conviction, pensées par Max Weber, il faut recommander la synthèse passionnée qu'en livre R. Koren, *Rhétorique et Éthique. Du jugement de valeur*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 5-43. Pour se convaincre de la tension non irréductible entre ces deux choix éthiques, et de l'actualité brûlante de la question, voir la tribune de Didier Fassin, « Charlie : éthique de conviction contre éthique de responsabilité », *Libération*, 19 janvier 2015.
23. « L'èthos apparaît comme une notion foncièrement hybride (socio/discursive), un comportement verbal socialement évalué, qui ne peut être appréhendé hors d'une situation de communication historiquement déterminée. Chaque prise de parole engage une construction d'identité à travers les représentations que se font l'un de l'autre les partenaires de l'énonciation » (D. Maingueneau, « L'èthos : un articulateur », art. cité, § 5).
24. Voir R. Amossy, *La Présentation de soi*, ouvr. cité, ch. 3, « Parole et pouvoir. Le retravail de l'ethos préalable », p. 71-99.
25. D. Maingueneau, « L'èthos : un articulateur », art. cité, § 5.
26. D. Maingueneau, « Retour critique sur l'èthos », art. cité, p. 47.
27. B. Fusulier, « Le concept d'ethos », art. cité, p. 101.

28. Z. Bauman et Chr. Rosson (trad.), *La Vie liquide* [2005], Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2016, p. 17 et p. 10.
29. On constate que Mathan préfigure alors de façon sidérante les individus de la société liquide : « Le relâchement de l'attachement et la révocabilité de l'engagement sont les préceptes qui guident tout ce en quoi ils s'engagent et ce à quoi ils sont attachés » (Z. Bauman, *La Vie liquide*, ouvr. cité, p. 12).
30. O. Barbarant, « L'éloquence ou le bagou ? », *Le Monde diplomatique*, jeudi 1^{er} novembre 2018, p. 27.
31. Cette définition du parfait orateur attribuée à Caton est notamment citée par Quintilien, *Inst. orat.*, XII, I, § 1. *Peritus*, participe de *perior*, désigne celui qui sait par expérience, par pratique.
32. R. Koren, *Rhétorique et Éthique*, ouvr. cité, p. 280.
33. *Ibid.*, p. 65.
34. Quintilien, *Inst. orat.*, X, I, 29 ; voir Racine, fr. 12888, ms cité, p. 413.
35. R. Koren, *Rhétorique et Éthique*, ouvr. cité, p. 37.
36. Gl. Origgi, *Qu'est-ce que la confiance ?*, Paris, Librairie philosophique Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2008, p. 69.
37. Aristote *Rhét.* II, 1378a 6, traduit par E. Eggs, « *Ethos* aristotélicien, conviction et pragmatique moderne », dans R. Amossy (dir.), *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1999, p. 41. La définition permet à E. Eggs d'explicitier les trois notions convoquées par Aristote, la *phronésis*, l'*areté* et l'*eunoia*. « En d'autres termes », résume Ruth Amossy, « pour exercer une influence, il ne suffit pas de manifester sa moralité, il faut aussi se montrer compétent, capable de réfléchir et de raisonner correctement » (R. Amossy, *La Présentation de soi*, ouvr. cité, p. 21). Définition alternative : « L'*ethos* est la crédibilité morale reconnue à celui qui parle, son honnêteté, non moins que sa compétence et sa prudence » (Marc Angenot, cité par R. Koren, ouvr. cité, 2019, p. 68). C'est donc à l'auditeur que revient la responsabilité de juger.
38. E. Eggs, art. cité, 1999, p. 43.
39. Fr. Woerther, « Aux origines de la notion d'*ethos* », art. cité, p. 98-99. L'auteure montre que « l'*ethos* rhétorique aristotélicien dépasse bien largement le cadre dans lequel tendent à le confiner les spécialistes contemporains de pragmatique et d'analyse du discours » (*ibid.*, p. 114).
40. E. Garver, « La découverte de l'*ethos* chez Aristote », art. cité, p. 19.
41. *Ibid.*
42. « La référence à l'Antiquité en général, et à Aristote en particulier, ne va en effet pas de soi et exige de la part des Modernes d'innombrables précautions : il ne suffit pas d'emprunter un terme grec pour se réclamer d'une pensée. Parler aujourd'hui d'*ethos*, ce n'est pas chercher dans l'Antiquité une caution de sérieux qui nous ferait défaut, c'est revendiquer pleinement un héritage dont on saisit toutes les implications, c'est connaître le contenu de cet héritage pour pouvoir l'extraire de son cadre historique particulier et l'adapter à notre réalité contemporaine. C'est à cette unique condition que l'*ethos* aristotélicien peut recouvrer sa légitimité et manifester ses richesses » (Fr. Woerther, « Aux origines de la notion d'*ethos* », art. cité, p. 115-116).
43. E. Garver, « La découverte de l'*ethos* chez Aristote », art. cité, p. 35.
44. Racine, *Britannicus*, II, sc. 2, v. 385-409. Voir J. Lecompte, *Racine. [La] Thébaïde, Britannicus, Mithridate*, Neuilly, Atlande, 2010, p. 204-207, et « Prélude », dans Ph. Guisard, Chr. Laizé (dir.), *Éloge et blâme : figures et pratiques*, Paris, Ellipses, coll. « Cultures antiques », 2016, p. 39-43.
45. Voir G. Declercq, « À l'école de Quintilien. L'hypotypose dans les tragédies de Racine », *Littératures classiques*, n° 5, 1995, p. 73-88, et « Aux confins de la rhétorique : sublime et ineffable dans le classicisme français », dans C. Lévy et L. Pernot (dir.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997, p. 403-435. Dans *L'Art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires* (Paris, Éditions universitaires, 1993), G. Declercq propose une

synthèse éclairante sur la conception aristotélécienne de l'*ethos*, qu'il accompagne de plusieurs applications littéraires, notamment sur *Madame Bovary*, *Andromaque* et *Tartuffe*, p. 47-53.

46. Fr. Woerther, « Aux origines de la notion d'*èthos* », art. cité, 2005, p. 106.

47. Une autre réponse est formulée par Jérôme Meizoz dans son approche sociologique de la littérature. Voir A. Glinoe et D. Saint-Amand, « Ethos », dans *Le lexique Socius*, en ligne sur <<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/46-ethos>> [consulté le 20 septembre 2021].

48. Racine, *Œuvres complètes*, ouvr. cité, 1999, p. 1136-1138.

49. Cité par Z. Bauman, ouvr. cité, 2016, p. 25-26.

50. E. Garver, art. cité, p. 26.

RÉSUMÉS

Après l'âge de l'éloquence, puis le temps de son histoire, l'ère des médias revendique ce nom : l'éloquence est devenue la marque déposée d'un produit haut de gamme offrant bien plus que la communication. Dans le contexte des menaces contre la démocratie, l'éloquence ne saurait donc faire son retour dans l'enseignement sans s'accompagner d'une réflexion civique : voilà pourquoi l'*ethos* doit y occuper une position centrale. Sans doute est-ce la raison de la vivacité du concept en sciences humaines et sociales. Mais pour le grand public, les formateurs, les enseignants, cette transversalité ne peut manquer d'être un facteur aggravant de complexité. Comment définir l'*ethos* et tirer parti des apports de ces disciplines pour en garantir au mieux la transposition didactique ? Quels devoirs implique aujourd'hui ce pouvoir persuasif de l'*ethos* ? Peut-on concevoir l'*ethos* sans l'éthique ? Ces enjeux seront dégagés à partir d'*Athalie* et de la formation rhétorique de Racine. Une mise en perspective du concept en sociologie, rhétorique, et analyse du discours permettra d'aborder les problèmes épistémologiques, anthropologiques, éthiques, afin de proposer une transposition didactique appliquée à *Britannicus*.

After the age of eloquence, then the time of its history, the media age claims this name: eloquence has become the trademark of a high-end product offering much more than communication. In the context of threats against democracy, eloquence cannot therefore make a comeback in education without being accompanied by civic reflection, which is why *ethos* must occupy a central position. This is undoubtedly the reason for the vivacity of the concept in the humanities and social sciences. But for the general public, for trainers and teachers, this transversality cannot fail to be an aggravating factor of complexity. How can we define *ethos* and take advantage of the contributions of these disciplines in order to better guarantee their didactic transposition? What duties does this persuasive power of *ethos* imply today? Is it possible to conceive of *ethos* without ethics? These issues will be identified from *Athalie* and from young Racine's rhetorical training. A perspective of the concept in sociology, rhetoric, and discourse analysis will address the epistemological, anthropological, and ethical problems, in order to propose a didactic transposition applied to *Britannicus*.

INDEX

Mots-clés : ethos, éthique, didactique, tragédie, Racine

Keywords : ethos, ethics, didactics, tragedy, Racine

AUTEUR

JÉRÔME LECOMPTE

Jérôme Lecompte est maître de conférences en stylistique, membre du CELLAM (Université Rennes 2), membre de l'IRET (Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3), et trésorier du Centre International Jean Racine (<http://jeanracine.org/cijr/>). Il est spécialiste de rhétorique et d'esthétique au XVII^e siècle (*ethos*, bienséance, sublime, éloge). Ses ouvrages publiés sont *Racine : La Thébàïde, Britannicus, Mithridate*, Neuilly, Atlande, 2010 (avec R. Garrette, S. Hache, A. Steuckardt) et *L'Assemblée du monde. Rhétorique et philosophie dans la pensée de René Rapin*, Paris, H. Champion, 2015. Il prépare une édition des œuvres du P. Rapin sur l'éloquence, et avec Gilles Declercq, *Racine lecteur de Quintilien*, à paraître chez Champion.