



**HAL**  
open science

## Aux origines de la notion d'èthos

Frédérique Woerther

► **To cite this version:**

Frédérique Woerther. Aux origines de la notion d'èthos. *Revue des Études Grecques*, 2005, 118, pp.79-116. 10.3406/reg.2005.4607 . halshs-00199558

**HAL Id: halshs-00199558**

**<https://shs.hal.science/halshs-00199558>**

Submitted on 23 Mar 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Aux origines de la notion rhétorique d'*èthos*\*

### Résumé

Employé aujourd'hui par les chercheurs en pragmatique et en analyse du discours, l'*èthos* est une notion dont le contenu et la définition sont loin d'être fixés avec clarté. Malgré leurs divergences, les réflexions que les spécialistes ont consacrées à l'*èthos* présentent invariablement le même trait commun : comme en témoigne l'emprunt du terme grec ἠθος (translittéré *èthos*) employé dans la *Rhétorique*, comme l'indiquent aussi de nombreux renvois explicites à ce traité, ces travaux modernes revendiquent l'héritage d'Aristote.

Issu d'un travail de recherche consacré au concept d'*èthos* dans la *Rhétorique* aristotélicienne, cet article vise à réinscrire cette notion dans le contexte à la fois linguistique, philosophique, politique et culturel de son élaboration. En dégageant ainsi les valeurs propres qui s'attachent à l'emploi de ce terme, dans la langue et la littérature grecques en général et dans le corpus aristotélicien en particulier, cette étude entend montrer que la genèse du concept rhétorique d'*èthos* est indissociable d'un contexte spécifique que les Modernes ont trop souvent tendance à ignorer. Elle signale également que l'ambiguïté de certains passages de la *Rhétorique* ne permet pas d'avancer une interprétation univoque de la façon dont l'*èthos*, comme moyen de persuasion, se manifeste concrètement dans un discours.

### Summary

Used today by researchers in Pragmatics and Discourse Analysis, *ethos* is a notion whose content and definition are far from being clearly fixed. In spite of their differences, the reflections devoted to *ethos* by the specialists invariably present the same common trait : as witnessed by the borrowing of the greek term ἠθος (transliterated *ethos*) used in the *Rhetoric*, and as indicated by the numerous explicit citations to that treatise, these modern works proclaim the heritage of Aristotle.

The result of work devoted to the concept of *ethos* in Aristotle's *Rhetoric*, this article aims to reinstate this notion into the linguistic, philosophic, political, and cultural context of its elaboration. In thus revealing the proper values attached to the use of this term in greek literature and language in general, and in the work of Aristotle in particular, this study looks to show that the genesis of rhetorical *ethos* is inseparable from a specific context that the Moderns too often tend to ignore. This article indicates as well that ambiguities in certain passages of the *Rhetoric* do not allow an unequivocal interpretation of the manner in which *ethos*, as a means of persuasion, manifests concretely in a discourse.

### L'*èthos* chez les Modernes : confusions, ambiguïtés

Dans leur souci de privilégier l'énoncé en situation et la force de la parole, les différents courants de la pragmatique et de l'analyse du discours utilisent aujourd'hui le terme technique d'*èthos*.

O. Ducrot, par exemple, recourt à cette notion dans la « théorie polyphonique de l'énonciation »<sup>1</sup>, c'est-à-dire au sein d'une pragmatique sémantique délaissant le sujet parlant pour s'intéresser à l'instance discursive du locuteur, dont l'unicité est remise en cause. Il propose en effet de distinguer « à l'intérieur même de la notion de locuteur, le 'locuteur en tant que tel' (par abréviation 'L') et le locuteur en tant qu'être du monde ('I'). L est le responsable de l'énonciation, considéré uniquement en tant qu'il a cette propriété. I est une personne 'complète' qui possède, entre autres propriétés, celle d'être à l'origine de l'énoncé - ce qui n'empêche pas que L et I soient des êtres de discours, constitués dans le sens de l'énoncé, et dont le statut méthodologique est donc tout à fait différent de celui du sujet parlant (ce dernier relève d'une représentation 'externe' de la parole, étrangère à celle qui est véhiculée par l'énoncé) »<sup>2</sup>. O. Ducrot rattache alors la notion d'*èthos* à L, le locuteur en tant que tel :

un des secrets de la persuasion telle qu'elle est analysée depuis Aristote est, pour l'orateur, de donner de lui-même une image favorable, image qui séduira l'auditeur et captera sa bienveillance. Cette image de l'orateur, désignée comme *èthos* ou « caractère », est encore appelée quelquefois - l'expression est bizarre mais significative - « mœurs oratoires ». Il faut entendre par là les mœurs que l'orateur s'attribue à lui-même par la façon dont il exerce son activité oratoire. Il ne s'agit pas d'affirmations flatteuses qu'il peut faire sur sa propre personne dans le contenu de son discours, affirmations qui risquent au contraire de heurter l'auditeur, mais de l'apparence que lui confèrent le débit, l'intonation, chaleureuse ou sévère, le choix des mots, des arguments

---

\* Cet article est tiré d'une thèse intitulée « Origine et genèse de la notion d'ἠθος dans la *Rhétorique* d'Aristote », préparée sous la direction de M. le Professeur P. Chiron, et soutenue le 18 octobre 2003 à l'Université de Paris XII devant un jury présidé par Mme M.-P. Noël, Professeur à l'Université à Montpellier-III, et composé de Mme L. Calboli-Montefusco, Professeur à l'Université de Bologne, MM. B. Besnier, Maître de Conférences à l'ENS-Lettres et Sciences humaines de Lyon, P. Chiron, Professeur à l'Université de Paris XII et Ph. Hoffmann, Directeur d'Études à l'E.P.H.E.

<sup>1</sup> O. Ducrot, *Le Dire et le Dit*, Collection Propositions, Paris (Éditions de Minuit), 1984, « Esquisse d'une Théorie Polyphonique de l'Énonciation », p. 171-233.

<sup>2</sup> O. Ducrot, *op. cit.*, p. 199-200.

(...). Dans ma terminologie, je dirai que l'*èthos* est attaché à L, le locuteur en tant que tel : c'est en tant qu'il est source de l'énonciation qu'il se voit affublé de certains caractères qui, par contrecoup, rendent cette énonciation acceptable ou rebutante.

Les spécialistes d'analyse du discours font eux aussi appel à la notion d'*èthos*, mais en élargissant considérablement sa signification : ainsi D. Maingueneau, qui définit l'*èthos* comme « cette dimension de la scénographie où la voix de l'énonciateur s'associe à une certaine détermination du corps »<sup>3</sup>. Pour légitimer son propos, l'énonciateur doit s'octroyer dans son discours une position institutionnelle et marquer son rapport à un savoir. Il le fait d'autant plus facilement que chaque genre de discours suppose une distribution préétablie des rôles. À l'intérieur de celle-ci, le locuteur peut choisir librement sa « scénographie » ou « scénario familial qui lui dicte sa posture (le père bienveillant face à ses enfants, l'homme au parler rude et franc, etc.) »<sup>4</sup>. Mais le locuteur « ne se manifeste pas seulement comme un rôle et un statut, il se laisse aussi appréhender comme une voix et un corps »<sup>5</sup>. Aussi l'*èthos* se traduit-il dans le « ton » - le terme présentant l'avantage de pouvoir être employé pour les énoncés écrits comme pour les énoncés oraux - qui s'appuie sur une « double figure de l'énonciateur, celle d'un caractère et d'une corporalité »<sup>6</sup>, notions que D. Maingueneau définit de la façon suivante :

le *caractère* correspond à un faisceau de traits psychologiques. Bien entendu, ce ne sont que des stéréotypes spécifiques d'une époque, d'un lieu, et que la littérature tout à la fois contribue à valider et sur lesquels elle s'appuie. Quant à la *corporalité*, elle est associée à une complexion du corps du garant, inséparable d'une manière de s'habiller et de se mouvoir dans l'espace social. L'*èthos* implique donc une police tacite du corps, une manière d'habiter l'espace social. Loin de surgir tout armé de l'imaginaire personnel d'un auteur, il se constitue à travers un ensemble de représentations sociales du corps à l'œuvre dans de multiples domaines. À travers l'iconographie, les traités de morale ou de dévotion, à travers la musique, la statuaire, le cinéma, la photographie..., circulent des schématisations du corps valorisantes ou dévalorisantes qui incarnent divers modes de présence au monde<sup>7</sup>.

Ces deux exemples montrent que, si justes et pertinentes que soient ces théories considérées isolément, la notion d'*èthos* est loin d'être stabilisée dans le vocabulaire critique contemporain. Si l'on ajoute la définition proposée par les théoriciens du Groupe m qui assimilent l'*èthos* rhétorique « à ce qu'Aristote nomme le *pathos* dans sa *Poétique* », à savoir « un état affectif suscité chez le récepteur par un message particulier »<sup>8</sup>, la notion atteint un degré de confusion et d'obscurité extrême.

Tous ces témoignages illustrent combien Aristote constitue, pour certains, une référence incontournable. D'autres spécialistes de rhétorique vont encore plus loin et revendiquent à travers l'usage du mot *èthos* tout un héritage théorique.

### La revendication de l'héritage aristotélicien

Lorsqu'ils définissent l'*èthos* en se référant nommément à Aristote, certains Modernes se présentent comme les héritiers du philosophe qui, le premier<sup>9</sup>, a introduit cette notion (ἠθος) dans le champ de la rhétorique. L'*èthos* aristotélicien est alors défini comme « l'image de soi que le locuteur construit dans son discours pour exercer une influence sur son allocutaire »<sup>10</sup>, l'autorité que donne à

<sup>3</sup> D. Maingueneau, *Le Contexte de l'Œuvre Littéraire, Énonciation, Écrivain, Société*, Paris (Dunod), 1993, p. 138.

<sup>4</sup> P. Charaudeau, D. Maingueneau, *Dictionnaire d'Analyse du Discours*, Paris (Éditions du Seuil), 1992, article « èthos », p. 239.

<sup>5</sup> P. Charaudeau, D. Maingueneau, *ibid.*

<sup>6</sup> D. Maingueneau, *Genèses du Discours*, Philosophie et Langage, Bruxelles (Pierre Mardaga Éditeur), 1984<sup>2</sup>, p. 100.

<sup>7</sup> D. Maingueneau, *Le Contexte de l'Œuvre Littéraire, Énonciation, Écrivain, Société*, Paris (Dunod), 1993, p. 139-140.

<sup>8</sup> Cf. Groupe m, *Rhétorique Générale*, Paris (Éditions du Seuil, coll. Points Essais), 1982<sup>2</sup> (1<sup>ère</sup> édition : Langue et Langage, Larousse, Paris, 1970), p. 147.

<sup>9</sup> La notion d'ἠθος est également employée dans le traité pseudo-aristotélicien dit *Rhétorique à Alexandre*, composé entre 340 et 320, c'est-à-dire, probablement, entre les deux étapes de la composition de la *Rhétorique* d'Aristote. Sur la chronologie relative de la *Rhétorique à Alexandre* et de la *Rhétorique*, cf. P. Chiron, « Aristote, lecteur de la *Rhétorique à Alexandre* ? », communication présentée à l'Université de Paris X - Nanterre le 3 mars 1998, et Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, texte établi et traduit par P. Chiron, Paris (C.U.F.), 2002, introduction, p. XL sqq.

<sup>10</sup> P. Charaudeau, D. Maingueneau, *op. cit.*, p. 238. R. Amossy propose une définition voisine de celle-ci dans *L'Argumentation dans le Discours, Discours Politique, Littérature d'Idées, Fiction*, Paris (Nathan Université), 2000, p. 61 :

l'orateur sa présentation de soi dérivant des trois aspects fondamentaux que sont la vertu, la prudence et la bienveillance<sup>11</sup>. Cette façon de résumer l'*èthos* aristotélicien se retrouve sous la plume de D. Maingueneau :

La rhétorique antique entendait par *èthè* les propriétés que se confèrent implicitement les orateurs à travers leur manière de dire : non pas ce qu'ils disent explicitement sur eux-mêmes, mais *la personnalité qu'ils montrent à travers leur façon de s'exprimer*. Aristote avait esquissé une typologie, distinguant la « phronèsis » (avoir l'air pondéré), l'« eunoia » (donner une image agréable de soi), l'« aretè » (se présenter comme un homme simple et sincère). L'efficacité de ces *èthè* est précisément liée au fait qu'ils enveloppent en quelque sorte l'énonciation sans être explicités dans l'énoncé. Ce que l'orateur prétend être, il le donne à entendre et à voir : il ne dit pas qu'il est simple et honnête, il le montre à travers sa manière de s'exprimer. L'*èthos* est ainsi attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu « réel », appréhendé indépendamment de sa prestation oratoire : c'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu<sup>12</sup>.

Si honnête que soit ce compte-rendu, il est le fait de quelqu'un qu'Aristote n'intéresse visiblement pas pour lui-même, et qui a en vue l'élaboration de théories nouvelles. Surtout, l'*èthos* aristotélicien ne se réduit pas à ces quelques traits caractéristiques, comme ont pu le montrer les nombreuses études qui lui ont été consacrées.

Mais se pose un problème de méthode. Certaines de ces études<sup>13</sup> se sont proposé de distinguer les différentes valeurs que possède le terme ἠθος dans la *Rhétorique* : en procédant à une analyse souvent très précise des occurrences du mot, elles ont eu le mérite d'adopter pour principe que le traité d'Aristote constitue un ensemble homogène. Mais par les classifications auxquelles elles aboutissent, elles se bornent à constater l'existence d'emplois radicalement hétérogènes et fatalement irréductibles les uns aux autres, sans dépasser un niveau purement descriptif ni chercher à saisir le dénominateur commun susceptible de rendre compte des différentes valeurs que recouvre ce terme. D'autres études au contraire ont permis d'envisager l'ἠθος rhétorique aristotélicien dans une perspective plus large<sup>14</sup>, soit en inscrivant l'analyse de ce concept dans une histoire de l'*èthos* (envisagé comme preuve rhétorique) depuis Gorgias jusqu'à Aristote<sup>15</sup>, soit en soulignant la place qu'occupe la *Rhétorique* au sein du corpus aristotélicien, en insistant sur les liens doctrinaux qui unissent ce traité aux *Éthiques*.

Si les différentes perspectives adoptées ont bien permis de ménager un éclairage toujours particulier sur l'*èthos* rhétorique aristotélicien, elles ne peuvent pas prétendre imposer un axe interprétatif unique, capable de cerner cette notion. C'est pour cette raison que nous proposons d'aborder le problème de l'*èthos* d'une manière sensiblement différente, en tentant de décrire les conditions dans lesquelles Aristote a construit cette notion rhétorique.

Phénomène analogue à celui qu'a souligné P. Aubenque à propos de la φρονήσις (prudence)<sup>16</sup>, il n'existe pas non plus de rupture entre l'usage courant d'ἠθος (*èthos*) et son usage aristotélicien. Il est donc nécessaire de faire un court détour par les différents emplois de ce terme dans la littérature grecque antérieure à Aristote, avant d'aborder la façon dont le philosophe a enrichi cette notion en la structurant et en l'affinant dans quatre domaines : le domaine biologique, le domaine éthique principalement, jusque dans son extension politique, le domaine mimétique ou poétique, et le domaine proprement rhétorique.

---

« dans sa *Rhétorique*, Aristote nomme *èthos*, du terme grec ἠθος, personnage (*sic*), l'image de soi que projette l'orateur désireux d'agir par sa parole. Il souligne le fait que cette image est produite par le discours ».

<sup>11</sup> Cf. R. Amossy, *ibid.*

<sup>12</sup> D. Maingueneau, *Le Contexte de l'Œuvre Littéraire, Énonciation, Écrivain, Société*, 1993, p. 137-138.

<sup>13</sup> Par exemple : E.M. Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, London and Cambridge, 1867, p. 108-113; W.M.A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric, A Commentary*, t. II, New-York (Fordham University Press), 1988, p. 184-185; O. Immisch, « Über Theophrasts Charaktere », *Philologus*, 57, 1898, p. 210-211; W. Süß, *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig (Teubner), 1910, p. 1-2 ; G.A. Kennedy, *A History of Rhetoric*, t. I : *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton (Princeton University Press), 1963, p. 91-93; M.H. Wörner, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg-München (Verlag Karl Alber), 1990.

<sup>14</sup> W. Süß, *op. cit.*

<sup>15</sup> Par exemple : M.H. Wörner, *op. cit.*

<sup>16</sup> P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, P.U.F. (coll. Quadrige), Paris, 1963.

### Esquisse d'une histoire du mot et de ses emplois avant Aristote

La première attestation d'h\qo~ dans les textes grecs conservés remonte à Homère, chez qui il apparaît au pluriel pour désigner les « lieux familiers » propres à un animal<sup>17</sup>. Cette signification est également attestée plus tard chez d'autres auteurs pour renvoyer aux lieux fréquentés par des animaux<sup>18</sup> ou par un groupe d'hommes<sup>19</sup>. L'idée de « familiarité » est facile à comprendre, et peut être interprétée à partir des reconstructions étymologiques qui font dériver h\qo~ de la racine indo-européenne \*swedh-, rapprochée par les comparatistes du thème du pronom réfléchi \*swe-<sup>20</sup> qui exprime « l'ipséité, le rapport définitoire à la personne elle-même »<sup>21</sup>.

De cette idée de familiarité, c'est-à-dire du rapport qu'un sujet entretient avec ce qui est « sien, soi », on glisse insensiblement à l'idée d'habitude, qu'exprime encore le mot sous sa forme plurielle. Tout au long des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, il a le sens de « coutumes, mœurs » d'une personne<sup>22</sup>, d'une espèce animale<sup>23</sup>, d'un peuple ou d'une cité<sup>24</sup> - dans ce dernier cas, les h[qh ne se confondent jamais avec les novmoi (lois) d'une constitution établie, qui recouvrent une valeur plus normative. Par ailleurs, h[qh peut également renvoyer aux « habitudes » susceptibles d'être inculquées à travers une éducation : les dialogues de Platon, notamment, offrent de nombreuses illustrations de ce sens<sup>25</sup>.

Le singulier h\qo~ conserve une valeur collective et politique. Chez Hésiode où il est attesté pour la première fois, il peut s'interpréter comme la réduction, au niveau de l'individu, des « habitudes, coutumes » propres à une collectivité. Désignant alors le « comportement habituel » d'une personne<sup>26</sup> et en particulier son caractère moral<sup>27</sup>, h\qo~ reste proche du sémantisme de \*swe- dont il dérive, ce qui rappelle que, dans l'Antiquité, un individu se définit toujours par rapport au groupe dont il fait partie :

Ici se dégage la notion de « soi », du *réfléchi*. C'est l'expression dont use la personne pour se délimiter comme individu et pour renvoyer à « soi-même ». Mais en même temps cette subjectivité s'énonce comme appartenance. La notion de \*swe- ne se limite pas à la personne même, elle pose à l'origine un groupe étroit comme fermé autour de soi. Tout ce qui relève du \*swe devient \*swos, lat. *suus* « sien » (...) et la propriété même ne se définit qu'à l'intérieur du groupe inclus dans les limites du \*swe. Ainsi, pour revenir aux termes grecs, \*swe explique à la fois *idios* « particulier à soi-même » et *hetairos* qui implique la liaison avec un groupe de classe d'âge ou de profession. La situation reconstituée par ce rapprochement reproduit le sens propre à l'indo-européen \*swe, qui implique à la fois distinction d'avec tout le reste, retranchement sur soi-même, effort pour se séparer de tout ce qui n'est pas le \*swe et aussi, à l'intérieur du cercle discriminatif ainsi formé, liaison étroite avec tous ceux qui en font partie. De là, ce double héritage, à la fois *idiotes*, l'être social restreint à lui-même, et aussi le *sodalis*, membre d'une confrérie étroite<sup>28</sup>.

Au cours du V<sup>e</sup> siècle, les valeurs d'h\qo~ semblent relativement floues, puisque le « caractère » que désigne cette notion peut être compris soit comme la manifestation de la nature, soit comme le résultat de l'éducation et de la coutume. Selon les contextes en effet, son sens est proche de celui de fuvsĩ (nature) - il renvoie, chez Pindare par exemple, à une disposition psychologique naturelle, liée à la naissance, dont les hommes ou les animaux héritent en vertu de leur race -, ou il permet au contraire d'affirmer avec vigueur l'influence qu'exercent sur l'être humain les régimes

<sup>17</sup> *Il.* VI, 511 ; XV, 268 et *Od.* XIV, 411.

<sup>18</sup> Hdte, *Hist.* II, 93, 7 ; VII, 125, 4 ; Eschl., *Suppl.* 64.

<sup>19</sup> Hdte, *Hist.* I, 15, 4 ; I, 157, 2 ; I, 165, 17, etc. ; Plat., *Leg.* IX, 865 e 3.

<sup>20</sup> Cf. D. Petit, *Sue- en Grec Ancien : la Famille du Thème de Pronom Réfléchi : Formes, Fonctions, Représentations, Vocabulaire, Étymologie*, thèse soutenue sous la direction de J.-L. Perpillou, Université de Paris IV-Sorbonne, 1996, p. 433-458. Seule une partie de cette thèse a été publiée (D. Petit, *Sue- en Grec Ancien : la Famille du Pronom Réfléchi, Linguistique Grecque et Comparaison Indo-Européenne*, Paris-Louvain [Peeters, coll. Linguistique]), qui ne comprend pas les développements auxquels nous renvoyons.

<sup>21</sup> D. Petit, *op. cit.*, 1996, p. 421.

<sup>22</sup> Cf. par ex. Isocr., *Ev.* 48.

<sup>23</sup> Cf. par ex. Eur., *Hipp.* 1219.

<sup>24</sup> Cf. par ex. Eur., *Med.* 238 ; Dém., *Phil.* II, 8 ; *Cor.* 114 ; *Aristog.* I, 90.

<sup>25</sup> Cf. par ex. Plat., *Leg.* I, 625 a 5 ; III, 695 e 1 ; VI, 751 c 9 ; *Rsp.* VIII, 558 d 2 ; IX, 572 d 6, mais aussi Hés., *O.* 699 ; Eur., *I.A.* 709 ; Thc., *Hist.* II, 61, 4 ; Dinarq., *Dem.* 76 ; Isocr., *Sur l'Attelage.* 28.

<sup>26</sup> Cf. par ex. Hés., *O.* 67 et 78 ; Théogn., *Elégies*, I, 213, 967, 1071, etc. ; Xén., *Conv.* VIII, 3.

<sup>27</sup> Cf. par ex. Théogn., *Elégies*, I, 965 ; Critias, DK B 6, 14 ; Démocrite, DK B 57, DK B 192 ; Eur., *Suppl.* 907 ; Xén., *Conv.* VIII, 16, etc. ; *Mem.* III, 10, 5 ; Eschn., *Amb.* 54.

<sup>28</sup> E. Benvéniste, *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes, t. I : Economie, Parenté, Société*, Paris (Éditions de Minuit, coll. Le Sens commun), 1969, p. 332.

politiques et l'éducation, comme en témoignent les nombreux emplois dans le traité hippocratique *Airs, Eaux, Lieux*. Cette indétermination révèle ainsi que l'h\qo~, avant Aristote, est moins un concept rigoureux qu'une notion surdéterminée par des jugements de valeur.

Une autre indétermination porte sur le rôle de la composante rationnelle dans l'h\qo~ : tantôt cette dimension rationnelle est présente<sup>29</sup>, tantôt h\qo~ renvoie à un tempérament qui exclut tout lovgo~. Chez Platon, il ne désigne pas une partie de l'âme - que la division soit tripartite comme dans la *République*, ou qu'on la simplifie en la ramenant à deux parties, comme dans les *Lois*. Mais il renvoie clairement à une disposition de l'âme, et non du corps. Cette disposition a cependant quelque chose de commun avec le corps, dans la mesure où l'un et l'autre sont susceptibles de changement et de mouvement, et que les changements de l'un peuvent influencer les mouvements de l'autre. Les dialogues semblent en tout cas montrer que la disposition de l'âme à laquelle renvoie l'h\qo~ est capable de changer, principalement sous l'effet de l'éducation, mais aussi sous l'influence des fréquentations, de la constitution physique et des maladies.

Enfin, dans la mesure où il est difficilement dissociable des comportements et des attitudes corporelles, l'h\qo~ peut être imité par la peinture<sup>30</sup>, et surtout par les rythmes et les harmonies de la musique utilisée dans l'éducation des jeunes gens<sup>31</sup>.

### **Le traitement aristotélicien : le corpus biologique, les *Éthiques*, les *Politiques*, la *Poétique***

Les différentes valeurs, souvent ambiguës et contradictoires, qui s'attachent aux emplois d'h\qo~ dans le corpus des textes antérieurs à Aristote permettent de mieux déterminer la position du philosophe, et de mieux saisir en quoi ses décisions, notamment dans les *Éthiques*, sont réellement des innovations, tout en entérinant et en radicalisant certaines tendances.

- Le corpus biologique aristotélicien reconnaît à chaque espèce animale des dispositions durables et directement observables, c'est-à-dire des h[qh particuliers<sup>32</sup> : ainsi le lion est libéral, courageux et noble, le loup généreux, sauvage et perfide, etc.<sup>33</sup> Ces qualifications ne doivent pas mener à la conclusion trop hâtive que le cadre conceptuel propre au corpus éthique est emprunté et réintroduit tel quel dans les écrits biologiques. Comme Aristote l'affirme en effet dans les *Éthiques*, « nous ne disons pas des bêtes sauvages qu'elles sont tempérantes ou intempérantes, sinon par métaphore, et dans le cas où en totalité un genre d'animaux l'emporte sur un autre genre en lascivité, en instincts destructeurs ou en voracité ; les animaux ne possèdent en effet ni choix préférentiel, ni raisonnement »<sup>34</sup>. Or la métaphore, au sens où Aristote la définit, est une « impropreté »<sup>35</sup> : elle consiste en effet à utiliser des noms courants, c'est-à-dire des désignations phoniques habituellement mises en œuvre par les membres d'une communauté pour signifier une réalité et reconnues comme appropriées et bonnes car immédiatement efficaces, pour les appliquer à d'autres réalités qui ne devraient normalement pas les recevoir<sup>36</sup>. Par conséquent, l'attribution de qualités morales aux

<sup>29</sup> Par ex. Plat., *Phaedr.* 277 a 2.

<sup>30</sup> Xén., *Mem.* III, 10, 3 et 5.

<sup>31</sup> Cf. par ex. Plat., *Rsp.* III, 400 e 3, 401 a 8 et *Leg.* II, 659 c 4, 664 d 4 ; III, 670 e 1.

<sup>32</sup> *HA*, I, 1, 487 a 10-12.

<sup>33</sup> *HA*, I, 1, 488 b 12 sq.

<sup>34</sup> *EN*, VII, 7, 1149 b 31-34 : ta; qhriva ou[te swvfrona ou[t'ajkovlasta levgomen ajll'h] kata; metafora;n kai; ei[ tini o{lw~ a[llo pro;~ a[llo diafevrei gevno~ tw`n zw/vwn u{brei kai; sinamwriwa/ kai; tw/` pamfavgon ei\nai: ouj ga;r e[cei proaivresin oujde; logismovn (édition de référence : Aristote, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), Oxford (Oxford University Press), 1894). Sauf indication contraire, les traductions sont de nous.

<sup>35</sup> Cf. J. Lallot, « METAFORA : le Fonctionnement Sémiotique de la Métaphore selon Aristote », in : *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie et le Langage, 9, Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1988, p. 47-58.

<sup>36</sup> Cf. *Poét.* 21, 1457 b 6-9 : metafora; dev ejstin ojnvmato~ ajllotrivou ejpifora; h] ajpo; tou` gevno~ ejpi; ei\do~, h] ajpo; tou` ei[dou~ ejpi; to; gevno~, h] ajpo; tou` ei[dou~ ejpi; ei\do~, h] kata; ajnavlogon (La métaphore est l'application d'un nom impropre, par déplacement soit du genre à l'espèce, soit de l'espèce au genre, soit de l'espèce à l'espèce, soit selon un rapport d'analogie) (édition de référence : Aristote, *Poétique*, texte, traduction et notes de J. Lallot et R. Dupont-Roc, Collection Poétique, Paris (Éditions du Seuil), 1980).

animaux - et cette remarque vaut également pour l'attribution des qualités intellectuelles<sup>37</sup> - doit être comprise comme une métaphore par analogie : les deux classes dont les termes sont échangés sont l'une la classe « hommes », l'autre la classe « espèces animales », et l'analogie consiste à affirmer que l'homme le plus tempérant est à la classe homme ce que l'espèce aux appétits les moins violents est aux autres espèces. Cette analogie de rapport n'implique pas une ressemblance véritable entre les termes en jeu.

L'h\qo~ animal varie dans des limites qui sont fixées par la nature, mais il peut tout de même être fonction d'un certain degré d'entraînement qui tient à ce que les animaux ont eux aussi une croissance et une maturation. Il peut en effet être défini comme une puissance première et naturelle, possédée par tous les animaux, et en vertu de laquelle ils sont non seulement affectés par les passions, mais aussi susceptibles de développer, grâce à des actions répétées, des e\{xei~ (dispositions habituelles)<sup>38</sup>. Seuls certains animaux plus évolués - ceux qui ont part à l'ouïe et à la mémoire et qui, par conséquent, possèdent une certaine intelligence - seront capables d'acquérir des h[qh qui ne résultent pas simplement d'une habitude, mais d'un apprentissage et d'une instruction<sup>39</sup>.

Enfin, les h[qh animaux dont Aristote évoque la diversité dans les livres VIII et IX de l'*HA*, diffèrent en fonction des influences dont ils sont l'objet, et qui relèvent du milieu naturel - les lieux, les saisons - du sexe et de l'âge. La nature de l'h\qo~ est également conditionnée par la qualité des organes ou de certains tissus, comme le sang qui joue un rôle dans le mécanisme d'extension ou de contraction de la chaleur vitale dans la région du cœur. Ainsi, le changement de couleur du caméléon<sup>40</sup>, qui est dû à la peur, est utile à la protection de cet animal ; or la peur correspond physiologiquement à un refroidissement ou diminution de la chaleur vitale dans la région du cœur. Il faut donc que le caméléon ait non seulement une disposition à la peur - c'est son h\qo~ -, mais aussi que cette disposition puisse facilement et rapidement produire son effet physique : autrement dit, il doit posséder peu de sang. La disposition à la peur et la faible quantité de sang constituent ici deux aspects, l'un psychique, l'autre physiologique, qui se correspondent.

• Les *Éthiques* présentent une sorte de spécialisation extrême de l'emploi d'h\qo~. L'*EE* en livre à cet égard une définition très restreinte :

διο; e[stw <to;> h\qo~ †tou'to†, yuch`~ kata; ejpitaktiko;n lovgon <tou` ajlovgou mevn,> dunamevnou d'ajkolouqeï'n tw/' lovgw/ poiioth`~.  
(Posons que le caractère est une qualité de la partie irrationnelle de l'âme, capable néanmoins, selon la raison impérative, de suivre la raison)<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Dans la thèse qu'il a consacrée à l'intelligence animale, J.-L. Labarrière propose une interprétation similaire pour expliquer, dans le corpus aristotélicien, l'emploi des mots désignant l'intelligence des animaux : « la métaphore, si métaphore il y a, ne renvoie pas à la faculté elle-même, mais tout au plus aux noms dont on se sert, parce qu'il faut bien parler, pour désigner ses effets. Autrement dit, la *phronêsis* peut bien être une métaphore, mais pas cette faculté, et c'est en fin de compte tout ce qui importe, car si Aristote gratifiait certains animaux de *phronêsis* sans mentionner l'existence d'une telle faculté naturelle, alors nous ne pourrions pas sortir du registre métaphorique et de l'anthropomorphisme qui lui est lié » (*L'Intelligence et la Vie des Animaux selon Aristote*, Thèse de Doctorat en Philosophie, E.H.E.S.S., Paris, 1998, p. 67). Il met alors en valeur le sens qu'il appelle « zoologique » des termes désignant l'intelligence des animaux, qui ne soit pas être compris uniquement par référence au modèle constitué par l'homme, mais bien plutôt en fonction de ce que les animaux possèdent par nature. Ce sens zoologique, qui naît de la distinction entre psychologie morale et humaine d'une part, et la psychologie animale enracinée dans la sensation de l'autre, est un « sens qui a son référent dans la zoologie, donc dans la biologie aristotélicienne, et qui, ce faisant, se distingue radicalement d'un sens qui ne serait que métaphorique, si l'on entend par là un sens qui aurait son fondement dans les *Éthiques* et qui nous permettrait seulement de parler par comparaison ou extrapolation de prudence ou d'intelligence, voire de vertus, chez les animaux » (*op. cit.*, p. 27).

<sup>38</sup> *HA*, IX, 1, 608 a 9-20.

<sup>39</sup> *Métaphysique*, A, 1, 980 a 27 - b 27 et *An. Post.* II, 19, 99 b 35 - 100 a 9.

<sup>40</sup> *PA*, IV, 11, 692 a 21-22.

<sup>41</sup> *EE*, II, 2, 1220 b 5-7 (édition de référence : Aristote, *Ethica Eudemia*, R.R. Walzer, J.M. Mingay (edd.), Oxford (Oxford University Press), 1991). La conjecture éditoriale proposée <tou` ajlovgou mevn> tient compte de la logique contextuelle du livre II de l'*EE*, et notamment du passage en *EE*, II, 1220 a 8-11 : ejpei; d'aij dianohetikai; meta; lovgou, aij me;n toiau'tai tou` lovgon e[conto~, o] ejpitaktikovn ejsti th`~ yuch`~ h/| lovgon e[cei, aij d'hjqikai; tou` ajlovgou mevn, ajkolouqhtikou` de; kata; fuvsin tw/' lovgon e[conti (puisque les [vertus] dianoétiques sont accompagnées de raison, elles relèvent de ce qui possède la raison, qui est la partie impérative de l'âme en tant qu'elle possède la raison, tandis que les [vertus] éthiques relèvent de ce qui est irrationnel, mais qui peut suivre, par nature, ce qui possède la raison).

Chez l'homme, l' $\eta\lambda\theta\omicron\sim$  désigne donc une qualité de la partie désirante de l'âme. Mais il peut également renvoyer, dans un sens distributif, aux différentes dispositions que cette qualité est susceptible de posséder, que ces dispositions soient bonnes (ce sont des vertus) ou mauvaises (il s'agit alors de vices). Aristote consacre à cet égard de nombreux développements à cette excellence de l' $\eta\lambda\theta\omicron\sim$  ou « vertu éthique ». Celle-ci, affirme-t-il en premier lieu, n'est pas naturelle, mais on l'acquiert par un processus d'habitude :

$\eta\lambda\theta\omicron\sim$  d' $\eta\lambda\theta\omicron\sim$ ;  $\epsilon\lambda\chi\epsilon\tau\omicron\sim$   $\epsilon\lambda\theta\omicron\sim$   $\rho\epsilon\rho\iota\gamma\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ,  $\omicron\upsilon\lambda\eta\kappa\alpha\iota$ ;  $\tau\omicron\upsilon$   $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\epsilon\lambda\theta\omicron\sim$   $\mu\iota\kappa\rho\omicron\sim$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\rho\alpha\rho\epsilon\kappa\kappa\lambda\iota$   $\nu\omicron\upsilon$   $\alpha\pi\theta\omicron\sim$ ;  $\tau\omicron\upsilon$   $\eta\lambda\theta\omicron\sim$ .  
(la [vertu] éthique provient de l'habitude, et c'est d'ailleurs de ce mot (éthos), légèrement modifié, qu'elle tire son nom)<sup>42</sup>.

Contrairement à ce qui survient en nous naturellement et se révèle à l'état de puissance avant de passer à l'acte, comme dans le cas de l'ouïe ou de la vision que nous avons déjà quand nous en faisons usage pour écouter ou voir, la vertu éthique ne s'acquiert en effet qu'à partir de l'exercice d'une activité déterminée. Aristote compare à ce titre le processus d'acquisition de la vertu éthique à celui qui est mis en œuvre dans les arts : de même que c'est en jouant de la cithare que l'on devient cithariste, dit-il, de même c'est en pratiquant des actions justes que l'on devient juste. Dans les deux cas, l'activité précède la puissance. Mais il ne suffit cependant pas d'exercer une activité relative au domaine d'une vertu pour l'acquérir : encore faudra-t-il produire des actions d'une certaine qualité (de la même façon, jouer de la cithare forme indifféremment les bons et les mauvais citharistes).

L'acquisition de la vertu éthique, au même titre que son exercice lors de la réalisation d'actions, suppose donc la présence d'une composante rationnelle qui orientera notre activité selon une certaine direction :

$\delta\omicron\kappa\epsilon\iota$   $\delta\epsilon$ ;  $\kappa\alpha\iota$ ;  $\rho\rho\omicron\sim$   $\theta\eta$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\alpha\lambda\eta\theta\eta$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\omicron\sim$   $\epsilon\iota$   $\nu\alpha\iota$   $\tau\omicron$ ;  $\kappa\alpha\iota$   $\rho\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\eta\sigma\iota\mu\omicron\sim$   $\delta\epsilon\iota$   $\kappa\alpha\iota$ ;  $\mu\iota\sigma\epsilon\iota$   $\nu\alpha$   $\delta\epsilon\iota$ .  
(on est aussi d'avis que pour atteindre la vertu du caractère, le plus important est de se plaire aux choses qu'il faut et de haïr celles qui doivent l'être)<sup>43</sup>.

Loin d'exclure les passions, la vertu éthique se définit comme un usage réglé de ces dernières, c'est-à-dire qu'elle consiste à trouver son plaisir et sa peine dans les objets *appropriés*. Pour être vertueux, il est donc nécessaire aussi de posséder - ou tout du moins de suivre - la droite raison, capable de reconnaître et d'indiquer les conditions nécessaires (dans quels cas, à l'égard de qui, en vue de quoi, de quelle façon) à la réalisation de la vertu éthique.

Ce sont ces traits d'acquisition volontaire et délibérée des actes qui feront que l' $\eta\lambda\theta\omicron\sim$  est qualifié de vertueux ou de vicieux. Cette spécificité de la vertu éthique, qui n'existe pleinement qu'à partir du moment où elle reçoit l'appui d'un élément rationnel, se résume dans la *proairesis* (choix préférentiel), qui est la conjonction ou synthèse du désir et de la délibération, c'est-à-dire l'affirmation de l'identité entre ce que poursuit le désir et ce qu'affirme la raison :

$\omega\sigma\tau$   $\epsilon\lambda\theta\omicron\sim$   $\eta\lambda\theta\omicron\sim$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\alpha\lambda\eta\theta\eta$ ;  $\epsilon\lambda\chi\epsilon\tau\omicron\sim$   $\rho\rho\alpha\iota\epsilon\tau\iota\kappa\eta\upsilon$ ,  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\delta\epsilon$ ;  $\rho\rho\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\sigma\iota\mu\omicron\sim$   $\omicron$   $\rho\rho\alpha\iota\epsilon\tau\iota\kappa\eta\upsilon$ ,  $\delta\epsilon\iota$   $\delta\iota\alpha$ ;  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$   $\mu\epsilon$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\tau\omicron\upsilon\upsilon$   $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\alpha\lambda\eta\theta\eta$   $\epsilon\iota$   $\nu\alpha\iota$   $\kappa\alpha\iota$ ;  $\theta\eta$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\omicron$   $\rho\rho\alpha\iota\epsilon\tau\iota\kappa\eta\upsilon$ ,  $\epsilon\iota$   $\rho\rho\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\sigma\iota\mu\omicron\sim$   $\rho\rho\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\sigma\iota\mu\omicron\sim$   $\kappa\alpha\iota$ ;  $\tau\alpha$ ;  $\alpha\upsilon\lambda\tau\alpha$ ;  $\tau\omicron$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\mu\epsilon$ ;  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$   $\rho\rho\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\sigma\iota\mu\omicron\sim$   $\delta\epsilon$ ;  $\delta\iota\omega\upsilon\kappa\epsilon\iota\eta$ .  
(aussi, puisque la vertu éthique est une disposition capable de choix préférentiel et que le choix préférentiel est un désir capable de délibération, faut-il, pour ces raisons-là, qu'à la fois la raison soit vraie et que le désir soit droit si le choix est vertueux, et que ce que la raison affirme d'une part et ce que le désir poursuit d'autre part soient identiques)<sup>44</sup>.

Cette définition a deux conséquences : tout d'abord, la *proairesis* constitue un critère plus valable que les actions pour juger de la qualité des  $\eta\lambda\theta\omicron\sim$ , car celui qui accomplit un acte vertueux peut agir de façon involontaire, c'est-à-dire sous la contrainte, matérielle ou morale, ou dans l'ignorance des circonstances particulières de l'action.

<sup>42</sup> EN, II, 1, 1103 a 17-18.

<sup>43</sup> EN, X, 1, 1172 a 21-23.

<sup>44</sup> EN, VI, 2, 1139 a 22-26.



D'autre part, le fait de poser la vertu éthique comme *proairetikhv* (capable de choix préférentiel) permet de la différencier de la vertu naturelle<sup>45</sup>, dénuée de composante rationnelle capable de bien l'orienter et de lui fournir une assise solide. La vertu naturelle « provient du développement spontané d'une disposition de naissance ; on peut donc bien la considérer comme une disposition de l'*èthos*, mais c'est une disposition qui, s'étant développée en dehors d'un exercice méthodique de la *proaivresi*, demeure en grande partie aveugle et est susceptible de lourdes erreurs du fait que, là où il est besoin de l'appliquer, la capacité de délibération fait défaut, ou du moins ne s'est pas fixée en disposition excellente. En conséquence, ce n'est qu'une vertu par ressemblance (et pas au sens propre) »<sup>46</sup>. Aristote distingue ainsi, dans le domaine des caractères, d'autres dispositions éthiques à éviter, et qui sont soit accompagnées d'un raisonnement défaillant, telle que l'*ajkrasiva* (incontinence)<sup>47</sup>, soit totalement privées de raison comme l'est la *qhriovth* (bestialité)<sup>48</sup>.

Lorsqu'il est envisagé comme l'objet des amitiés fondées sur la vertu ou sur le plaisir<sup>49</sup>, l'*h\qo* a une valeur nettement plus individualisée, et il peut désigner dans un sens très large - dans le cas de l'amitié fondée sur le plaisir - le comportement ou la façon d'être d'une personne sans que soit nécessairement impliquée une valeur morale.

• Les *Politiques* renouent dans un certain sens avec les significations traditionnelles d'*h\qo*. Désignant en effet les mœurs d'une cité ou d'un pays, les habitudes d'un régime<sup>50</sup>, le terme conserve la valeur profondément politique qui est la sienne depuis Hésiode.

Mais la très grande majorité des emplois d'*h\qo* dans les *Politiques* apparaissent dans le dernier livre qu'Aristote consacre à l'éducation de la jeunesse. En établissant que l'*h\qo* était une disposition soumise à l'influence d'exercices répétés et d'actions habituelles, et que l'homme pouvait ainsi *devenir* vertueux, les *Éthiques* ont induit l'idée qu'une éducation éthique de l'homme était possible. Celle-ci consistera à faire acquérir aux enfants de bonnes habitudes<sup>51</sup>, inscrites dans les lois de la cité, et elle se réalisera à travers la musique. En effet, la musique exerce une action sur l'âme, et plus précisément sur l'*h\qo* de l'âme, parce que nous acquérons certains qualités de caractère grâce à elle<sup>52</sup>. Par ailleurs, la musique permet à l'*h\qo* d'acquérir la vertu qui lui est propre - la vertu éthique - puisque, employée dans l'éducation, elle consiste en une discipline censée habituer les jeunes gens à éprouver correctement les sensations de plaisir et de peine à l'égard des choses qu'ils n'ont pas encore la capacité de juger rationnellement et dont ils ne peuvent pas encore identifier seuls la valeur bonne ou mauvaise<sup>53</sup>. Cette habitude se réalise à travers l'usage d'une musique mimétique. Se rattachant à une tradition qui, remontant au moins jusqu'à Damon et qui est clairement attestée chez Platon, Aristote reconnaît aux mélodies, rythmes et harmonies de la musique la capacité de représenter directement les *h[qh* :

e[sti de; oJmoiwvmata mavlista para; ta;~ ajlhqina;~ fuvsei~ ejn toi~ rJujmoi~ kai; toi~ mevlesin ojrgh~ kai; praovthto~, e[ti d'ajndreiva~ kai; swfrosuvnh~ kai; pavntwn tw`n ejnantivwn tovtoi~ kai; tw`n a[llwn hjqw`n.

<sup>45</sup> *EN*, VI, 13, 1144 b 15-17.

<sup>46</sup> B. Besnier, « Aristote et les Passions », in : *Les Passions Antiques et Médiévales*, B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (edd.), Paris (P.U.F.), 2003, p.31, n. 52.

<sup>47</sup> *EN*, VII, 1, 1145 a 15 sq.

<sup>48</sup> La disposition bestiale passe les limites du dérèglement humain et est « mis[e] sur le compte d'une totale absence du principe recteur qu'est, chez l'homme ordinaire, l'intelligence, non de la perversion du principe. (...) C'est précisément là, semble-t-il, ce qui distingue et oppose la bestialité et le vice. (...) D'où l'antithèse : le vice étant, à un extrême, la manifestation d'une rationalité perverse, Aristote pose, à l'autre extrême, sous le nom de bestialité, la manifestation d'une perversité entièrement irrationnelle » (R. Bodéüs, « Les Considérations Aristotéliennes sur la Bestialité : Traditions et Perspectives Nouvelles », in : *L'Animal dans l'Antiquité*, G. Romeyer-Dherbey, B. Cassin, J.-L. Labarrière (edd.), Paris (Vrin), 1997, p. 249-250).

<sup>49</sup> *EN*, VIII-IX.

<sup>50</sup> *Pol.* VI, 1, 1317 a 39 (édition de référence : Aristote, *Politica*, W.D. Ross (ed.), Oxford (Oxford University Press), 1992<sup>12</sup>).

<sup>51</sup> *EN*, X, 9, 1179 b 23-26.

<sup>52</sup> *Pol.* VIII, 5, 1340 a 8-12.

<sup>53</sup> *Pol.* VIII, 5, 1340 a 14-18.

(et il y a surtout dans les rythmes et les mélodies, des ressemblances, très proches de la nature véritable, que ce soit de la colère, de la douceur, mais aussi du courage et de la tempérance ainsi que de tous leurs contraires et des autres caractères)<sup>54</sup>.

Dans la mesure où la musique produit de tels *ojmoiwwmata*, le plaisir et la peine que l'on éprouvera en écoutant les rythmes et les mélodies imitatifs seront les mêmes que le plaisir et la peine ressentis dans une situation réelle. En habituant l'âme à éprouver du plaisir à l'écoute de certains rythmes ou mélodies, qui seront autant de correspondances d'h[qh] vertueux, l'éducation par la musique vise ainsi à rendre la vertu aimable et à faire naître par imitation, dans l'âme des auditeurs, des dispositions identiques à celles qui sont imitées par les rythmes et les mélodies. De même que Platon avait procédé à une purification de la musique dans la *République*<sup>55</sup> pour ne conserver que le phrygien et le dorien, de même Aristote opère une discrimination entre les harmonies en considérant le type d'affection qu'elles font naître dans l'âme de leurs auditeurs<sup>56</sup>.

Les développements relatifs à l'éducation par la musique dans les *Politiques* et l'importance qu'y joue le concept d'h\qo~ montrent à quel point l'anthropologie aristotélicienne exposée dans les *Éthiques* impose sa cohérence à l'ensemble de la pensée politique du philosophe.

• L'influence de la doctrine éthique est également palpable dans la *Poétique* : la notion d'h\qo~ y conserve le même contenu et la même extension sémantique. Mais elle y est abordée selon une perspective distincte, puisque, si l'homme qu'envisage la *Poétique* est, comme celui des *Éthiques*, un *pravttwn* (agissant), il n'appartient plus à la sphère de l'action réelle, mais constitue l'objet d'une représentation. Ce passage d'une problématique éthique à une problématique mimétique s'accompagne d'une modification de perspective qui se répercute à son tour sur les valeurs qui caractérisent l'h\qo~ mimétique. Le sens éthique d'h\qo~ présent dans la *Poétique* se double en effet d'une valeur esthétique dont il est parfois difficile de le distinguer.

Comme les *Mémorables* de Xénophon et comme les *Politiques*, la *Poétique* réaffirme la capacité de l'h\qo~ à être l'objet - le modèle réel - d'une représentation, au même titre que les passions et les actions<sup>57</sup>. Ce terme désigne aussi le caractère, envisagé cette fois comme le *produit* d'une représentation, et c'est la qualité de cet h\qo~ qui permet à Aristote d'introduire la distinction entre tragédie et comédie<sup>58</sup>, puisque ces deux activités mimétiques diffèrent l'une de l'autre par la qualité des h[qh] qui y sont représentés, les personnages de tragédie étant *spoudai`oi* (vertueux), ceux de la comédie *fau`loi* (vicieux). Toujours dans le chapitre 2, Aristote admet trois types fondamentaux de transformations éthiques accompagnant la représentation des h[qh] : l'artiste peut transformer son modèle en accentuant sa qualification éthique en direction du pôle noble (à l'instar de Polygnote, qui représente des hommes meilleurs que nous), ou du pôle bas (comme Pauson, qui représente des hommes pires que nous), ou bien en le gardant tel qu'il est (de même que le peintre Dionysos qui représente des hommes tels que nous, c'est-à-dire qui nous sont semblables). Cette transformation d'ordre éthique, positive (elle correspond alors à la tragédie)<sup>59</sup> ou négative (elle correspond à la comédie), n'est pas, en droit, constitutive de la *mivmhsi~* : « sinon, comment pourrait-on accorder le statut mimétique à un produit résultant d'une transformation nulle (« pareils que nous »), c'est-à-dire, en peinture, aux œuvres de Dionysos ? »<sup>60</sup> La variation éthique vient donc *s'ajouter* à cette activité fondamentale pour en différencier le produit. Un passage du chapitre 15 laisse en outre supposer que la transformation marquée positivement (la tragédie) non seulement relève du domaine éthique, mais recouvre aussi un sens esthétique. En effet, le poète tragique réalise des portraits ressemblants, mais en

<sup>54</sup> *Pol.* VIII, 5, 1340 a 18-21. Contrairement à Platon, Aristote distingue la musique des autres arts représentatifs, puisqu'elle a la particularité d'imiter *directement* les caractères, là où la peinture et la sculpture représentent bien plutôt des signes de ces caractères, par l'intermédiaire des figures et des couleurs (*Pol.* VIII, 5, 1340 a 32-34).

<sup>55</sup> *Plat., Rsp.* III, 387 d - 400 b.

<sup>56</sup> *Pol.* VIII, 7, 1340 a 40 - b 5. Plus sévère que son maître, Aristote n'admet que le dorien, qui possède un h\qo~ courageux (*Pol.* VIII, 7, 1342 b 12-17).

<sup>57</sup> *Poét.* 1, 1227 a 26-28.

<sup>58</sup> *Poét.* 2, 1448 a 1-9.

<sup>59</sup> *Poét.* 15, 1454 b 8-9.

<sup>60</sup> J. Lallot, R. Dupont-Roc, p. 158.

leur donnant plus de beauté : s'il représente des hommes irascibles ou apathiques, il doit, dans le même temps, les rendre *ejpieikei*~ (bons)<sup>61</sup>.

Lorsqu'il est défini cette fois comme l'une des six parties de la tragédie (*Poétique*, 6)<sup>62</sup>, l'*h*\qo~ est « ce qui permet de qualifier les gens en action »<sup>63</sup> et se trouve subordonné à cette autre partie qu'est le *mu*\qo~ (histoire) ou agencement des faits, considérée par Aristote comme l'âme de la tragédie. Dans l'ordre mimétique de la représentation, c'est en effet l'action qui est première, non seulement chronologiquement mais aussi axiologiquement : sans *mu*\qo~, il n'y aurait pas de tragédie<sup>64</sup>. C'est donc parce qu'elle est avant tout représentation d'action qu'elle peut être, secondairement, considérée comme une représentation de caractères, lesquels dérivent de l'action. Ce nouvel ordre mimétique, qui fait dépendre l'*h*\qo~ et la *diavnoia* de la *pra*\xi~ renverse la perspective éthique, où l'action dérivait de la qualification éthique de celui qui la réalise : « ce qui est au premier plan ici, c'est non plus l'agent, mais l'action, et parce que cette action doit être qualifiée en termes éthiques, les actants doivent l'être également »<sup>65</sup>. Le déplacement opéré par la *Poétique* permet ainsi de comprendre pourquoi l'*h*\qo~ est alors défini comme un élément discursif, manifestant la qualité d'une *proaivresi*<sup>66</sup>, et il justifie également la présence d'exigences, spécifiques à la *Poétique*, qu'Aristote impose aux *h*[q]h de la tragédie<sup>67</sup>.

### La genèse de la notion d'*èthos* dans la Rhétorique aristotélicienne

Si la *Rhétorique* a elle aussi subi l'influence de la doctrine des *Éthiques*, il n'en reste pas moins que la notion d'*h*\qo~ qu'elle met en œuvre a été nettement adaptée par Aristote à la perspective propre de la rhétorique. Cette notion renvoie, dans le traité, à deux réalités distinctes : elle désigne le caractère persuasif de l'orateur, qui recouvre trois vertus spécifiques, et fait également référence au « caractère », dénué cette fois de toute valeur normative, qui fait l'objet de l'étude menée à travers les chapitres II, 12-17.

#### *La pivsti*~ *ejn tw*\^ *h*[qei tou` *levgonto*~ (ou *èthos*)

• La première spécificité de la *pivsti*~ *ejn tw*\^ *h*[qei tou` *levgonto*~ (moyen de persuasion résidant dans le caractère de celui qui parle) - ou *èthos* - est son statut rhétorique ou discursif. Aristote la range en effet parmi les moyens de persuasion techniques<sup>68</sup>, élaborés par le travail de l'orateur et obtenus au moyen d'une méthode, par opposition aux moyens de persuasion non techniques, tels que les témoignages, les dépositions obtenues sous la torture ou les engagements écrits, qui préexistent à l'élaboration du discours et échappent au travail de l'orateur puisqu'ils sont exclus du travail d'invention. L'*èthos* est alors ainsi défini :

*dia; me;n ou\~n tou` h*[qou~, *o*{tan ou{tw lecqh/\` *o*j lovgo~ *w*{ste ajxivpiston poi\`sai to;n levgota : toi~  
ga;r ejpieikevsi pistevovmen ma`llon kai; qa`tton, peri; pavntwn me;n ajplw~, ejn oi|~ de; to; ajkribe;~ mhv  
ejstin ajlla; to; ajmfidoxei`n, kai; pantelw~. Dei` de; kai; tou`to sumbainnein dia; tou` lovgou, ajlla; mh; dia;  
to; prododoxavsqai poiouv tina ei\~nai to;n levgota. Ouj ga;r *w*{sper e[nioi tw`n tecnologouvntwn tiqevasin  
ejn th/\` tevcnh/, th;n ejpieivkeian tou` levgonto~ *w*j~ oujde;n sumballomevnhn pro;~ to; piqanovn.

<sup>61</sup> *Poét.* 15, 1454 b 11-13.

<sup>62</sup> 1450 a 7-15.

<sup>63</sup> Cf. *Poét.* 6, 1450 a 5-6 : *kaq*\`o} poiouv~ tina~ ei\~naiv famen tou;~ pravttonta~.

<sup>64</sup> *Poét.* 6, 1450 a 15-24. La prééminence du *mu*\qo~ sur les *h*[q]h est justifiée à travers trois arguments : (1) la tragédie est représentation d'action, de vie, de bonheur et de malheur, et le but visé est une action. Or, si c'est d'après leur caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, c'est d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou malheureux : ils n'agissent donc pas pour représenter des caractères, mais « c'est au travers de leurs actions que se dessinent leurs caractères » (*Poét.* 6, 1450 a 21-22 : *ta; h*[q]h *sumperilambavnousin dia; ta;~ pravxei*~). (2) Une tragédie sans action est inconcevable, tandis qu'il pourrait y en avoir sans caractères. (3) Inversement, si l'on mettait bout à bout des tirades éthiques, c'est-à-dire des discours capables de manifester le caractère de celui qui les prononce, l'effet obtenu ne sera pas celui de la tragédie car la séduction propre de ce genre tient essentiellement à l'histoire, avec ses coups de théâtre et sa reconnaissance.

<sup>65</sup> J. Lallot, R. Dupont-Roc, p. 196.

<sup>66</sup> *Poét.* 6, 1450 b 8-10.

<sup>67</sup> Les *h*[q]h doivent en effet présenter les qualités spécifiques, désignées par les adjectifs *ajrmovttonta* (adaptés, cf. *Poét.* 15, 1454 a 22), *o*{moion (semblable, cf. *Poét.* 15, 1454 a 24) et *o*{malovn (constant, cf. *Poét.* 15, 1454 a 26).

<sup>68</sup> *Rhét.* I, 2, 1356 a 1-4 (édition de référence : Aristote, *Ars Rhetorica*, R. Kassel (ed.), Berlin (De Gruyter), 1976).

([il y a persuasion] par le caractère quand le discours est fait de telle sorte qu'il rend celui qui parle digne de foi. Car nous faisons confiance plus volontiers et plus rapidement aux gens honnêtes, sur tous les sujets en général, et même totalement sur les sujets qui n'autorisent pas un savoir exact et laissent quelque place au doute ; il faut aussi que cela soit obtenu par le moyen du discours et non à cause d'une opinion préconçue sur le caractère de celui qui parle. On ne saurait dire, en effet, comme certains techniciens, qu'au regard de la technique l'honnêteté de celui qui parle ne concourt en rien au persuasif)<sup>69</sup>.

L'affirmation de ce statut discursif de l'*èthos* marque une importante rupture dans le champ de la rhétorique traditionnelle, puisque tant Isocrate que l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* soulignent la valeur référentielle du caractère de l'orateur.

Le premier affirme avec vigueur l'influence qu'exerce la vie réelle de l'orateur sur la force persuasive de son discours en établissant une totale continuité entre le sujet du discours et la personne qui le prononce<sup>70</sup>. Le second classe la *dovxa tou levgonto* (opinion de celui qui parle) parmi les moyens de persuasion ajoutés, à l'instar des témoins, des serments et des dépositions obtenues sous la torture<sup>71</sup> : là aussi, le moyen de persuasion lié à la personne de l'orateur, qui consiste à faire connaître sa propre pensée sur l'affaire et à manifester son expérience dans le domaine des choses dont il parle, renvoie à l'avis personnel de celui qui s'exprime et à l'opinion que les auditeurs se font de lui à partir de son discours et de l'attitude qu'il a manifestée tout au long de sa vie de citoyen. Cette expérience apparaîtra par ailleurs avec d'autant plus d'évidence si l'orateur exerce sur sa propre vie un travail analogue à celui qui est requis par la composition des discours rhétoriques<sup>72</sup>.

Ce passage d'une doctrine référentielle à une doctrine de l'*èthos* conçu comme immanent au discours s'accompagne chez Aristote d'une modification touchant la nomenclature même de la rhétorique : c'est désormais le terme *h\qo* qui désigne le caractère persuasif de l'orateur. Mais il ne faut pas tenter d'expliquer le recours à ce terme par une référence à la *Poétique*, où l'*h\qo* possédait une valeur mimétique. Dans la *Rhétorique*, l'*h\qo* de l'orateur revêt un statut bien particulier, puisque son mode d'être est celui de l'« apparence »<sup>73</sup>. Loin d'ouvrir la porte à la falsification et à l'imposture tant décriées par Platon dans la critique qu'il a exprimée à l'égard de la rhétorique, assimilée à une flatterie<sup>74</sup> et définie comme l'analogue de la cuisine<sup>75</sup> dans le *Gorgias*, ce statut « phénoménal » de l'*èthos* est naturellement préservé de tout abus, à condition que l'on use de la rhétorique comme Aristote le recommande, c'est-à-dire si l'on cherche non pas à tromper, mais à persuader du vrai, lequel possède plus de force que son contraire<sup>76</sup>.

<sup>69</sup> *Rhét.* I, 2, 1356 a 5-13.

<sup>70</sup> Cf. Isocr., *Ant.* 278 : kai; mh;n oujd'oj peivqein boulovmeno~ ajmelhvsei th~ ajreth~, ajlla; touvtw/ mavlista prosevxei to;n nou'n, o{pw~ dovxa;n wj~ ejpieikestavthn lhvyetai para; toi~ sumpoliteuomevnoi~. Tiv~ ga;r oujk oi\den kai; tou;~ lovgou~ ajlhqestevrou~ dokou'nta~ ei\nai tou;~ wjpo; tw'n eu\ diakeimevwn legomevno~ h] tou;~ wjpo; tw'n diabeblhmevwn, kai; ta;~ pivstei~ meizon dunamevna~ ta;~ ejk tou' bivou gegenhmevna~ h] ta;~ wjpo; tou' lovgou peporismevna~ ; w{sq'o{sw/ per ajn ti~ ejrrwmenestevrw~ ejpiquevnh/ peivqein tou;~ ajkouvonta~, tosouvtw/ ma'llon ajskhvsei kalo;~ kajgaqo;~ ei\nai kai; para; toi~ polivtai~ eujdokimein (et j'ajoute que celui qui veut persuader ne négligera pas la vertu, mais qu'il s'attachera principalement à acquérir la réputation la plus honnête auprès de ses concitoyens. Qui ignore en effet non seulement que les discours paraissent plus vrais lorsqu'ils sont tenus par des personnes respectées que lorsqu'ils le sont par des personnes calomniées, mais aussi que les preuves ont plus de force lorsqu'elles sont issues de la vie que lorsqu'elles sont fournies par le discours ? Aussi, plus on désirera avec ardeur persuader les auditeurs, plus on s'exercera à être un homme de bien et à avoir une bonne réputation auprès de ses concitoyens).

<sup>71</sup> Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, 14, 1431 b 9-19 (édition de référence : Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, texte établi et traduit par P. Chiron, Paris (C.U.F.), 2002).

<sup>72</sup> Cf. Ps.-Ar., *Rhét. Al.* 38, 1444 b 29-34 : crh; de; kai; peri; to;n bivon to;n aultou', diakosmou'nta tai~ ijdevai~ tai~ ejjrhmevnai~ : sumbavlletai ga;r hj peri; to;n bivon paraskeuh; kai; pro;~ to; peivqein kai; pro;~ to; dovkh~ ejpieikou~ tugcavnein (notre soin doit s'étendre non seulement à nos discours mais aussi à notre propre vie, que nous devons régler d'après les principes énoncés, car une bonne préparation dans la vie personnelle concourt à la fois à l'efficacité persuasive et à l'obtention d'une bonne réputation, trad. P. Chiron).

<sup>73</sup> Cf. par ex. Arstt., *Rhét. I*, 8, 1366 a 10-12 : tw/ ga;r poiovn tina **faivnesqai** to;n levgonta pistevomen, tou'to d'ejsti;n ajn ajgaqo;~ **faivnhtai** h] eu[nou~ h] a[mfw (nous accordons en effet notre confiance à cause du fait que l'orateur **paraît** tel ou tel, c'est-à-dire quand il **paraît** vertueux ou bienveillant ou les deux à la fois), ou *Rhét. II*, 1, 1378 a 15-16 : ajnavgkh a[ra to;n a[panta **dokou'nta** tau't'e[cein ei\nai toi~ ajkrowmevnoi~ pistovn (il est donc nécessaire que celui qui **semble** posséder toutes ces qualités inspire confiance à ceux qui l'écoutent).

<sup>74</sup> Plat., *Gorg.* 464 e 1.

<sup>75</sup> Plat., *Gorg.* 465 c 3-5.

<sup>76</sup> *Rhét. I*, 1, 1355 a 21-22.

• L'*èthos* n'est pas seulement caractérisé par son statut discursif : il est aussi défini par un contenu spécifique. Aristote indique dans deux passages de la *Rhétorique* les qualités dont l'orateur doit être muni pour paraître digne de foi à son auditoire. S'il mentionne en I,8 l'*ajrethv* (vertu) et l'*eu[noia* (bienveillance) en affirmant que leur présence peut être, ou non, simultanée<sup>77</sup>, il cite au début du livre II, outre la vertu et la bienveillance, une vertu supplémentaire, la *frovnsi~* (prudence), et énonce une nécessité qu'il n'avait pas formulée auparavant : celle de la présence *conjointe* de ces vertus<sup>78</sup>.

D'après W.W. Fortenbaugh<sup>79</sup> et E. Schütrumpf<sup>80</sup>, la forme tripartite des vertus de l'orateur possède une origine traditionnelle. Ils citent, dans leurs démonstrations, des passages d'Homère, de la *Constitution des Athéniens* du Pseudo-Xénophon, de Thucydide, d'Isocrate, auxquels on peut encore ajouter le *Gorgias* de Platon ou la *Rhétorique à Alexandre* du Pseudo-Aristote. Et le recours à des textes aussi différents fait apparaître de façon saisissante la correspondance entre la triade des « vertus » de l'orateur citées par Aristote et la forme tripartite sous laquelle la tradition présente généralement les qualités de l'orateur digne de foi. C'est ce qui a permis aux deux commentateurs de démontrer que l'idée de persuasion par le caractère, telle qu'on la trouve définie chez Aristote, est largement traditionnelle et que le philosophe a recours aux notions communes de sagesse et de vertu<sup>81</sup>. Mais pour mener à bien une telle démonstration, il était nécessaire de prouver *aussi* que la façon dont Aristote définit le contenu de l'*èthos* est sans rapport avec sa doctrine éthique.

Or une lecture parallèle de la *Rhétorique* et des *Éthiques* permet de montrer que la division aristotélécienne n'est pas superposable à la division traditionnelle, et que les trois termes sont formulés et réunis par Aristote d'une manière et pour des raisons qui tiennent à sa conception personnelle de l'éthique.

En premier lieu, les *Éthiques* permettent de lever l'incompatibilité qui naît de la confrontation des deux passages de *Rhét.* I,8 et II,1 où respectivement deux (vertu, bienveillance) et trois qualités (vertu, prudence, bienveillance) étaient énumérées. En *Rhét.* I,9, où sont examinés les lieux spécifiques du genre épideictique, Aristote range sous la dénomination d'*ajrethv* des vertus que l'on retrouve dans les *Éthiques* sous le nom d'*hjqikai*; *ajretaiv* (vertus éthiques) - telles que la justice, le courage, la tempérance etc. - mais également les vertus que le corpus éthique appelle *dianoétiques* : la *frovnsi~* (prudence) et la *sofiva* (sagesse). Par conséquent, l'addition de la *frovnsi~* dans la liste des vertus de l'orateur en *Rhét.* II,1 n'entre plus en conflit avec *Rhét.* I,8, si l'on accepte l'idée que l'*ajrethv* dans ce dernier passage englobe à la fois l'*ajrethv* dans son sens restreint - c'est-à-dire la vertu éthique - et la *frovnsi~*, tandis qu'elle est employée en *Rhét.* II,1 comme l'équivalent de la seule *ajreth*; *hjqikhv*. Il subsiste donc une seule et unique contradiction, irréductible selon nous, entre *Rhét.* I,8 et II,1 : si la

<sup>77</sup> Cf. *Rhét.* I, 8, 1366 a 8-12 : *ejpei; de; ouj movnon aij pivstei~ givnontai di'ajpodeiktikou` lovgou ajlla; kai; di'hjqikou` (tw' ga;r poiovn tina faivnesqai to;n levgonta pistevomen, tou'to d'ejsti;n a)n ajgaqo;~ faivnhtai h] eu[nour~ h] a[mfw], devoi a)n ta; h[qh tw'n politeiw'n elkavsth~ e[cein h]ma~ (puisque les moyens de persuasion s'obtiennent au moyen d'un discours démonstratif mais aussi éthique (nous accordons en effet notre confiance à cause du fait que l'orateur paraît tel ou tel, c'est-à-dire quand il paraît vertueux ou bienveillant ou les deux à la fois), il nous faudra posséder les caractères de chacun des régimes politiques).*

<sup>78</sup> Cf. *Rhét.* II, 1 : *tou' me;n ou\n auitou;~ ei\nai pistou;~ tou;~ levgonta~ triva ejsti; ta; ai[tia : tosau'ta gavr ejsti di'a] pistevomen e[xw tw'n ajpodeivxewn. [Esti de; tau'ta frovnsi~ kai; ajreth; kai; eu[noia : diayevdonta; ga;r peri; w|n levgousin h] sumboulevousin h] di'a{panta tau'ta h] dia; touvtwn ti : h] ga;r di'ajfrosuvnhn oujk ojrqw~ doxavzousin, h] doxavzonte~ ojrqw~ dia; mocqhrivan ouj ta; dokou`nta levgousin, h] frovnimoi me;n kai; ejpieikei~ eijsin ajll'oujk eu\noi, dioyper ejndevcetai mh; ta; bevltista sumbouleuvein gignwvskonta~. Kai; para; tau'ta oujdevn. jAnavgkh a[ra to;n a{panta dokou`nta tau't'e[cein ei\nai toi~ ajkrowmevnoi~ pistovn (les raisons pour lesquelles ceux qui parlent sont eux-mêmes persuasifs sont au nombre de trois : il n'y a pas davantage de causes en effet qui, mises à part les démonstrations, nous font accorder notre confiance. Ce sont la prudence, la vertu et la bienveillance : ils trompent en effet sur les sujets dont ils parlent ou sur lesquels ils conseillent ou bien pour toutes ces raisons, ou bien pour l'une d'entre elles. Ou bien faute de prudence, leur opinion est erronée, ou bien, leur opinion étant correcte, c'est par méchanceté qu'ils ne donnent pas leur avis, ou bien ils sont prudents et honnêtes, mais pas bienveillants : et c'est pour cette raison qu'il est possible de connaître le meilleur parti sans le conseiller. Hors ces cas-là, il n'y en a pas d'autre. Il est donc nécessaire que celui qui semble posséder toutes ces qualités inspire confiance à ceux qui l'écoutent).*

<sup>79</sup> W.W. Fortenbaugh, « Aristotle on Persuasion through Character », *Rhetorica*, 10, 1992, p. 207-244.

<sup>80</sup> E. Schütrumpf, « The Model for the Concept of *ethos* in Aristotle's *Rhetoric* », *Philologus*, 137, 1993, p. 12-17.

<sup>81</sup> W.W. Fortenbaugh, *op. cit.*, p. 220.

présence des vertus est affirmée comme nécessaire *de façon simultanée* dans le second passage, le premier se contente d'affirmer que l'existence de l'une ou l'autre vertu demeure suffisante.

Mais la cohérence de la *Rhétorique* et des *Éthiques* est plus profonde encore, puisqu' Aristote définit l'ajrethv<sup>82</sup> et la frovnhsi<sup>83</sup> de la même façon dans les deux traités. Les développements réservés à l'eu[noia pourraient sembler quant à eux plus problématiques. Lorsqu'il introduit cette notion dans la *Rhétorique*, Aristote n'en livre aucune définition et se contente de renvoyer son lecteur au chapitre des passions consacré à la filiva<sup>84</sup>. Ce simple renvoi s'éclaire à la lecture des *Éthiques*, où la bienveillance est définie comme une amitié non réciproque<sup>85</sup> qui peut être ressentie à l'égard de personnes que l'on ne connaît pas, et qui peut demeurer inaperçue<sup>86</sup>. Or l'amitié, comme la bienveillance, sont assimilées dans les *Éthiques* à des vertus<sup>87</sup>, tandis que la *Rhétorique* les classe parmi les passions. Ce statut ambigu de la bienveillance s'explique aisément si l'on considère qu'elle s'inscrit dans un rapport interpersonnel : elle relève du domaine des vertus (éthiques) quand elle est observée du point de vue de celui qui la dispense, et appartient à la sphère des passions si on l'envisage du point de vue de celui qui la reçoit<sup>88</sup>. Citée parmi les trois vertus de l'orateur, la bienveillance est associée à la vertu éthique : l'orateur doit en effet apparaître dans son discours comme celui qui dispense cette bienveillance.

Mais les rapports entre la *Rhétorique* et les *Éthiques* paraissent à d'autres égards bien moins étroits : à travers l'exemple de la bienveillance et de la prudence, il importe de montrer qu' Aristote a surdéterminé les données de la rhétorique traditionnelle, et qu'il les a assimilées profondément à son système de pensée.

Si la bienveillance joue en effet un rôle comparable à celui de la vertu et de la prudence dans la *Rhétorique*, la structure des *Éthiques* repose sur la seule distinction binaire vertu éthique vs vertu dianoétique qui suffisent à exprimer la perfection morale de l'homme, la bienveillance jouant un rôle tout à fait secondaire. Ce n'est pas tant la présence de la bienveillance dans la triade des vertus qui paraît ici problématique : impliquant un rapport interpersonnel qui demeure absent des définitions de la vertu éthique et de la prudence, son intervention paraît justifiée par les objectifs particuliers de la rhétorique. En revanche, la promotion qu'elle subit dans la *Rhétorique* semble assignable à l'influence de la tradition technique qui ménage une place importante à la bienveillance, comme en témoignent les passages de la *Rhétorique à Alexandre* consacrés à l'exorde du discours<sup>89</sup>. Ce serait donc en vertu du rôle significatif de la bienveillance dans la tradition rhétorique qu' Aristote l'aurait introduite parmi les vertus constitutives de l'*èthos*. Mais cet emprunt à la tradition se double d'une réinterprétation de la part d' Aristote, puisqu'il libère la bienveillance des limites de l'exorde dans laquelle la *Rhétorique à Alexandre* la confinait pour élargir son domaine d'application au niveau du discours tout entier.

Aristote indique d'autre part que l'étude des régimes politiques est une condition nécessaire que l'orateur doit observer pour construire l'*èthos*<sup>90</sup>. C'est en effet en manifestant dans son discours un h\qo~ qui coïncide avec l'h\qo~ du régime politique d'un auditoire donné, c'est-à-dire en exprimant une proaivresi~ qui se rapporte à la fin spécifique de ce régime, que l'orateur parviendra à emporter plus facilement l'adhésion de ceux qui l'écoutent. Aristote ne signifie pas ici que la construction de l'*èthos* est soumise à une condition supplémentaire. Cette adaptation aux différents régimes politiques est au contraire liée, semble-t-il, à la frovnhsi~ aristotélicienne. La *Rhétorique* définit en effet l'homme

<sup>82</sup> Lorsqu' Aristote émet l'hypothèse de l'absence d'ajrethv (*Rhét.* II, 1, 1378 a 11-12), il emploie pour désigner son contraire le terme mocqhriva, employé dans les *Éthiques* comme un synonyme de kakiva (cf. par ex. *EN*, V, 1, 1129 b 19-25).

<sup>83</sup> Cf. *Rhét.* II, 1, 1378 a 10-12 et I, 9, 1366 b 20-22, où la frovnhsi~ est liée à la capacité de délibérer et à la notion de dovxa (opinion), comme par ex. en *EN*, VI, 5, 1140 a 25-31.

<sup>84</sup> *Rhét.* II, 1, 1378 a 19-20.

<sup>85</sup> *EN*, VIII, 2, 1155 b 32-34.

<sup>86</sup> *EN*, IX, 5, *passim*.

<sup>87</sup> Cf. *EN*, VIII, 1, 1155 a 3 : l'amitié est ajrethv ti~ h] met'ajreth~ (une certaine vertu, ou est accompagnée de vertu).

<sup>88</sup> Cf. H.M. Hagen, *Ethopoia - zur Geschichte eines rhetorischen Begriffes*, Erlangen, 1966, p. 17 : « es fehlt noch die Behandlung der eu[noia ; Aristoteles verbindet sie mit den Affekten : peri; d'eujnoiva~ kai; filiva~ ejn toi~ peri; ta; pavqh lektevon (1378 a 18). Aristoteles geht also nicht mehr auf die Verfassung des Sprechers und des Hörers getrennt ein, offensichtlich doch, weil er überzeugt ist, daß h\qo~ tou` levgonto~ und to;n ajkroath;n diapei`naiv pw~ wie die zwei Seiten einer Münze sind. Wie sich der eine zeigt, werden die anderen reagieren ».

<sup>89</sup> Ps.-Ar., *Rhét. Al.* 29.

<sup>90</sup> *Rhét.* I, 8, 1366 a 8-14.

prudent comme celui qui est capable de conseiller le bien, l'utile et l'avantageux<sup>91</sup>, c'est-à-dire toutes les valeurs qui dépendent étroitement d'une option politique donnée, et qui varient en fonction de cette option. Loin de renvoyer à une vertu figée, la *φρόνησις* consiste donc à agir (ou, dans le contexte de la *Rhétorique*, à parler) *ἐν καιρῷ* (à propos), conformément au témoignage des *Éthiques* qui présentent cette vertu comme un « savoir opportun et efficace »<sup>92</sup>, portant sur ce qui est soumis au changement, et qui se définit en fonction des occasions dont on ne peut pas parler scientifiquement, car il y a autant d'occasions que de situations particulières<sup>93</sup>. Cette capacité à agir ou discourir en fonction des occasions, cet art de l'improvisation et de l'adaptation à la psychologie des auditeurs qu'Aristote appelle *φρόνησις* renoue avec la doctrine rhétorique du *καιρὸς* (occasion), dont les origines remontent au moins jusqu'à Gorgias et à ses deux principaux disciples Isocrate<sup>94</sup> et Alcidas<sup>95</sup>, et dont on trouve également des traces chez Platon<sup>96</sup>.

L'exemple de la bienveillance et de la prudence montre ainsi qu'on ne peut pas se contenter d'une explication unique pour rendre compte de la présence d'une triade de vertus dans la définition de l'*ἦθος*. Ce moyen de persuasion, tel qu'il apparaît dans la *Rhétorique*, résulte d'une resystématisation aristotélicienne des données fournies par la rhétorique traditionnelle.

- Une autre question soulevée par l'*ἦθος* rhétorique aristotélicien est celle de l'expression concrète qu'il revêt dans un discours. Une première réponse peut être apportée par l'examen de la *γνώμη* (maxime), qui s'inscrit dans le cadre de l'étude des moyens de persuasion communs à tous les genres de discours<sup>97</sup> sous lesquels Aristote subsume l'exemple et l'enthymème. La maxime y trouve tout naturellement sa place, puisqu'elle est une « partie de l'enthymème »<sup>98</sup>. Mais, bien que rangée parmi les moyens de persuasion relevant du *logos*, elle est néanmoins désignée comme le véhicule discursif privilégié de l'*ἦθος* puisqu'« elle rend les discours éthiques »<sup>99</sup>. Elle est en effet définie comme une déclaration à caractère général, portant sur ce qui relève du domaine pratique (elle exprime ce qu'il faut choisir ou éviter)<sup>100</sup>. En d'autres termes, elle manifeste une *προαίρεσις*<sup>101</sup> et, par conséquent, révèle la qualité de l'*ἠγοραστής* de l'orateur.

Si la maxime est ainsi caractérisée comme le lieu privilégié de l'expression de l'*ἦθος* puisqu'elle révèle une *προαίρεσις*, aucun élément ne vient *a priori* écarter l'idée que l'enthymème puisse également endosser ce rôle, étant donné qu'il n'est rien autre que la forme complète et achevée de la maxime - à condition que cet enthymème ait pour objet, comme la maxime, des formulations générales sur ce qui relève du domaine de l'action. L'existence d'un tel enthymème « éthique » menace assurément l'identité distincte de chacun des trois moyens de persuasion techniques de la *Rhétorique* qu'Aristote réaffirme dans le livre III, où l'*ἦθος* est exclu de toute forme logique de démonstration<sup>102</sup>. Comment donc concevoir que la maxime, qui est définie comme une partie de

<sup>91</sup> *Rhét.* I, 9, 1366 b 20-22.

<sup>92</sup> P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Quadrige, Paris (P.U.F.), 1963, p. 9.

<sup>93</sup> Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 102 : « les situations éthiques sont toujours singulières, incomparables : plus qu'aux discours généraux, c'est donc à une autre faculté que l'intelligence dianoétique qu'il faudra s'adresser pour déterminer, à chaque fois, non seulement l'action convenable, mais aussi le temps opportun ».

<sup>94</sup> Cf. par ex. Isocr., *Pan.* 9 et 16-17.

<sup>95</sup> Alcidas, *Orazioni e Frammenti*, testo, introduzione e note a cura di G. Avezù, Bolletino dell'Istituto di Filologia Classica, Supplemento 6, Roma (« L'Erma » di Bretschneider), 1982.

<sup>96</sup> Plat., *Gorg.* 463 a 7-8.

<sup>97</sup> *Rhét.* II, 20-26.

<sup>98</sup> Cf. *Rhét.* II, 20, 1393 a 24-25 : *ἡ γὰρ γνώμη μέγρο ἐνκνήματων ἐστίν*. Sur les rapports entre la maxime et l'enthymème dans la *Rhétorique* aristotélicienne, cf. L. Calboli-Montefusco, « La *γνώμη* et l'Argumentation », in : *Proverbes et Sentences dans le Monde Romain*, Actes de la Table Ronde du 26 novembre 1999, F. Biville (ed.), Collection du Centre d'Études et de Recherches sur l'Occident Romain, Université de Lyon-III, Lyon-Paris (De Boccard), 1999, p. 27-39.

<sup>99</sup> Cf. *Rhét.* II, 21, 1395 b 13 : *ἡ γὰρ ποιεῖ τὸ λογιζόμενον*.

<sup>100</sup> *Rhét.* II, 21, 1394 a 21-26.

<sup>101</sup> *Rhét.* II, 21, 1395 b 13-17.

<sup>102</sup> Cf. *Rhét.* III, 17, 1418 a 15-19 : *οὐδ' ὅταν ἡγίκοιεν τὸν λογιζόμενον, οὐδέ τις ἐνκνήματων τι ζήτησιν ἀμα : οὐ γὰρ ἐπεὶ οὐτὲ ἡγορήσασθαι προαίρεσις ἢ ἀποδείξις. ἡ γνώμη δὲ ἐκείνη καὶ ἐν διηγήσει καὶ ἐν πείσει : ἡγίκοιεν γὰρ καὶ ἐγὼ ; δεδωκα, καὶ ταῦτ' εἰδὼ ; οὐδέ τις πείσειν (et lorsqu'on met en œuvre un discours éthique, il ne faut pas non plus chercher en même temps un enthymème, car la démonstration ne comporte ni caractère ni choix préférentiel. Mais il faut*

l'enthymème, constitue une forme discursive propre à exprimer l'*èthos*, et que l'enthymème soit dans le même temps exclu de l'expression de l'*èthos* ? Cette contradiction n'est qu'apparente si l'on prend en considération le contexte respectif des deux passages. En *Rhét.* II,21, consacré à la maxime et plus généralement aux moyens de persuasion communs à tous les genres de discours, Aristote insiste sur la liaison purement formelle qui existe entre l'enthymème et la maxime. C'est en ajoutant ou en retranchant un élément - l'épilogue, qui exprime une « cause » - que l'on passe en effet d'une structure argumentative à l'autre. La perspective adoptée par Aristote en *Rhét.* III,17 est différente : il ne cherche plus à définir les deux structures argumentatives du point de vue *formel* de leur agencement, mais il considère l'*effet* que produit sur un auditoire donné la mise en œuvre de l'enthymème et de la maxime. Ainsi l'orateur doit éviter d'énoncer à la suite une série d'enthymèmes, car l'accumulation de démonstrations nuit à la clarté de son propos, et exige de la part de l'auditoire trop d'attention et de concentration pour que le discours puisse être correctement suivi. De la même façon, l'orateur qui veut donner à son discours un caractère éthique est incité à recourir aux maximes, dont la fonction essentielle consiste à manifester une *proairesis* : parce qu'elle est une forme concise et souvent déjà connue de l'auditoire, la maxime est en effet plus accessible à la compréhension des auditeurs qui l'acceptent d'autant plus facilement qu'elle est plus évidente<sup>103</sup>.

*Le « traité des caractères » (Rhét. II,12-17)*

Les h[qh de *Rhét.* II,12-17 présentent des traits définitionnels spécifiques. Ne renvoyant à aucune personne particulière, ne définissant plus le caractère de façon normative, ces chapitres forment une réelle unité au sein du traité. A la suite de l'examen des passions, Aristote présente une analyse des caractères en fonction des âges de la vie (jeunesse, maturité, vieillesse : II,12-14) et des conditions de fortune (noblesse, richesse, pouvoir et bonheur : II,15-17). Ici aussi, la notion d'h\qo~ semble être le fruit d'une resystématisation de la rhétorique traditionnelle, et notamment de la doctrine de l'eijkov~ (vraisemblable).

- L'inventaire relativement chaotique et non exhaustif qu'Aristote réalise ici des différents traits de caractère n'est pas mené selon un mode que l'on pourrait qualifier de « scientifique » : loin de chercher à démontrer la présence ou l'absence de certains caractères chez tel ou tel type de personne, il présente, sous la forme d'un catalogue, des idées générales sur la psychologie, « qui reposent sur le jugement que se font les hommes par expérience et induction imparfaites »<sup>104</sup>. Autrement dit, les chapitres II,12-17 proposent une somme de lieux rhétoriques fondés sur l'eijkov~ (vraisemblable).

A cet égard, la lecture parallèle du traité aristotélicien et des *Tétralogies* d'Antiphon s'avère féconde. La *Troisième Tétralogie* permet en particulier de percevoir le fonctionnement du vraisemblable lorsqu'il est appliqué aux caractères et à la psychologie générale des parties qui s'opposent. L'affaire est la suivante : un jeune homme, échauffé par la boisson, se querelle avec un homme plus âgé qui le frappe. Le jeune homme riposte et le tue : on l'accuse de meurtre (G,a). L'argumentation du jeune homme (G,b) consiste à déplacer la question en rejetant la culpabilité sur le médecin qui a soigné la victime et en affirmant d'autre part qu'il n'avait pas porté les premiers coups. Dans son second discours (G,g), l'accusateur ne tient pas pour responsable le médecin qui a péché par maladresse ; il exprime en outre son étonnement : comment peut-il être vraisemblable que ce ne soit pas le jeune homme qui ait porté les premiers coups ? Le jeune homme (G,d) retourne l'argument de

---

employer des maximes, et dans la narration, et dans la preuve, car c'est là un élément éthique : « moi aussi, j'ai donné, tout en sachant qu'il ne faut pas faire confiance »).

<sup>103</sup> Sur la notion de « style éthique » et ses rapports avec l'*èthos*, nous renvoyons à notre article : « Qu'est-ce que la *levxi*~ *hjqikhv* (style éthique) dans le livre III de la *Rhétorique* d'Aristote ? - Contribution à une étude des emplois d'*hjqikov*~ dans le corpus aristotélicien », à paraître dans *Rhetorica*, 23.1. Il établit que la notion d'h\qo~ impliquée dans la définition du style éthique manifeste un écart important non seulement par rapport à l'h\qo~ des *Éthiques*, mais aussi par rapport à l'h\qo~ tel qu'il est défini dans la *pivsti*~ *ejn tw/* *h[pei tou* *levgonto*~. Il englobe en effet des qualifications qui débordent de la sphère strictement morale et renvoie à la personne *réelle* de l'orateur. D'autre part, le lien privilégié que le style éthique entretient avec l'action oratoire fait l'objet de développements où le terme h\qo~ recouvre un sens large et traditionnel : il renvoie en effet aux manifestations perceptibles (notamment la voix) permettant d'appréhender le tempérament propre d'une personne.

<sup>104</sup> C'est ainsi que R. Barthes résume l'eijkov~ dans « L'Ancienne Rhétorique, Aide-Mémoire », *Communications*, 16, repris dans : *Recherches Rhétoriques*, Points Essais, Paris (Éditions du Seuil), 1994, p. 303.



son accusateur : s'il était effectivement vraisemblable que la jeunesse soit violente, aucun jugement ne serait plus nécessaire, et seul leur âge suffirait à condamner les jeunes gens. Les arguments de l'accusateur, qui se fondent sur une psychologie des âges, rappellent les analyses aristotéliennes de la *Rhétorique* : la jeunesse est intempérante et agit avec démesure<sup>105</sup> ; l'agressivité et l'emportement sont plus vraisemblables chez les jeunes gens que chez les vieillards, et leur orgueil naturel, la plénitude de leur force et leur inexpérience de la boisson excite leur colère<sup>106</sup>. Plus généralement, le traité des caractères entretient des liens étroits avec le travail opéré sur « la corrélation entre une typologie des différents aspects de la condition humaine, présentée sous forme de couples antithétiques, et la prévisibilité ou la non-prévisibilité des comportements »<sup>107</sup>. Cette typologie d'origine sicilienne est essentiellement mise en œuvre dans la pratique des discours judiciaires qui s'appuie sur une argumentation vraisemblable, recourant aux oppositions riche vs pauvre, fort vs faible, violent vs maître de soi, jeune vs vieux<sup>108</sup>. Mais le traité des caractères, dont la forme même évoque certains arguments fondés sur l'eijkov~ employés dans les accusations et les défenses, est-il, dans l'économie de la *Rhétorique*, uniquement censé fournir en arguments les discours relevant du genre judiciaire ?

• Le traité des caractères assume, au sein de la *Rhétorique*, une fonction bien moins évidente que l'*èthos*. Le caractère plurivoque du texte aristotélien permet d'émettre sur cette question trois hypothèses.

(1) Le traité des caractères est lié au traité des passions dont il prend la suite et avec lequel il forme une unité homogène et indissociable. La transition entre ces deux développements est en effet quasi inexistante<sup>109</sup>. D'autre part, comme Aristote a annoncé que l'étude des passions - en prenant l'exemple de la colère - devait prendre en considération les dispositions dans lesquelles se trouvent les gens irascibles, contre qui ils se mettent en colère et pour quelles raisons ils se mettent en colère, l'étude des h[qh, autrement dit l'étude des dispositions éthiques de ceux qui sont enclins à éprouver telle ou telle passion, ou de ceux qui, par leurs comportements, sont susceptibles d'éveiller les passions d'autrui, semble prolonger naturellement celle des pavqh. Suivant cette hypothèse, l'ensemble des chapitres II,2-17 renvoie aux passions et aux caractères de l'auditoire, et fournit à l'orateur des éléments qui lui permettront de construire le *pathos*.

(2) Le traité des caractères est lié à l'*èthos*. Cette deuxième hypothèse se tire tout d'abord d'un passage de la *Rhétorique*, concluant l'étude des caractères de la jeunesse et de la vieillesse :

tw`n me;n ou`n nevw;n kai; tw`n presbutevrwn ta; h[qh toiau`ta : w{st'ejpei; ajpodevcontai pavnte~ tou;~ tw/^ sfetevrw/ h[qei legomevnou~ lovgou~ kai; tou;~ oJmoivou~, oujk a[dhlon pw`~ crwvmenoi toi~ lovgoi~ toiou`toi fanou`ntai kai; aujtoi; kai; oij lovgoi.

(tels sont les caractères des jeunes gens et des vieillards ; puisque tous agrèent les discours tenus en conformité avec leur caractère et qui leur sont semblables, la façon dont il faut se servir des discours pour que nous-mêmes et nos discours aient telle ou telle qualité est désormais évidente)<sup>110</sup>.

L'étude des caractères répondrait ainsi à la nécessité, incombant à l'orateur, d'adapter son discours aux auditeurs. D'autre part, les traits de caractère de l'homme d'âge mûr, définis en II,14 comme un juste milieu entre les excès de la jeunesse et ceux de la vieillesse, réunissent les qualités de l'excellence humaine<sup>111</sup> et peuvent ainsi être mis à profit par l'orateur dans la construction d'un h\qo~ discursif à la fois prudent et vertueux.

(3) Selon une troisième hypothèse, le traité des caractères serait lié aux lieux du genre judiciaire. Les *Tétralogies* d'Antiphon et le traité des caractères recourent l'un et l'autre, on l'a vu, à des arguments énoncés sur le mode du vraisemblable, et établissent une liaison entre une typologie des caractères humains et certains types de comportements prévisibles. Un examen plus circonstancié de la *Rhétorique* permet d'opérer un véritable rapprochement entre le traité des caractères et les lieux du

<sup>105</sup> Comparer *Rhét.* II, 12, 1389 b 2-5 avec *Tétr.* G, a, 6.

<sup>106</sup> Comparer *Rhét.* II, 12, 1389 a 19-20 et 26-30 avec *Tétr.* G, g, 4.

<sup>107</sup> P. Chiron, introduction à la *Rhétorique à Alexandre* du Pseudo-Aristote, Paris (C.U.F.), 2002, p. CL.

<sup>108</sup> Le discours de Lysias, *Pour l'Invalide*, 15-16 en livre un bon exemple.

<sup>109</sup> *Rhét.* II, 12, 1388 b 31-32.

<sup>110</sup> *Rhét.* II, 13, 1390 a 24-28.

<sup>111</sup> *Rhét.* II, 14, 1390 a 34 - b 1.

judiciaire. Ces derniers sont en effet examinés en *Rhét.* I, 10-14, et leur analyse est structurée en trois moments :

peri; de; kathgoriva~ kai; ajpologiva~, ejk povswn kai; poiwn poiei`sqai dei` tou;~ sullogismouv~, ejcovmenon a)n ei[h levgein. Dei` dh; labeli`n triva, e)n me;n tivwn kai; povswn e{neka ajdikou`si, deuvteron de; pw`~ aujtoi; diakeivmenoi, trivton de; tou;~ poivou~ kai; pw`~ e[conta~.

(concernant l'accusation et la défense : à partir de combien et de quels types d'éléments il faut produire les syllogismes, c'est ce qu'il faudra dire. Il faut donc prendre en considération trois choses : premièrement, la nature et le nombre des causes pour lesquelles on commet l'injustice ; deuxièmement, dans quelle disposition on la commet ; troisièmement, la qualité et la disposition de ceux contre lesquels on la commet)<sup>112</sup>.

Après avoir défini l'acte injuste, Aristote a identifié le vice et l'intempérance comme les deux causes pour lesquelles on a l'intention de nuire en violation de la loi<sup>113</sup>. Il consacre la suite de son étude à la distinction des différentes causes de l'action humaine, puisque :

dh`lon ga;r wj~ tw/` me;n kathgorou`nti povsa kai; poi`a touvtwn ujpavrcei tw/` ajntidivkw/ skeptevon, w|n ejfievmenoi pavnte~ tou;~ plhsivon ajdikou`si, tw/` de; ajpologoumevwn/ poi`a kai; povsa touvtwn ouj ujpavrcei.

(il est clair que l'accusateur doit considérer en son adversaire le nombre et la qualité des causes qui portent tous les hommes à commettre l'injustice envers leurs prochains, et que le défendeur doit au contraire montrer que la qualité et le nombre de ces causes lui sont étrangères)<sup>114</sup>.

Parmi celles-ci figurent les causes imputables au désir, qui se divisent en désir rationnel d'une part, et désir irrationnel d'autre part, lesquels correspondent respectivement à l'h\qo~ et au pavqo~<sup>115</sup>. Les causes dégagées par Aristote sont les seules qu'il reconnaisse : distinguer les actions « selon les âges ou les dispositions » serait en effet « superflu »<sup>116</sup>, parce que ce ne sont que des causes accidentelles de l'action, qui accompagnent les causes essentielles ici mises en lumière. Aussi arrivera-t-il par exemple que les pauvres désirent l'argent parce qu'ils en sont dépourvus, et que les riches désirent les plaisirs superflus parce qu'ils peuvent se les procurer ; mais ce ne sont ni la richesse ni la pauvreté qui devront être considérées comme cause de leurs actions<sup>117</sup>. Bien qu'annexes ou accidentelles, de telles causes doivent néanmoins être prises en compte :

dio; ta;~ me;n toiauvta~ diairevsei~ ejatevon, skeptevon de; poi`a poivoi~ ei[wqen e[pesqai : eij me;n ga;r leuko;~ h] mevla~ h] mevga~ h] mikro~, oujde;n tevtaktai tw`n toiovvtwn ajkolouqe`i`n, eij de; nevo~ h] presbuvth~ h] divkaio~ h] a[diko~, h[dh diafevrei. Kai; o{lw~ o{sa tw`n sumbainovvtwn poiei` diafevrein ta; h[qh tw`n ajnqrwvwpwn, oi|on ploutei`n dokw`n eJautw/` h] pevnesqai dioivsei ti, kai; eujtucei`n h] ajtucei`n. Tau`ta me;n ou\n u{steron ejrou`men.

(laissons de côté ces distinctions, et examinons quelles conséquences ont habituellement les qualités des personnes : si l'on est en effet blanc ou noir, petit ou grand, il n'en résulte aucune des conséquences dont nous parlions. Mais si l'on est jeune ou vieux, juste ou injuste, il y a une différence. Et, généralement parlant, tous ces accidents font différer les caractères humains : par exemple, que l'on se croie riche ou pauvre, chanceux ou malchanceux apportera quelque différence dans les caractères. Mais nous traiterons de cela plus tard)<sup>118</sup>.

Ce développement conclusif ménage ainsi une place considérable aux critères de l'âge et des conditions de fortune dans l'examen de l'h\qo~. La distinction de ces deux causes annexes suit très exactement la structure du traité des caractères, et la dernière phrase semble annoncer cette étude dans un développement ultérieur.

Dans l'hypothèse où le traité des caractères appartient à l'étude des lieux du genre judiciaire, la structure de la *Rhétorique* telle que nous la connaissons aujourd'hui devient problématique : pourquoi, en effet, le traité des caractères interviendrait-il si tardivement dans le livre II, à la suite de l'examen

<sup>112</sup> *Rhét.* I, 10, 1368 b 1-5.

<sup>113</sup> *Rhét.* I, 10, 1368 b 6-23.

<sup>114</sup> *Rhét.* I, 10, 1368 b 29-32.

<sup>115</sup> Les deux espèces de désir irrationnel distinguées ici - la colère et l'appétit - correspondent aux deux espèces dégagées par Aristote lors de l'analyse du désir dans l'*EN*, III, 4, 1111 b 12-20 : l'emportement, équivalent ici de la colère, et l'appétit.

<sup>116</sup> *Rhét.* I, 10, 1369 a 8.

<sup>117</sup> *Rhét.* I, 10, 1369 a 14-15. Le même raisonnement s'applique à ceux qui sont dits posséder quelque qualification éthique, qu'elle soit positive ou négative (*Rhét.* I, 10, 1369 a 16-19).

<sup>118</sup> *Rhét.* I, 10, 1369 a 24-31.

des passions, et non à la fin du livre I ? Peut-être le traité des caractères a-t-il originellement trouvé place dans la *Rhétorique* entre les chapitres I,10 et I,13, c'est-à-dire plus précisément entre le moment où est annoncée l'étude des caractères en fonction des âges et des conditions de fortune<sup>119</sup>, et le passage de la *Rhétorique* où cette étude semble avoir été définitivement achevée<sup>120</sup>. Cette hypothèse implique que les lignes introductives du traité des caractères<sup>121</sup>, qui supposent déjà achevée l'étude des passions, et la remarque incidente qui conclut l'étude des caractères de la vieillesse<sup>122</sup> en interprétant II,12-13 comme l'énumération des lieux auxquels l'orateur doit puiser pour adapter son discours à l'auditoire, constituent toutes deux des ajouts postérieurs à la composition « originale » de la *Rhétorique*, et sont imputables soit à Aristote, qui aurait remanié son cours, soit à un éditeur qui aurait déplacé le traité des caractères vers le lieu qu'il occupe aujourd'hui<sup>123</sup>.

Devant le caractère « polyphonique » du texte aristotélicien, la question soulevée par la fonction de *Rhét.* II,12-17 semble n'appeler que des conjectures : certains éléments peuvent certes faire pencher la balance en faveur de l'une ou l'autre hypothèse, mais sans qu'aucune d'entre elles ne l'emporte de façon définitive. Une interprétation ultime n'existe pas. Reste toutefois que l'on peut considérer l'état actuel de la *Rhétorique*, avec ses sutures, ses ajouts, ses remaniements, comme l'état originel du traité tel que l'a voulu Aristote, faute d'une synthèse immédiatement accessible. Dans ce cas, le caractère volontairement « polyphonique » de son texte viserait à indiquer au lecteur que le traité des caractères assume dans l'économie de la *Rhétorique* de multiples fonctions qui restent compatibles entre elles.

• Une dernière question, qui avait été soulevée à propos de l'*èthos*, se pose à nouveau à propos du traité des caractères : quelle est la forme discursive concrète que présupposent les chapitres II,12-17 ? La manifestation discursive de l'*èthos* a été étudiée plus haut ; l'analyse qui suit va s'attacher à examiner la façon dont le traité des caractères peut être mis en œuvre dans un discours, lorsqu'il s'agit de construire le *pathos* et le *logos*. Deux hypothèses peuvent être dégagées.

(1) Selon une hypothèse que nous appellerons « perlocutoire »<sup>124</sup>, le traité des caractères - ainsi que le traité des passions - est supposé fournir en arguments un discours rhétorique - le mot « argument » étant pris ici dans son sens le plus large, de « matériau nécessaire à la construction du discours » - destiné à agir sur l'affectivité de l'auditoire sans emprunter une forme strictement logique et argumentative. En d'autres termes, les h[qh ne sont pas envisagés ici comme les éléments d'une argumentation, formulés à l'avance et directement intégrables dans le schéma logique d'un enthymème. La notion de *τοποῖ* utilisée par Aristote pour identifier le contenu de *Rhét.* II,12-17<sup>125</sup> renvoie à ce que J. Sprute appelle des « enthymemfremde Topoi », qu'il définit ainsi :

La force de persuasion des exposés qui adoptent ces points de vue repose (...) essentiellement sur des connaissances empirico-psychologiques dont chacun des Topoi est le reflet. (...) Ils visent à attirer l'attention de l'orateur sur certains faits précis, ou simplement sur telle ou telle pensée susceptible d'être utilisée et réinvestie dans le discours<sup>126</sup>.

Cette hypothèse concerne l'expression du caractère d'une personne différente de l'orateur, dans la narration d'un discours judiciaire dont la fonction vise à suggérer les dispositions morales de l'accusé, de l'accusateur, ou de toute autre personne impliquée dans un procès, sans que ces dispositions fassent

<sup>119</sup> *Rhét.* I, 10, 1369 a 30-31.

<sup>120</sup> *Rhét.* I, 13, 1373 b 36-38.

<sup>121</sup> *Rhét.* II, 12, 1388 b 31-36.

<sup>122</sup> *Rhét.* II, 13, 1390 a 24-28.

<sup>123</sup> Cette hypothèse a également été formulée par R. Teßmer, dans son étude génétique, *Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Diss. Berlin, 1957, p. 151-158.

<sup>124</sup> Nous appelons ainsi cette hypothèse en référence à la définition austinienne de la perlocution comme « un acte qui, *en plus* de faire tout ce qu'il fait en tant qu'il est aussi une *locution* (i.e. en tant qu'il *dit* quelque chose), produit quelque chose 'PAR le fait de dire' (d'où le préfixe *per-*). Ce qui est alors produit n'est pas nécessairement cela même que ce qu'on dit qu'on produit ('Je t'avertis', par exemple, est une perlocution si celui à qui je parle est *effrayé* - et non simplement averti - *par mes paroles*) » (J.L. Austin, *Quand Dire, c'est Faire*, introduction, traduction et commentaire par G. Lane, postface de F. Récanati, Paris (Éditions du Seuil), 1970, p. 181).

<sup>125</sup> *Rhét.* II, 3, 1380 b 29-31 et III, 19, 1419 b 25-28.

<sup>126</sup> J. Sprute, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1982, p. 170.

pour autant l'objet d'une démonstration logique<sup>127</sup>. La définition que donne Aristote de la « narration éthique » dans un discours judiciaire<sup>128</sup> en est un parfait témoignage.

Mais l'hypothèse perlocutoire concerne également le *pathos*. Quelle que soit la manière dont on appréhende le mécanisme de ce moyen de persuasion<sup>129</sup>, le traité des caractères (et avec lui le traité des passions) fournira, à travers une série d'énoncés vraisemblables, les connaissances théoriques indispensables à la construction du *pathos*.

(2) Selon l'hypothèse « locutoire »<sup>130</sup>, le traité des caractères - et celui des passions - propose une liste de prémisses vraisemblables auxquelles l'orateur aura recours pour développer une démonstration logique. Dans cette perspective, h[qh et pavqh constituent l'objet, le contenu même d'un raisonnement exprimé à travers l'enthymème, principal avatar du moyen de persuasion logique.

Des deux types d'enthymèmes habituellement distingués dans la *Rhétorique*<sup>131</sup>, seul l'enthymème défini comme « syllogisme rhétorique »<sup>132</sup> concerne l'hypothèse locutoire. Il possède en effet une structure syllogistique. Il ne faut pas en conclure que sa formulation emprunte nécessairement la structure tripartite du syllogisme scientifique traditionnel, formé d'une majeure, d'une mineure et d'une conclusion, comme le décrivent les *Analytiques*. Les exemples produits dans la *Rhétorique* et destinés à illustrer ce qu'Aristote entend par enthymème indiquent en effet qu'il s'agit d'une argumentation souvent formulée en deux propositions, dont l'une fonde la vérité ou la vraisemblance de l'autre, selon le schéma « *p* car *q* ». Ces enthymèmes conservent une armature syllogistique, même si leurs éléments constitutifs ne sont pas tous explicitement formulés. L'enthymème peut alors se définir comme un « syllogisme tronqué »<sup>133</sup>, mais ce n'est là ni sa propriété

<sup>127</sup> Cette hypothèse concerne aussi le genre épictétique. Les discours de Lysias illustrent bien ce type de pratique.

<sup>128</sup> *Rhét.* III, 16, 1417 a 15-27.

<sup>129</sup> Le mécanisme du *pathos* peut être envisagé de plusieurs manières. On peut en effet le considérer (1) comme la manifestation, dans le discours, des passions d'un individu donné, (2) comme l'expression, par l'orateur, de ses propres passions afin de les susciter, par mimétisme, au sein de l'auditoire, (3) comme la mise en scène dans le discours d'attitudes, de comportements capables d'éveiller les passions des auditeurs (à travers narrations, descriptions, discours directs ou rapportés), ou (4) comme l'excitation des passions dans l'auditoire, produite par le biais d'une démonstration logique. Dans ce dernier cas, l'orateur pourra par exemple susciter la colère de son auditoire contre A, en démontrant que A se moque d'eux. Ce faisant, il s'appuiera sur l'énoncé de *Rhét.* II, 2, 1379 a 29-30 : ojrgivzontai de; toi~ te katagelw~ si kai; cleuvzousi kai; skwvptousin : ulbrivzousi gavr (on se met en colère contre ceux qui se rient de nous, qui nous tournent en ridicule et qui nous raillent ; car ils se rendent coupables d'outrages). Si le mécanisme du *pathos* est réellement celui-ci, il se rattache à la théorie de l'épilogue du discours judiciaire, formulée par le Pseudo-Aristote dans la *Rhétorique à Alexandre*, 36, 1444 b 35 - 1445 a 29.

<sup>130</sup> Nous nous référons ici à la définition de la locution comme « un acte de langage qui consiste simplement à produire des sons appartenant à un certain vocabulaire, organisés selon les prescriptions d'une certaine grammaire, et possédant une certaine signification (...). C'est tout simplement l'acte de dire quelque chose » (J.L. Austin, *op. cit.*, p. 181).

<sup>131</sup> Dans le livre qu'il a consacré à la théorie de l'enthymème dans la *Rhétorique* aristotélicienne, J. Sprute distingue en effet l'enthymème défini comme « syllogisme rhétorique » et l'« enthymème topique ». Ce dernier tire sa structure argumentative de la série de *topoi* (lieux) exposés en *Rhét.* II, 23, qui proposent chacun un schéma argumentatif que l'on peut identifier comme la reconstruction formelle d'une pensée : « die verschiedenen Argumentationsschemata der allgemeinen rhetorischen Topoi lassen sich sämtlich als Rekonstruktionen von Denkgewohnheiten verstehen, die jeweils unterschiedlichen Richtschnüren folgen können : logische Gesetzen, Regeln des Sprachgebrauchs, verallgemeinerte Lebenserfahrungen, moralische Regeln u.dgl. mehr. Gerade der Umstand, daß in den topischen Argumentationsschemata die Denkgewohnheiten der Zuhörer jeweils auf eine Formel gebracht worden sind, bringt es mit sich, daß diese Schemata allgemein akzeptiert werden » (J. Sprute, *op. cit.*, p. 189). D'après F. Solmsen (*Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue philologische Untersuchungen, 4, Berlin, 1929), I. Düring (*Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag), 1966) et K. Barwick (« Die Rhetorik ad Alexandrum und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Theodekteia », *Philologus*, 110, 1966, p. 212-245), ces « enthymèmes topiques » existaient déjà dans la tradition rhétorique antérieure à Aristote, notamment chez Isocrate et le Pseudo-Aristote, ainsi que dans les *Topiques*. On peut dès lors admettre comme valable l'hypothèse selon laquelle ils appartiendraient à un stade ancien de la composition de la *Rhétorique* où Aristote n'avait pas encore élaboré sa théorie du syllogisme. Ch. Rapp réfute cette distinction entre « enthymème topique » et l'enthymème défini comme « syllogisme rhétorique » et propose, dans son récent commentaire de la *Rhétorique*, une interprétation unitaire de la notion d'enthymème : Ch. Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, übers. und erläut., Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. H. Flashar, Band 4, Opuscula, 2 vol., Berlin (Akademie Verlag), 2002.

<sup>132</sup> Cf. *Rhét.* I, 2, 1356 b 4 : kalw` ga;r ejnquvmhma me;n rJhthoriko;n sullogismovn (j'appelle en effet enthymème un syllogisme rhétorique).

<sup>133</sup> Cf. l'exemple donné par Aristote en *Rhét.* I, 2, 1357 a 17-22 : eja;n ga;r h/\ ti touvtwn gnwvrimon, oujde;n dei` levgein : ajto;~ ga;r tou`to provstivqhsin oj ajkroavth~. Oi|on o{ti Dwriou;~ stefanivthn ajgw`na nenivkhken, ijkanon eijpei`n o{ti jOluvmpia ga;r nenivkhken : to; d'o{ti stefanivth~ ta; jOluvmpia, oujde;n dei` prosqei`nai : ginwvskousi ga;r pavnte~ (si l'une des propositions est connue, il n'est même pas besoin de la formuler : l'auditeur la supplée lui-même. Ainsi, pour

principale, ni une caractéristique valable dans tous les cas : le caractère concis de l'enthymème lui permet avant tout de rester compréhensible pour un public qui ne serait ni habitué, ni disposé à suivre de longues démonstrations<sup>134</sup>.

L'enthymème défini comme syllogisme rhétorique se distingue des syllogismes scientifiques à la fois par sa formulation et par son domaine d'application. Si le syllogisme scientifique, *i.e.* apodictique, des *Seconds Analytiques* est l'instrument d'une démonstration nécessaire puisque son domaine d'application est restreint à celui des propositions portant sur des *ajnagkai'a* (nécessaires)<sup>135</sup>, l'enthymème permet d'établir des affirmations dans le domaine du contingent<sup>136</sup>, et les propositions qui expriment de tels objets sont vraisemblables<sup>137</sup>.

L'hypothèse locutoire invite donc à identifier les chapitres II,2-17 comme un catalogue de lieux spécifiques, appelés *ei[dh]* (espèces)<sup>138</sup>, et qui sont autant de propositions ou de thèses relevant d'une science propre, permettant de construire des syllogismes ou des enthymèmes dont les conclusions sont spécifiques<sup>139</sup>. L'orateur trouve en elles non seulement les connaissances positives nécessaires à son argumentation, mais aussi les éléments matériels et formels dont il peut directement tirer parti pour construire des enthymèmes et assurer ainsi l'efficacité persuasive de son argumentation.

Dans un discours judiciaire, l'orateur devra, selon cette hypothèse<sup>140</sup>, puiser les majeures de ses enthymèmes dans les traités des passions et des caractères. Dans un cas d'accusation, si A a tué B pour se venger, ou simplement si A a tué B, l'accusateur tentera d'établir que B a offensé A en se réjouissant du malheur de A, ce qui est un signe de mépris<sup>141</sup>. Il était donc vraisemblable que A soit en colère contre B. Or les gens en colère, on le sait, cherchent à se venger<sup>142</sup>. Le désir de A de se venger de B est ainsi établi. Pour démontrer maintenant que A a tué B, il faudra faire appel aux prémisses propres de l'*e[cqra]* (haine)<sup>143</sup>. A a trouvé en B un ennemi et s'est mis à le haïr. L'accusation de A pourra être établie à partir de l'idée que celui qui est en proie à la haine cherche à faire du mal et non pas seulement à faire souffrir<sup>144</sup>. La section consacrée, dans l'étude des passions, à la haine, fournira ainsi d'autres moyens grâce auxquels « il est possible de démontrer que (*sc* des hommes) sont ennemis ou amis, ou, s'ils ne le sont pas, de les représenter comme tels »<sup>145</sup>. S'il s'agit maintenant de produire la défense de A, l'orateur devra démontrer que A n'a pas tué B, et qu'il l'a encore moins tué par désir de vengeance. Dans ce cas, il cherchera à montrer, en tirant ses prémisses des chapitres consacrés à la

---

établir que Dorieus a reçu une couronne comme prix de sa victoire, il suffit de dire : qu' « en effet il a remporté une victoire olympique ». Le fait que la victoire aux Jeux Olympiques est récompensée d'une couronne n'a pas besoin d'être ajouté : tout le monde le sait).

<sup>134</sup> Les destinataires d'un discours rhétorique sont en effet caractérisés, en *Rhét.* I, 2, 1357 a 3-4, comme des gens qui *ouj duvnantai dia; pollw'n sunora'n oujde; logivzesqai povrrwqen* (ne peuvent pas atteindre à une vue d'ensemble par de nombreuses étapes ni raisonner depuis un point éloigné).

<sup>135</sup> *An. Post.* I, 4, 73 b 30-32 ; I, 24, 86 a 25-27 ; II, 3, 91 a 3-4.

<sup>136</sup> Cf. *Rhét.* I, 2, 1357 a 13-16 : *w{st'ajnagkai'on tov te ejnquvmhma ei\nai kai; to; paravdeigma periv te tw'n ejndecomevwn wJ~ ta; povlla e[cein a[llw~, to; me;n paravdeigma ejpagwvghn to; d'ejnquvmhma sullogismovn* (aussi est-il nécessaire que l'enthymème comme l'exemple portent sur des choses qui peuvent être autrement, l'exemple en tant qu'induction, l'enthymème en tant que syllogisme).

<sup>137</sup> Cf. J. Sprute, *op. cit.*, p. 73 : « einem Sachverhalt Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben, bedeutet hier nichts anderes als die Annahme, die Sache verhalte sich so und so, weil sie einem Typ entspricht, von dem man überzeugt ist, daß er sich in der Regel so verhält ». Aristote distingue quatre constituants formels possibles, susceptibles de fournir la base des quatre types différents d'argumentations enthymématiques : l'*eijkov~* (vraisemblable), le *paravdeigma* (exemple), le *shmei'on* (signe), qui est soit irréfutable - c'est le *tekmhvriou* (signe irréfutable) - soit réfutable - auquel cas il ne reçoit pas de nom : c'est le *shmei'on ajnwvnumon* (signe anonyme).

<sup>138</sup> *Rhét.* I, 2, 1358 a 17-18, 26-32.

<sup>139</sup> Cf. *Rhét.* I, 2, 1358 a 17-18 : *i[di]a de; o[sa] ejk tw'n peri; e[kaston ei]do~ kai; gevno~ protavsewvn ejstin* (sont d'autre part des conclusions spécifiques, toutes celles que l'on tire de prémisses qui concernent chaque espèce ou chaque genre).

<sup>140</sup> Cf. Th. Conley, « *Pathe and Pisteis* : Aristotle's *Rhetoric* II, 2-11 », *Hermes*, 110, 1982, p. 300-315.

<sup>141</sup> *Car Rhét.* II, 2, 1378 b 17 : *o[ j] ejphreavzwn [favnetai katafronei'n]* ([il est manifeste que] celui qui calomnie [méprise]).

<sup>142</sup> En vertu de la prémisse en *Rhét.* I, 10, 1369 b 11-12 : *dia; qumo;n de; kai; ojrh;n ta; timwrhtikav* (les actes de vengeance ont pour causes l'emportement et la colère).

<sup>143</sup> *Rhét.* II, 4, 1382 a 1-32.

<sup>144</sup> Selon la prémisse de *Rhét.* II, 4, 1382 a 8 : *to; me;n luvph~ e[fesiv~, to; de; kakou`* ([la colère] est un désir de faire de la peine, [la haine], un désir de faire du mal).

<sup>145</sup> Cf. *Rhét.* II, 5, 1382 a 16-17 : *ejndevcetai ejcqrou;~ kai; fivlou~ kai; o[nta~ ajpodeiknvnai kai; mh; o[nta~ poiei'n*.

praovth~ (douceur) définie comme l'opposé de l'ojrghv (colère) : que B s'est excusé<sup>146</sup>, ou que l'offense de B n'était pas volontaire et que A le savait<sup>147</sup>, ou encore que A craignait B<sup>148</sup>. Aussi n'y avait-il aucune raison pour que A fût en colère. Et par conséquent, l'accusation pour un acte commis par vengeance n'a pas lieu d'être dans le cas de A.

La démonstration qui a pour objet les caractères et les passions peut également intervenir dans le cadre d'un discours épideictique, dont le blâme et l'éloge constituent les deux fins. L'emploi des prémisses est alors identique à celui qui vient d'être décrit pour le cas des discours judiciaires.

Enfin, si l'on admet que le mécanisme du *pathos* suppose une argumentation qui a pour objet les passions et les caractères, comme le suppose Th. Conley en citant à l'appui plusieurs passages tirés des orateurs<sup>149</sup>, la situation peut être formalisée de la façon suivante : « puisque A est *p*, donc vous devriez ressentir *q* », « puisque A est *x*, vous ne devriez sans doute pas ressentir l'opposé de *q* »<sup>150</sup>.

## Conclusion

Cette étude s'est efforcée de montrer que l'*èthos* rhétorique aristotélicien dépasse bien largement le cadre dans lequel tendent à le confiner les spécialistes contemporains de pragmatique et d'analyse du discours. Le recours au terme  $\eta\lambda\theta\omicron\varsigma$  tel qu'il est employé dans la *Rhétorique* ne va pas de soi.

D'une part, ses usages dans la langue courante révèlent en effet un découpage singulier du réel, qui ne coïncide avec celui d'aucune autre langue<sup>151</sup>, puisqu'il désigne aussi bien le « caractère » politique d'un individu que les « lieux habituels », les « mœurs » ou les « habitudes » d'une communauté. Ses valeurs étant souvent contradictoires et ambiguës, il apparaît, au IV<sup>e</sup> siècle, comme un terme relativement vague, dont le sens dépend étroitement des différents contextes idéologiques où il est employé. D'autre part, l' $\eta\lambda\theta\omicron\varsigma$  joue un rôle de premier plan dans le corpus d'Aristote. P. Aubenque a montré à propos de la *φρονήσις* qu'il n'y avait pas de rupture entre l'usage courant de ce mot et son usage aristotélicien ; la même remarque peut être formulée à l'égard d' $\eta\lambda\theta\omicron\varsigma$ . Le Stagirite parvient en effet à recueillir l'héritage de la notion traditionnelle d' $\eta\lambda\theta\omicron\varsigma$  tout en l'intégrant dans son propre système de pensée à travers un double mouvement de « réappropriation-resystématisation ». Dans la *Rhétorique* en particulier, l' $\eta\lambda\theta\omicron\varsigma$ , qui renvoie de façon moins restrictive qu'aujourd'hui à deux réalités distinctes - le caractère persuasif de l'orateur et le « caractère » des chapitres II,12-17 -, résulte d'une adaptation aux réalités et aux perspectives propres de la technique rhétorique.

Cette étude entend également souligner l'ouverture de la rhétorique aristotélicienne à des vérités d'ordre anthropologique, éthique et politique. Le recours au terme  $\eta\lambda\theta\omicron\varsigma$  pour désigner dans la *Rhétorique* le caractère persuasif de l'orateur ou de toute autre personne indique en effet que l'« étoffe politique » de l'individu se situe pour Aristote au cœur d'une anthropologie, et que c'est le même homme qui, chez le Stagirite, se prête tour à tour à l'analyse éthique et à la théorisation rhétorique.

En retraçant la genèse de l'*èthos* rhétorique aristotélicien et en insistant sur l'idée qu'il ne pouvait être réellement compris que si l'on s'efforçait de le réinscrire dans le contexte linguistique, historique, culturel et politique de son élaboration, ces pages n'ont pas cherché à démontrer que l'*èthos*

<sup>146</sup> Selon la prémisse de *Rhét.* II, 3, 1380 a 13-15 : kai; toi~ oJmologou~si kai; metamelomevnoi~ : wJ~ ga;r e[conte~ divkhn to; lupei'sqai eji; toi~ pepoihmevnoi~ pauvontai th~ ojrg'h~ ([on est calme à l'égard de ceux qui] reconnaissent et regrettent leurs fautes : considérant en effet que la peine ressentie pour ce qu'on nous a fait est comme une réparation, nous cessons d'être en colère).

<sup>147</sup> Puisque, en *Rhét.* II, 3, 1380 a 8-10 : eij ou\n ojrgivzontai toi~ ojligwrou'sin, ojligwriwa dev ejstin eJkouvsion, fanero;n o[ti kai; toi~ mhde;n touvtwn poiou'sin h] ajkousivw~ poiou'sin h] fainomevnoi~ toiouvtoi~ pra'oiw eijsin (si on se met en colère contre ceux qui nous médisent, et que le mépris est quelque chose de volontaire, il est manifeste que, à l'égard de ceux qui ne font rien de cela, de ceux qui agissent ou paraissent agir involontairement, on est calme).

<sup>148</sup> En vertu de la prémisse de *Rhét.* II, 3, 1380 a 31-33 : kai; ou~ fobou'ntai h] aijscuvnontai : e{w~ ga;r a]n ou{tw~ e[cwsin, oujk ojrgivzontai ([on est calme à l'égard de ceux que] l'on craint ou que l'on révère : tant qu'on est en effet dans ces dispositions à leur égard, on ne se met pas en colère).

<sup>149</sup> La liste des exemples cités par Th. Conley (*op. cit.*, p. 307-308) n'est évidemment pas exhaustive : Andocide, *Rédit.* 6-7 ; Lysias, I, 43, XIX, 53, XXIV, 1 sq, XXIV, 15 sq ; Dinarque, III, 12 sq, III, 21 sq ; Démosthène, *Lept.* 139 sq, XIX, 221, XXV, 93 sq, *Mid.* 98 sq, XLIX, 55 sq ; Antiphon, A, a, 1-9, *Sur le Meurtre d'Hérode*, 57-58 ; Isée, I, 1-13, 43.

<sup>150</sup> Th. Conley, *op. cit.*, p. 309.

<sup>151</sup> Cf. le *Vocabulaire Européen des Philosophies, Dictionnaire des Intraduisibles*, B. Cassin (dir.), Le Robert, Paris (Éditions du Seuil), 2004, qui explore le lien entre fait de langue et fait de pensée.

ne possédait qu'une valeur historique ; elles n'ont pas non plus voulu induire l'idée que, envisagé en dehors du contexte précis dans lequel la *Rhétorique* a été composée, l'*èthos* est un concept périmé. Nous avons simplement voulu mettre en garde ceux qui, aujourd'hui, recourent à cette notion. 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'infinies précautions : il ne suffit pas d'emprunter un terme grec pour se réclamer d'une pensée. Parler aujourd'hui d'*èthos*, 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'*èthos* aristotélicien peut recouvrer sa légitimité et manifester ses richesses.