

## Nature et culture dans l'*Ethique* à *Nicomaque* d'Aristote

Bien entendu j'ai parfaitement conscience du caractère ambitieux de la généralité de ma problématique. Je citerai seulement cette phrase du *De finibus* de Cicéron: «Quand même un dieu me l'eût dit, je n'aurais jamais pu croire que je dusse un jour discourir dans l'Académie, comme si j'étais un philosophe (*tamquam philosophum*)»<sup>1</sup>.

Je suis un historien de la pensée médicale; ce qui est quand même un champ plus vaste que l'histoire de la médecine proprement dite, mais qui n'est pas l'histoire de la philosophie. Or les médecins se sont intéressés, et je pense évidemment surtout à Galien, à la question de l'éthique. Ce qui les intéresse, et ce qui m'intéresse donc, c'est le rôle que l'on doit, ou que l'on peut, attribuer au corps dans l'exercice de la moralité. On ne va pas à la sagesse sans son corps. Telle est, grossièrement exprimée, la pensée d'un Galien.

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DE LA VIE THÉORÉTIQUE.  
LA SANTÉ ET LA NOURRITURE. QU'IL N'EST PAS QUESTION  
D'ALLER À LA SAGESSE AVEC UN CORPS MALADE

*E.N.* X, 9, 1178 b 33-35

«Car la nature n'est pas autarcique (ne se suffit pas à elle-même) en regard de la contemplation. Il faut nourrir et édu-

<sup>1</sup> V, III, 8.

quer convenablement celui qui par la suite deviendra homme de bien».

οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν.

Cf. aussi *Pol.*, VII, 15, 1334 b 25: «C'est pourquoi il est nécessaire, avant de s'occuper de l'âme, de prendre soin d'abord du corps»<sup>2</sup>.

Ce qui m'intéresse donc aussi, c'est ce que les moralistes font du corps; j'entends la manière dont certains associent le corps, ses lois et ses pesanteurs, ses résistances, ses foucades, à l'accomplissement de la moralité conçue comme l'épanouissement de l'individu.

L'homme que considère Aristote n'est pas un être abstrait. Il est installé dans le monde; il a un passé, une histoire, un langage; il habite des contrées définies. Le monde est orienté, organisé; il y a des ethnies qui diffèrent par leurs comportements; on est Grec, par exemple, ou l'on est Scythe. Il faut donc partir de l'homme inscrit dans le monde, qui se définit comme homme par cette relativité continue: par rapport à la bête; par rapport à dieu, par rapport à ses concitoyens, par rapport aux barbares. L'homme est humain. Par nature, l'homme est humain. Tautologie peut-être, mais aussi enjeu difficile. Etre et rester dans les bornes de l'humanité est déjà un enjeu de la moralité; c'est-à-dire rester à l'intérieur de limites où être blâmé ou loué a un sens. Il y a des bornes au vice: cf. 1149 a 1, l'expression «hors des bornes du vice»: ἔξω τῶν ὅρων τῆς κακίας. Au delà ou en deçà de ces bornes, ce n'est plus du vice, car ce n'est plus de l'humain. L'homme est un vivant qui peut perdre sa nature, sa nature d'homme.

L'homme est donc inscrit, défini, délimité dans un espace, entre la bête et la divinité.

Selon l'heureuse remarque de Dominique Panzani: «L'homme a à construire son séjour éthique»<sup>3</sup>. C'est d'autant plus inté-

2 Cité par V. Boudon, *Loisir et création littéraire chez Galien*, BAGB, Juin 1994, n. 2, p. 164.

3 Dominique Panzani: *La Phronèsis: disposition paradoxale*, in *La vérité pratique*, Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VI, textes réunis par Jean-Yves Chateau, Paris, Vrin, 1997, p. 26.

ressant que cela nous renvoie au sens premier d'ἦθος. Liddell-Scott: «ἦθος: *an accustomed place*: hence, in pl. *haunts* or *abodes* of animals...». Liddell-Scott rapproche le terme de ἔθος, l'habitude; mais c'est une histoire que nous n'allons guère quitter. Au pluriel, écrit Chantraine, «séjour habituel, gîte des animaux (Hom., poètes); le sg. attesté depuis Hésiode (puis Pi., ion.-att., etc) signifie manière d'être, comportement...».

Je pense qu'il n'est pas inintéressant de faire un petit détour par le *Corpus hippocratique* (CH) pour l'histoire de l'ἦθος.

### L'ἦθος

Chez Hippocrate, sur 13 emplois, 7 sont dans *Airs, Eaux et Lieux* (AEL).

— II L 54: en Asie, les peuples ont un *caractère* plus doux et plus docile.

— II L 20: *Τά τε ἦθεα ἀγριώτερα ἢ ἡμερώτερα*: Les villes qui reçoivent des vents froids, «le *moral*», traduit Littré, y est plutôt farouche que doux.

— II L 62:

*Περὶ δὲ τῆς ἀθυμίας τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ἀνανδρείης, ὅτι ἀπολεμώτεροί εἰσι τῶν Εὐρωπαϊῶν οἱ Ἀσιηνοὶ καὶ ἡμερώτεροι τὰ ἦθεα...*: «Quant à la pusillanimité et au défaut de courage, si les Asiatiques sont moins belliqueux et d'un *naturel* plus doux que les Européens, la cause en est dans les saisons...».

— II L 90: Littré traduit encore par *naturel*:

«Le naturel y est enclin à l'arrogance et à l'indocilité»: *τὰ ἦθεα καὶ τὰς ὀργὰς αὐθάδεας καὶ ἰδιογνώμονας*.

«Là où les saisons éprouvent les variations les plus considérables, [...] là aussi vous aurez le plus de diversité dans l'habitude du corps, dans le naturel et la constitution»: *τὰ εἶδεα καὶ τὰ ἦθεα καὶ τὰς φύσιαις...*

— II L 92, même expression: *τὰ ἦθεα καὶ τὰς ὀργὰς αὐθάδεας καὶ ἰδιογνώμονας...*

— II L 84: «la même remarque s'applique au *moral*»: *Περὶ τῶν ἠθέων ὁ αὐτὸς λόγος*.

Le sens de *ἦθος*: *la manière d'être habituelle*. On n'oublie pas, ce qu'Aristote rappelle à plusieurs reprises, le lien entre *ἦθος* et *ἔθος*.

Le *CH* utilise six autres fois le terme. Par exemple, pour désigner la *manière d'être habituelle* d'une maladie, le médecin parle de l'*êthos* d'une maladie<sup>4</sup>.

Mais si j'ai noté que le mot revient si souvent dans *AEL*<sup>5</sup>, c'est parce que je crois qu'il y a beaucoup plus à dire de ce traité, qui met en question, de manière neuve et originale, le rapport entre *physis* et *nomos*, et s'intéresse à ce qu'on pourrait appeler la *plasticité* du vivant, comme nous allons le voir plus loin.

Mais l'histoire de l'*ἦθος*, c'est aussi celle de la constitution de l'*ipséité* à partir de la ressemblance de soi avec soi, de l'*identité*.

#### LA DÉFINITION DE L'*ἦθος* DANS LA *POÉTIQUE*

Il n'est peut-être pas sans intérêt de regarder le passage de la *Poétique* où Aristote définit ce que doit être le caractère (1454 a 15).

Les quatre qualités auxquelles doit répondre le caractère du personnage sont:

- le *χρηστόν*,
- le *ἀρόττον*,
- le *ὄμοιον*,
- le *ὀμαλόν*.

Les exemples permettent de discerner ce qu'Aristote veut dire. Le *χρηστόν*, c'est-à-dire la solidité, la *bonté* du caractère, semble marquer l'accord d'une conduite et d'un genre de personnage (homme, femme, esclave). Le *ἀρόττον* désigne aussi une conformité. L'exemple est clair: la virilité par exemple n'est pas conforme à la nature des femmes.

4 Cf. *Glande*, 12, 17; ou *Prorrhétique*, II, 3, 33.

5 On se reportera maintenant à l'excellente édition, traduite et commentée de J. Jouanna: *Hippocrate, Airs, Eaux, Lieux*, Paris, Belles Lettres 1997.

Restent *ὄμοιον*, *ὄμαλόν*. Les commentateurs ont souvent compris que *ὄμοιον*, la ressemblance, renvoie au type consacré par la tradition <sup>6</sup>. Je pencherais plutôt pour la ressemblance de soi avec soi-même. On peut objecter que je fais alors de ce terme presque le synonyme de *ὄμαλόν* qui suit, et qui désigne la constance, la régularité. J'y vois d'autant moins d'objection qu'Aristote lui-même donne ensuite des exemples pour expliquer ces définitions:

- pour le non *χρηστόν*, la bassesse de Ménélas dans *Oreste*,
- pour le non *ἀρμόττον*, les lamentations d'Ulysse dans la *Scylla*, et la tirade de Ménalippe;
- il ne donne pas d'exemple pour le non *ὄμοιον*,
- suit un exemple de non *ὄμαλόν* ou *ἀνώμαλον*: *Iphigénie* à Aulis suppliante qui ne se montre plus ensuite comme cela.

On peut déduire qu'entre *ὄμοιον* et *ὄμαλόν* la frontière est mince. Il s'agit de ressemblance de soi avec soi, de régularité dans son être, qui définissent l'*ἦθος*; ce que Rufus, plus tard, dans son langage teinté de stoïcisme, appellera *ὀρμην οἰκείαν*, son élan naturel <sup>7</sup>.

Le médecin hippocratique a contribué à constituer, dans un autre contexte que celui d'*AEL*, celui des descriptions des malades dans les *Epidémies*, la notion de caractère, au sens de référence quasi obligée, normative, de la conduite du malade <sup>8</sup>. Le jeune homme *κόσμιος*, c'est-à-dire bien poli, bien gentil, le fameux 16<sup>ème</sup> malade des *Epidémies*, III <sup>9</sup>, qui se met à délirer modérément, donne là des signes fâcheux. Comme dira Rufus,

6 Cf. par ex. J. Hardy, dans l'édition des Belles Lettres, 3<sup>ème</sup> éd. 1981, p. 50, n. 6, qui renvoie à l'interprétation d'Horace, *Ars Poetica*, 123ss.

7 Rufus d'Ephèse, *Œuvres*, édition et traduction par Daremberg-Ruelle, Paris, Baillière, 1879, reprint Amsterdam, Hakkert, 1963, p. 195; *Die Fragen des Arztes an die Kranken*, édition, traduction allemande et commentaire par H.Gärtner, CMG, suppl. 4, Berlin, 1962, I, 11.

8 *La découverte du malade comme personne dans le spectacle de la maladie: Pronostic-Epidémies I et III*; in «Ecriture et médecine hippocratique», *Textes et Langages* 1, L'accession à l'écriture, Nantes, 1978.

9 III L 147.

si c'est un individu *κόσμιος*, il doit répondre *πράως καὶ κοσμίως* (de manière douce et polie)<sup>10</sup>. Si peu qu'il s'en démarque, c'est un symptôme inquiétant. Galien, écrit Littré, dit positivement qu'Hippocrate a voulu signaler non le caractère du délire, mais le caractère du malade, «*afin de montrer que le délire, quoique modéré, était grave*»<sup>11</sup>.

Ainsi dans les *Epidémies* hippocratiques voit-on apparaître la femme triste: *δυσάνιος*, ou *σκυθρωπός*: maussade (sombre), le jeune homme *κόσμιος*: poli.

Le problème est le même pour le spectateur de la tragédie et pour le médecin. Mis en présence d'une *praxis*, d'une suite de comportements, l'un comme l'autre supposent qu'il existe une cohérence qui en est le support. Pour comprendre quelque chose à la *praxis*, que ce soit celle de l'homme de la tragédie, *άνήρ τραγικός*, ou simplement le comportement du malade, il faut supposer qu'il existe une cohérence dans l'individu qu'on a devant soi, c'est-à-dire, en fait, qu'il se ressemble. Pour autrui, qui le regarde agir, l'*ipséité* et l'*identité* se confondent. La cohérence d'un individu peut être, d'ailleurs, celle d'une constante incohérence. «Si même le personnage qui est l'objet de l'imitation est inégal à lui-même, et que ce soit le caractère qu'on lui prête, *il faut qu'il soit inégalement égal*»: *ὁμως ὁμαλῶς δεῖ εἶναι* (54 a 27).

## LES MOTS

*Σκυθρωπός*, *δυσάνιος*, *κόσμιος* ce sont des déterminations vagues, des «concepts flous», pourrait-on dire en utilisant l'expression que Ricœur emploie à propos de l'*Ethique à Nicomaque (EN)*<sup>12</sup>. Oui, mais c'est du grec; et même du bon grec, comme dirait Galien. N'oublions pas l'importance des mots, leur caractère normatif.

On sait que dans l'*EN*, Aristote donne un soin tout particulier à la dénomination. Les noms offrent un paysage préalable à

10 *Interrogatoire du malade*, Daremberg, p. 195, 1-8; H. Gärtner, p. 1.

11 III L 148, n. 30.

12 «A la gloire de la phronèsis», in *La vérité pratique*, Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VI, *op. cit.*, pp. 13-22.

la moralité. Le statut du nom repose sur un accord entre les hommes, de quelque genre qu'il soit, et sur la nature des choses. Autour du nom, bien entendu, avec la question de l'onomatopée et du nomothète, se pose le rapport *physis / nomos*. Les noms peuvent être le critère, le *τεκμήριον* du fonctionnement des institutions. Si le sens des mots change, c'est un signe de *stasis*.

Voyez par exemple les «troubles de Corcyre» chez Thucydide, III, 82:

*έστασίαζέ τε τὰ τῶν πόλεων... καὶ τὴν εἰωθίαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαίῳσει* <sup>13</sup>.

Les hommes en vinrent, pour qualifier les actes, à modifier arbitrairement le sens habituel des mots. L'audace insensée passa pour du courage et du dévouement au parti, l'attentisme passa pour de la poltronnerie dissimulée sous des apparences honorables, et la modération pour le masque de la lâcheté. L'homme d'esprit assez ouvert pour embrasser tous les aspects d'une situation était jugé totalement inapte à l'action, mais le coup de tête d'un impulsif passait pour un trait de mâle assurance <sup>14</sup>.

## UNE DÉFINITION DE LA VERTU

Définition de la vertu:

EN, 1106 b 36:

*Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.*

Donc la vertu est une manière d'être <sup>15</sup> conditionnée par le choix, qui consiste dans une moyenne *par rapport à nous*, déli-

13 Cf. l'édition d'Arnold, Oxford, 1857, t. I, p. 454: *The Scholiast well explains δικαίῳσει by τῇ ἑαυτῶν δικαίᾳ κρίσει or κατὰ τὴν ἑαυτῶν κρίσει.* «As they thought proper».

14 Tr. Denis Roussel, *Historiens grecs*, Paris Pléiade, 1964, p. 921.

15 Une manière d'être. Souvenons-nous de *Catégories* 8 et *Méta*. D 14: «Une première espèce de qualité peut être appelée *état* (hexis) et *disposition* (diathesis). Mais l'*état* est différent de la *disposition* en ce qu'il a beaucoup plus de durée et de stabilité; sont des *états* les sciences et les vertus, car la science semble bien être au nombre de choses stables... Par contre on appelle *dispositions* les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changer; telle sont la chaleur et le refroidis-

mitée par un *logos*, et dans la mesure où le prudent pourrait (éventuellement) la délimiter <sup>16</sup>.

La vertu ne se définit pas par un acte ou un ensemble d'actes; mais par une manière d'être qui se manifeste dans la durée. Elle est résultat du choix et condition des choix à venir. Ce n'est pas une définition abstraite; elle regarde chacun de nous; c'est par rapport à nous et ce que nous sommes dans la réalité que la mesure se définit. Et d'autre part ce *logos* n'est pas transcendant. Il n'est pas autre chose que ce que le prudent, c'est-à-dire éventuellement l'un d'entre nous, peut éventuellement fixer comme mesure. Ces deux restrictions du *πρὸς ἡμᾶς* et du *φρόνιμος* sont très importantes. Le *logos*, en vérité la mesure <sup>17</sup>, se définit par rapport à ce que nous sommes et ce que le prudent *possible* peut donner comme mesure. *La définition, la mesure, n'existe pas en soi.*

On pourrait dire que la *ἔξις προαιρετική* <sup>18</sup> dépend autant de la volonté qu'elle la conditionne. Elle est elle-même le résultat d'un choix volontaire. Elle est de la nature, dans la mesure où elle est dépendante des conditions biologiques générales, et elle est de la norme, puisqu'elle relève du choix.

Cette *ἔξις* relève de ce qu'on pourrait appeler un travail; elle suppose une transformation, ne serait-ce que sous la forme d'une stabilisation, si ma nature est bonne, du donné naturel. L'idéal c'est lorsque coïncide l'accomplissement d'une nature, avec la définition idéale de cette nature (quand *télos*, *horos*,

sement, la maladie et la santé... L'état diffère donc de la disposition en ce que cette dernière est aisée à mouvoir» (Tr. Tricot).

16 Le prudent peut être soi-même ou un autre. Cf. *EE*, 1222 a 31.

17 Cf. la définition de *EE*, 1227 b 7: *Τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἔξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποῖός τις λέγεται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος. ὁ γὰρ φιλόγλυκος ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποῖός τις τὸ ἦθος.*

«La vertu éthique sera nécessairement une disposition à choisir délibérément la médiété relative à nous dans ces plaisirs et ces peines qui permettent de dire de quelqu'un qu'il a telle ou telle qualité de caractère, selon qu'il éprouve de la joie ou de la peine: en effet on ne dit pas de l'amateur de sucré ou de choses amères qu'il a telle qualité de caractère». Sauf précision, pour l'*EE*, nous citons la traduction de V. Décarie, Paris, Vrin, 1978.

18 Sur la *phronêsis*, je renvoie aux belles pages de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 119ss.



*péras*, *skopos* se confondent, mots sur lesquels joueront Epicure, et surtout les Stoïciens). L'idéal c'est un homme achevé, dans l'accomplissement harmonieux et heureux de sa vie jusqu'à la mort qui la sanctionne.

*Ethique à Eudème (EE)*, 1219 b: «Il n'y a de bonheur ni pour un seul jour, ni pour les enfants, ni pour un quelconque âge de la vie; c'est pourquoi le mot de Solon<sup>19</sup> est juste, qu'il ne faut pas considérer comme heureux (*εὐδαιμονίζειν*) quelqu'un de son vivant, mais quand il a atteint la fin de sa vie (*ἀλλ' ὅταν λάβῃ τέλος, οὐθὲν γὰρ ἀτελές εὐδαιμον: οὐ γὰρ ὄλον*)»<sup>20</sup>.

Le *telos*, c'est l'épanouissement, la maturité d'une nature. En ce sens, le *telos* est inclus dans la nature comme fin naturelle, comme accomplissement. Mais c'est aussi le terme d'une vie, la fin au sens de limite. Ce double sens, —et il y en a d'autres—, trouve une expression dramatique dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, quand Clytemnestre traite son mari d'homme achevé, *τελείος ἀνήρ*, d'homme accompli, ce qui signifie aussi bien, et le spectateur le sait, d'homme déjà mort.

... si la fraîcheur soudain règne dans la maison, c'est que le maître, l'homme achevé, est dans ses murs... Zeus, Zeus, par qui tout s'achève, achève mes souhaits, et songe bien à l'œuvre que tu dois achever».

*ἀνδρὸς τελείου δῶμ' ἐπιστροφωμένου.  
Ζεῦ Ζεῦ Τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει.  
μέλοι δέ τοι σοὶ τῶνπερ ἄν μέλλῃς τελεῖν*<sup>21</sup>.

«Une chose se définit toujours par sa fin»: *ὀρίζεται ἕκαστον τῷ τέλει*, dit Aristote (*EN*, 1115 b 22). Mais cette fin, c'est à la fois la finalité et le terme.

19 Cf. Hérodote, I, 32-33.

20 Cf. *EN*, 1100 a 11.

## COMMENT NATURE ET NORME AGISSENT L'UN SUR L'AUTRE.

LA *σύμφυσις*

*Comment, avec une juste conception des choses, peut-on être intempérant? (1145 b 21)*

Socrate fait comme si l'*akrasia* n'existait pas, dit Aristote. Il fait, pourrait-on dire, comme si la résistance du donné biologique, sa pesanteur, n'était rien.

1147 a 14

On peut avoir la science sans s'en servir, comme l'homme qui dort, le fou, ou l'homme ivre. C'est bien dans ces dispositions (*diathèses*) que se trouvent ceux précisément qui sont dans les passions; car colères, désirs érotiques et quelques autres passions de ce genre changent évidemment *aussi* le corps, et chez quelques uns provoquent aussi des folies (*μανίας*)...

1147 a 22

Pour qu'il y ait science, il faut que ces raisonnements *deviennent comme une partie d'eux-mêmes*, et cela requiert du temps<sup>22</sup>.

Mais le terme d'Aristote est beaucoup plus intéressant: *δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται*<sup>23</sup>. Il faut qu'il y ait *σύμφυσις*, assimilation, unité de nature; et cela requiert du temps. Et il n'y a pas de «comme», de *ὡς*; cela n'est pas une analogie. C'est un fait. Autrement l'on est comme ceux qui, tout en étant ivres, récitent de l'Empédocle, ou comme les comédiens.

Je reviens au traité hippocratique d'*AEL*, qui propose une problématique très intéressante du rapport entre *physis* et *nomos*. Il s'agit du chapitre 14 consacré aux Macrocéphales. C'est cette peuplade que nous savons mythique, mais qui a une

21 *Agamemnon*, 972ss.

22 Traduction Gauthier-Jolif, in Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, Louvain-Paris, 1970, p. 192.

23 Cf. l'emploi de *συμψέστερον* en 1121 b 14: la parcimonie est plus co-naturelle à l'homme que la prodigalité.

24 Ou, comme traduit Jouanna, *op. cit.*, «cette forme est passée dans la nature».

importance capitale dans la rêverie biologique, je dirai jusqu'à Cabanis et Lamarck. Hippocrate nous dit (*AEL*, 14) qu'il va décrire les différences les plus marquées entre les ethnies, produites ἢ φύσει ἢ νόμῳ. Chez les Macrocéphales, le *nomos* implique ici l'usage, mais aussi la valeur: l'idée que la tête allongée est signe de noblesse. D'abord par la violence (ὑπὸ βίης) ils contraignent les têtes encore molles des enfants à perdre leur sphéricité et à s'accroître en longueur. Puis, avec le temps, la nature se substitue à l'usage (τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο)<sup>24</sup>. C'est que la nature vient en aide à l'usage, (ἢ φύσις ξυμβάλλεται τῷ νόμῳ), selon le principe de l'hérédité et de la panspermie<sup>25</sup>. Puis, enfin, la chose se perd.

On mesure mal l'impact de ce texte sur l'imaginaire<sup>26</sup>. Remarquons simplement qu'il fait éclater la séparation radicale entre le donné naturel et l'acquis, la nature et la norme, bref entre *physis et nomos*, en parlant même de collaboration<sup>27</sup>. Le phénomène le plus extraordinaire est l'introduction de la durée, du temps; la maintenance de la forme acquise par l'hérédité. La coutume n'a plus besoin d'exercer sa contrainte. Pour parler comme Lamarck, il y a «conservation des acquisitions» par «génération» aux «nouveaux individus», ou transmission des «changements acquis»<sup>28</sup>.

Or le Macrocéphale ne s'est pas perpétué. Les raisons en sont obscures, et la difficulté apparaît dans l'état du texte.

Il y a, dans la *Poétique*, une réflexion difficile, sur le passage de nature à norme; c'est à propos de la constitution des genres poétiques; et ce n'est pas, à mon avis, sans quelque ana-

25 L'hérédité des caractères acquis sert de preuve à l'existence de la panspermie, comme on le voit chez Aristote, *Génération des Animaux*, 721 b 29: à Chalcedon un père qui avait un tatouage au bras et dont le fils portait la marque de ce dessin (cf. aussi avec variante, in *Histoire des Animaux*, VII, 5, 585 b 33ss).

26 Cf. mon article: «Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus hippocratique*», in *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, Actes du IV<sup>ème</sup> colloque international hippocratique 1991; éd. préparée par Laßerre et Mudry, Genève, Droz, 1983, pp. 41-55.

27 La plasticité du vivant est une des grandes rêveries de la pensée médicale; cf. mon livre *L'Art et le Vivant*, Paris, Gallimard, 1995.

28 *Philosophie zoologique*, ch. VII, Bibl. 10/18, p.193 ss; et notamment 2<sup>ème</sup> loi, p. 204. Cf. aussi M. Barthélémy-Madaule, *Lamarck ou le mythe du précurseur*, Paris, Seuil, 1979, notamment pp. 91-116.

logie avec notre problème des Macrocéphales. *Il s'agit toujours du problème: comment, avec de la nature, faire du droit? Comment nature et droit peuvent-ils collaborer pour former du vivant?*

*Poétique*, 1148 b 4:

La reproduction (*mimésis*) relevant pour nous de la nature, ainsi que la mélodie et le rythme ( car il est évident que les mètres sont parties des rythmes), à l'origine ceux qui, par nature, étaient le mieux doués relativement à cela, petit à petit les faisant avancer engendrèrent <sup>29</sup> la poésie à partir de leurs improvisations <sup>30</sup>.

Puis la poésie se distingua <sup>31</sup> suivant les caractères propres. Les uns, en effet, plus sérieux, reproduisaient les belles actions et les actions d'hommes tels; d'autres, plus vulgaires, reproduisaient les actions des hommes vils, composant d'abord des blâmes, comme d'autres des hymnes et des éloges...

*Poétique*, 1449 a 2:

La tragédie et la comédie ayant fait leur apparition, les gens qui étaient poètes selon chacune de ces poésies s'élançant selon leur nature propre, les uns devinrent poètes comiques à la place (des iambes) d'être des poètes iambiques, les autres devinrent poètes tragiques à la place des poèmes épiques, pour la raison que ces formes-ci étaient plus importantes et plus estimées que celles-là.

Donc examiner la question de savoir si la tragédie est maintenant dans sa plénitude ou non, juger la chose en soi et relativement aux représentations, c'est un autre discours.

Donc étant à l'origine née de l'improvisation <sup>32</sup>, à la fois elle et la comédie; l'une venant des initiateurs <sup>33</sup> du dithyrambe, l'autre des initiateurs des chants phalliques <sup>34</sup> qui, maintenant encore, sont à l'honneur dans de nombreuses cités, *la tragédie*

29 *γεννάω*: engendrer, faire naître.

30 *αὐτοσχεδιάζω*: agir ou parler sur le champ.

31 *διασπᾶω*.

32 *αὐτοσχεδιαστικῆς*. Cf. *αὐτοσχεδιασμάτων* de *Poétique*, 1448 b 24.

33 «De ceux qui entonnaient le dithyrambe».

34 Sur les poèmes phalliques, cf. Croiset, *Littérature grecque*, III, pp. 441ss. A. Couat, *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, Paris, 1902 (troisième édition), pp. 13ss.

*s'accrut peu à peu, les poètes faisant croître tout ce qui était évidemment à elle; et après avoir subi de nombreux changements, la tragédie s'arrêta dans sa croissance, quand elle eut atteint sa propre nature (ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὐτῆς φύσιν).*

La question qui m'intéresse est la façon qu'Aristote a de penser la genèse et la croissance des genres. Elle est forcément d'ordre biologique, puisque les techniques de la reproduction relèvent de la nature; les techniques, les arts relèvent de la *physis*. Les genres ne sont pas installés de toute éternité. Ce ne sont ni des formes, ni des idées tombées du ciel. Il n'y a pas de statut ontologique des genres à l'origine.

D'autre part, qui dit naissance parle d'une naissance à partir d'individus *nés*, avec un certain tempérament et un caractère propre. Le genre est d'abord la manifestation de la spontanéité des goûts et des tendances de tel ou tel individu qui, par chance, est né au début du processus<sup>35</sup>. Puis le genre prend une existence autonome; il acquiert une grandeur. Comme genre, il est en même temps *norme*. Il se met à vivre. Comme tout être biologique, il a une naissance, une *akmè*, et une mort. Mais cette vie et cette mort sont aussi dépendants des auteurs et de leur génie propre.

Et la problématique, qui est celle essentiellement de toute poétique, est bien la relation entre le donné naturel, le génie pour parler vite, et le style; et le genre. C'est encore celle du *Sublime* de Longin. On peut dire que la métaphore, chez Aristote, est une façon de relier nature à forme. Mais c'est une autre histoire.

#### DÉMOCRITE

Je voudrais évoquer ici un fragment de Démocrite, où le philosophe exprime la relation entre nature et éducation.

*ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι, καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.*

35 Il faut évidemment mettre ce texte en rapport avec le Livre III des *Lois* de Platon, et son fameux passage sur «l'origine de la licence».

B 33 = D.K. II, p. 153 (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 151)<sup>36</sup>.

Tr. Diels: *Die Natur und die Erziehung sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie Natur.*

Tr. Dumont: *Nature et éducation sont choses très voisines. Car il est vrai que l'éducation transforme l'homme, et cette transformation confère à l'homme la nature*<sup>37</sup>.

Pour moi, je traduirais plutôt ainsi: «L'éducation impose un rythme à l'homme, et en imposant un rythme fait de la nature».

Ce *rythme* n'a certainement pas encore le sens moderne d'écoulement avec des intervalles récurrents et plus ou moins réguliers, comme l'a bien montré Benvéniste<sup>38</sup>. Il faut nous contenter, si je puis dire, du sens de *forme*. C'est une mise en forme de la nature.

Vlastos<sup>39</sup> rapproche la *διδασχὴ... φυσιοποιούσα* de Démocrite, de la *μάθησις φυσιοθεΐσα* de deux textes du *CH*: *Nomos* 2 et le chapitre 14 d'*AEL*, en invoquant le principe de l'habitude (mais je signale que ce principe *n'apparaît pas* en *AEL*).

L'allusion à *Nomos* 2 est intéressante: *...ὄκως ἡ μάθησις ἐμφυσιωθεΐσα τε καὶ εὐαλδέως τοὺς καρποὺς ἐξενέγκηται*: «... afin que l'enseignement, *jetant de profondes racines*, porte des fruits heureux et abondants»<sup>40</sup>. «... in order that learning, becoming second nature, may reap a fine and abundant harvest»<sup>41</sup>. Daremberg<sup>42</sup> donne: «... afin que la science *germe* dans l'esprit et produise heureusement des fruits en pleine maturité».

36 *ῥυθμός* = ionien pour *ῥυθμός*. *μεταρρυθμέω*.

37 *Les Présocratiques*, Paris, Pléiade, p. 861.

38 E. Benvéniste, «La notion de 'rythme' dans son expression linguistique», in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 327-335.

39 G. Vlastos, «Ethics and Physics in Democritus...», *Philosophical Review*, 1945, 578ss et 1946, 53ss, repris in *Studies in Presocratic Philosophy*, 2. Cf. mon article: «Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus Hippocratique*», *op. cit.*, pp. 41-55. Sur Démocrite, p. 47.

40 Tr. Littré, IV L 641.

41 Tr. Jones, Loeb Classical Library, t. II, p. 265.

42 *Œuvres choisies d'Hippocrate*, traduites par Ch. Daremberg, Paris, Labé, 1855, 2<sup>ème</sup> édition, *loc. cit.*

L'auteur d'*AEL* a ignoré aussi, ou refusé, cette analogie avec le semis, l'implant, la greffe.

Or le verbe *μεταρρυθμίσαι* apparaît dans un contexte fort intéressant d'*EN* (1179b 16).

Aristote, on s'en souvient, dit qu'il ne suffit pas de contempler mais qu'il faut exécuter. Il faut s'efforcer d'avoir et mettre en pratique la vertu (*ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον*). (1179b 3).

1179b 15: τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἠδέος οὐδ' ἐν νοίαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὴ τοιούτους τίς ἀν λόγος μεταρρυθμίσαι. οὐ γὰρ οἶόν τε ἢ οὐ ῥάδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἦθεσι κατειλημμένα λόγῳ μεταστῆσαι<sup>43</sup>.

«Quant au bien et ce qui est vraiment agréable, ils n'en ont pas même une notion, car ils n'y ont pas goûté. Or les gens de cette sorte, quel *logos* pourrait les modifier dans leur forme (*μεταρρυθμίσαι*)? Car il n'est pas possible, ou il n'est pas facile, de changer par le *logos*, ce qui a été depuis longtemps saisi (ou ratifié<sup>44</sup>) dans les caractères».

«Certains pensent qu'on est bon par nature, d'autres par l'habitude, d'autres par l'éducation. Le fait d'être bon par nature, il est évident que cela ne dépend pas de nous; mais, par l'effet de causes divines, cela appartient à des gens vraiment chanceux. Quant au *logos* et à l'éducation (*λόγος... διδαχῆ*)<sup>45</sup> je crains qu'ils n'aient pas force chez tous; mais il faut auparavant cultiver, au moyen des habitudes, l'âme de l'auditeur pour qu'il aime ou déteste à bon escient, comme la terre qui nourrit la semence»: ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα.

Le rapprochement avec le travail de la terre évoqué dans *Nomos*, 2<sup>46</sup> n'a pas échappé au grand savant Coray, qui con-

43 Pour un autre emploi du verbe, cf. *De caelo*, 306 b 13.

44 Cf. le sens de *Pol.* 1324 b 22.

45 Je ne crois pas du tout, comme le commentaire de Gauthier-Jolif, *op. cit.*, t. 2, p. 901, qu'il s'agisse d'un hendiadys.

46 La datation de l'écrit pose des problèmes. Il ne saurait être antérieur au IV<sup>e</sup> siècle, écrit Jouanna (en raison de la présence du terme *dogma*). Cf. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, p. 544.

naît bien —et pour cause—, son *Corpus hippocratique*<sup>47</sup>. Mais je pense que le rapprochement avec la phrase de Démocrite s'impose avec une force équivalente. Aristote aurait-il manqué le rapport entre *μεταρρυθμίσαι* et *διδασχῆ*, qui suit à peu de mots? Je n'en crois rien. Oui; mais alors ces deux rapprochements nous renvoient *au travail qui modèle et fabrique de la nature*. Beaucoup plus important que des souvenirs, il y a les problèmes auxquels ces citations renvoient, et leurs solutions, même si celles-là restent métaphoriques.

L'IMPORTANCE DE L'ANALOGIE AVEC LES MALADIES,  
ET NOTAMMENT DANS LE LIVRE VII

Il faut toujours partir des noms; de la topographie de l'univers de la moralité que nous fournissent d'abord les noms.

En ce qui concerne l'*ethos*, trois défauts à éviter

- la méchanceté, le vice, *κακία*;
- l'intempérance, *ἀκρασία*;
- la bestialité, *θηριότης*.

A la méchanceté s'oppose la vertu; à l'intempérance, la tempérance; à la bestialité, le divin. Parler de vice ou de vertu pour les dieux comme pour les bêtes n'a aucun sens.

La bestialité est fort rare parmi les hommes, elle existe chez les barbares, ou à cause de maladies ou d'une mutilation quelconque: *διὰ νόσους καὶ πηρώσεις* (1145a 31).

*Πηρώσεις* n'est pas un terme facile. On en a deux occurrences à peu près certaines dans le *CH*, *Art.* 61. En revanche le verbe *πηρώσθαι* est plus fréquent. Foesius définit le terme, dans son *Oeconomia: debilitatem, mutilationem et membri oblæsionem indicat...* Pline, signale-t-il, traduit le terme, chez Théophraste, par *debilitas*.

Les choses peuvent paraître agréables à cause de *πηρώσεις* ou d'*ἔθῃ*, ou encore de naturels mauvais (*μοχθηρὰς φύσεις*, 1148 b17). (Il y a des gens *mutilés à l'égard de la vertu*:

47 A. Coray, *Ἀριστοτέλους Ἠθικά Νικομάχεια ἐκδότωνος καὶ διορθοῦντος*, A. K. Paris, 1822. Cité par Gauthier-Jolif, *op. cit.*, t. 2, Commentaire, p. 901.



πεπηρωμένοις πρὸς τὴν ἀρετήν, 1099 b 19). Il leur manque quelque chose. Cette mutilation est sans doute à renvoyer à la question du *bloc* ou des *parties*, évoquée plus haut. «Est-ce qu'un individu peut être intempérant (*ἀκρατής*) en bloc (*ἀπλῶς*), ou est-ce que tous le sont selon une partie; et si cela est, de quelles parties s'agit-il, il faut le dire tout de suite» (1147b 20).

Aristote réfléchit sur l'intempérance: 1147 b 20: «Que ce soit par rapport aux plaisirs et aux peines qu'existent les maîtres d'eux-mêmes (*ἐγκρατεῖς*) et les costauds, et les non maîtres d'eux-mêmes et les mous, voilà une chose évidente.»

Le monstrueux peut venir de l'excès d'un bon sentiment, de ce que nous appellerions un *sentiment naturel*, l'amour d'une mère pour ses enfants ou d'un fils pour son père. (Niobé ou Satyros —accusé de *μωραίνειν*, d'être fou— 1148 a 33). Il n'y a là, *a priori*, aucune *μοχθηρία* (méchanceté); ce sont les excès, *ὑπερβολαί*, qui sont à critiquer.

J'évoque rapidement les manières d'être bestial:

- la femme qui éventrait les femmes enceintes pour dévorer les foetus.
- les horreurs où se complaisent les tribus du Pont (cannibalisme).
- ce qui concerne Phalaris.

#### MALADE OU MALADIF?

On sait qu'intervient dans l'*EN* l'adjectif *νοσηματώδης*, l'adverbe *νοσηματώδως*. Expressions qui ne sont pas si faciles.

Il n'est peut-être pas indifférent de noter que, sous forme d'adjectif ou d'adverbe, le terme arrive seulement 7 fois chez Aristote, dont six dans l'*EN*, toutes dans le même lieu sur lequel nous réfléchissons en ce moment.

Laissons de côté l'emploi unique, hors de l'*EN*, où il s'agit, dans *Génération des animaux*, des règles qui continuent parfois après la conception, ce qui constitue, comme traduit P. Louis, un «phénomène morbide»<sup>48</sup>.

48 *De generatione animalium*, 727 b 28. Tr. P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1961.

Examinons un peu les autres occurrences:

«Certaines choses sont agréables par nature, et parmi elles les unes le sont purement et simplement, les autres selon les genres des animaux et des hommes; d'autres choses en revanche ne sont pas agréables, mais les unes en raison de faiblesses, d'autres en raison des habitudes le sont devenues; d'autres enfin en raison de natures mauvaises; et l'on peut observer des manières d'être voisines de chacun de ces cas. Je veux parler des manières d'être bestiales, comme de la femme qui éventre de haut en bas les femmes enceintes et dévore le fœtus...» (ou ce qu'on dit des sauvages du Pont, ou le cas de Phalaris, etc.).

1148 b 27:

*αἱ δὲ διὰ νόσους γίνονται (καὶ διὰ μανίαν ἐνίοις, ὥσπερ ὁ τὴν μητέρα καθιερεύσας καὶ φαγών, καὶ ὁ τοῦ συνδούλου τὸ ἦπαρ) αἱ δὲ νοσηματώδεις ἢ ἐξ ἔθους, οἷον τριχῶν τίλσεις καὶ ὀνύχων τρώξεις, ἐτι δ' ἀνθράκων καὶ γῆς, πρὸς δὲ τούτοις ἢ τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἀρρεσιν·:*

«Ce sont là manières d'être bestiales, mais d'autres arrivent en raison de maladies (*διὰ νόσους*) (et pour certains en raison de la folie (*διὰ μανίαν*), comme l'homme qui offrit sa mère en sacrifice aux dieux et la mangea...), d'autres sont des manières d'être à allure morbide ou venues de l'habitude, comme de s'arracher les cheveux, ronger ses ongles, manger du charbon; sans oublier l'homosexualité».

1148 b 33

*ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία, τούτους μὲν οὐδεὶς ἂν εἴπειεν ἀκρατεῖς, ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας, ὅτι οὐκ ὀπίουσιν ἀλλ' ὀπίονται· ὡσαύτως δὲ καὶ ὅσοι νοσηματώδως ἔχουσι δι' ἔθος. τὸ μὲν οὖν ἔχειν ἕκαστα τούτων ἔξω τῶν ὄρων ἐστὶ τῆς κακίας, καθάπερ καὶ ἡ θηριότης.*

«Ceux chez qui la nature est la cause de ces dépravations, on ne saurait les appeler intempérants, pas plus qu'on ne qualifierait ainsi les femmes, sous le prétexte que dans la copulation leur rôle est passif et non actif; il en va de même pour ceux qui sont dans un état morbide sous l'effet de l'habitude (Tr. Tricot).

A propos de l'homosexualité, Aristote ajoute donc que l'on peut acquérir une *manière d'être morbide par l'habitude*. «Comme aussi tous ceux qui ont une manière d'être morbide en raison de l'habitude».

## 1149 a 6

γὰρ ὑπερβάλλουσα καὶ ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀκολασία καὶ χαλεπότης αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις εἰσὶν· ὁ μὲν γὰρ φύσει τοιοῦτος ὅλος δεδιέναι πάντα, κἂν ψοφήσῃ μῦς, θηριώδη δειλίαν δειλός, ὃ δὲ τὴν γαλῆν ἐδεδίει διὰ νόσον.

Dans cette troisième occurrence les manières d'être morbides sont opposées aux manières d'être bestiales, comme deux espèces de «hors nature»; je veux dire hors «nature humaine». Tout excès de dé-raison, de lâcheté par exemple. Celui qui par nature, entendons par son naturel, craint tout, est lâche comme une bête; celui qui craignait la belette, c'était par maladie (*διὰ νόσον*).

## 1149 a 12

καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις, ὡσπερ ἐνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων, οἱ δὲ διὰ νόσους, οἷον τὰς ἐπιληπτικὰς, ἢ μανίας νοσηματώδεις.

Parmi les fous, les uns déraisonnant par nature et vivant seulement par la sensation, sont dans une manière d'être bestiale, comme existent quelques races de barbares éloignés; d'autres c'est par maladie, comme les épilepsies ou les folies, qu'ils sont dans une manière d'être morbide.

Dans ces cas-là, on peut avoir ces penchants et ne pas se laisser entraîner. Il est possible aussi d'être entraîné, et de ne pas seulement les avoir.

## 1149 a 18

ὡσπερ οὖν καὶ μοχθηρίας ἡ μὲν κατ' ἄνθρωπον ἀπλῶς λέγεται μοχθηρία, ἡ δὲ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι θηριώδης ἢ νοσηματώδης, ἀπλῶς δ' οὐ, τὸν αὐτὸν τρόπον δῆλον ὅτι καὶ ἀκρασία ἐστὶν ἡ μὲν θηριώδης ἢ δὲ νοσηματώδης, ἀπλῶς δὲ ἡ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀκολασίαν μόνη.

De la même façon, donc, que pour la méchanceté l'une est appelée méchanceté purement et simplement selon l'homme (l'humain), l'autre avec un rajout (une précision), en précisant bestiale ou morbide, mais non purement et simplement, de la même façon il est évident que l'intempérance est bestiale ou morbide, et qu'en un seul mot existe seule celle qui est selon l'incontinence humaine.

Le bestial n'est pas toujours bestial; le morbide n'est pas toujours malade. (La tempérance et l'empire sur soi ont le même champ d'application que l'incontinence et le bon sens). On ne peut parler en ces cas-là d'intempérance ou d'empire sur soi que par métaphore, et non purement et simplement (1149 a 23).

Il faut bien convenir qu'il y a, à cet endroit, une tentative pour constituer, en face de l'habitus bestial, un habitus maladif, morbide, qui, comme l'autre, existe comme tel et fait sortir l'homme de son humanité pure et simple<sup>49</sup>.

Entendons bien. Le bestial et le malade sont hors de l'humain. On ne saurait dire d'une nature bestiale ou malade, même quand elle ne se livre pas à ses emportements, qu'elle est tempérante. Quand l'homme est en proie à la colère, dans la mesure et pour le temps où il est en colère, il n'est pas tempérant. C'est la même chose que pour l'homme bestial. Mais la colère est temporaire, tandis que la constitution bestiale ou malade est continue. Ce qui veut dire que l'homme bestial et l'homme malade, pour le temps où il est malade, sont hors de la moralité. Il ne faut pas louer un Phalaris qui se contient. Sa retenue ne relève pas de la morale<sup>50</sup>.

Je réserve pour l'instant le cas de l'homosexualité.

49 1149 a 5: «Tout manque excessif de contrôle de soi, tout excès de lâcheté ou d'intempérance ou d'humeur difficile (*χαλεπότης*), sont ou phénomènes de bestialité ou phénomènes de maladie. Celui qui par nature a peur de tout, même du bruit d'une souris, est lâche d'une lâcheté bestiale; et celui qui craignait la belette la craignait par maladie; et parmi les insensés les uns qui sont privés de raison par nature et qui vivent seulement par la sensation sont des vraies bêtes, comme quelques tribus barbares éloignées; les autres qui le sont par maladies, comme les maladies épileptiques, ou les manies, sont des maladifs (*νοσηματώδεις*). Parmi ces gens, parfois il peut se faire que quelqu'un ait seulement ces dispositions mais ne se laisse pas dominer; je veux dire: comme si Phalaris s'était retenu dans son désir de manger de l'enfant, ou relativement au plaisir atopique de ses élans amoureux. Il est possible aussi de se laisser dominer par ces désirs, et de ne pas seulement les avoir. Comme donc aussi pour ce qui est de la méchanceté l'une est dite, tout simplement, méchanceté selon l'homme; l'autre selon un ajout, parce qu'elle est bestiale ou malade, mais non simplement, de la même façon il est évident que l'intempérance est l'une bestiale l'autre malade, mais quand elle est appelée en un seul mot, il s'agit seulement de celle qui est selon l'*akolasie* (incontinence) humaine».

50 «Tempérance et maîtrise de soi se disent seulement à propos de ce qui est incontinence et modération; pour tout le reste c'est un autre aspect de la tempérance, ainsi nommée par métaphore et non de manière simple; c'est évident» (1149 a 9).

1150 b 12

Mais si un homme à l'égard de plaisirs et de peines auxquels la plupart peuvent faire face, succombe et ne peut pas faire face, *alors que cela ne tient pas à la nature de la race ou à la maladie*, comme on voit la mollesse (*μαλακία*) chez les rois Scythes<sup>51</sup> qui tient à leur race, et comme la différence qu'il y a entre le masculin et le féminin, il y a là quelque chose d'étonnant (*θαυμαστόν*) (1150 b 8).

L'étonnement, c'est-à-dire le jugement de valeur, a un sens quand les causes naturelles et l'attitude commune sont éliminées.

#### JE VEUX DIRE QUELQUES MOTS DES SCYTHES

C'est qu'ils se trouvent aussi dans le traité *AEL* d'Hippocrate, et qu'ils y sont pour illustrer aussi, comme les Macrocéphales, le problème du rapport entre nature et culture. Les Scythes ont une *physis* molle, une atonie qui les empêche de tendre l'arc (19-20 = II L 72-74); le climat ne favorise pas le *ταλαίπωρον* (l'effort); le *nomos* chez eux impose l'absence d'emmaillotage, la vie sédentaire, l'équitation (20-21 = II L 74-76). C'est surtout la sexualité des Scythes qui intéresse l'auteur, et le fameux problème de l'*anandrie*. Chez les Scythes, un grand nombre d'hommes sont *εύνουχίαι*, impuissants, exécutent des travaux de femmes: *γυναικεῖα ἐργάζονται*, et tiennent des propos, des discours de femmes: *καὶ ὡς γυναῖκες διαλέγονται ὁμοίως*<sup>52</sup>.

Ce n'est pas le lieu, ici, de donner la liste des interprétations de ce qu'Hérodote appelle la *θήλεια νοῦσος*, la *maladie féminisante* des Scythes. L'eunuque scythe, l'*anariée* ou l'*énarée*, n'est pas un être de l'hérédité; c'est une créature biologi-

51 Les barbares: Egyptiens, Celtes, Perses, Scythes.; sous le nom de Scythes, Aristote, comme Hérodote (IV, 20 et 101), désigne les peuplades qui habitaient le vaste territoire s'étendant du Danube à l'ouest au Tanaïs (le Don) à l'est, et du Pont-Euxin au sud jusqu'à 20 journées de marche vers le nord.

52 Et non, à mon avis, comme traduit Jouanna après d'autres: «ont une voix semblable à celle des femmes». Ce n'est pas une question de *φωνή*, de *voix*, mais de *langage*, c'est-à-dire de comportement et d'attitude sociale. Sinon le rapport entre nature et culture se trouve résolu de façon simpliste. Cf. là-dessus mon article déjà cité, «Remarques sur l'inné et l'acquis dans le Corpus hippocratique», note 26.

que; mais c'est aussi une créature du *logos*. L'*anariée* constate son impuissance, affirme son nouvel être et se mue alors en femme, en parlant, travaillant, s'habillant comme les femmes. C'est un être neuf par parataxe ou combinaison; il ne l'est pas par *greffe*, si l'on me permet cette métaphore qui ne se trouve pas là. Je pense que l'*anariée* est à mettre, comme les Macrocéphales, dans le cas des créations de *nomos* et *physis*. Mais dans le cas des Macrocéphales, il y a passage de *nomos* à *nature* (*ἐν φύσει ἐγένετο*); dans celui des *anariées* il y a perte de la nature de l'homme par une physiologie sexuelle des hommes devenue nulle, et adoption de l'être social des femmes<sup>53</sup>. C'est une mise en forme socio-biologique de la nature.

#### LA QUESTION DE LA FORCE ET DU SENS

Si on laisse de côté le choix, la délibération, et que l'on mette seulement en cause la nature, ou plutôt les naturels, on réduit la question à un problème de force. Et cela de plusieurs façons.

1150 a 27

Au jugement de tout homme, si quelqu'un sans désir ou n'ayant que des désirs faibles, commet un acte mauvais, il semblerait pire que s'il a des désirs violents; même chose pour un homme qui frapperait sans colère par rapport à un homme qui frappe avec colère.

C'est-à-dire on comprend mieux, c'est moins étonnant (cf. le *θαυμαστόν* qui suit). Du point de vue de la symptomatologie, pourrait-on dire, cela paraît moins grave, parce que c'est plus explicable du point de vue de la force. Un peu comme le jeune homme calme (*κόσμιος*) d'Hippocrate qui se met à délirer. Si faible soit son délire, il est grave aux yeux du médecin. *Mutatis mutandis*, celui qui commet l'acte mauvais sans désir, c'est grave: «que ne ferait-il pas sous l'empire de la passion?» dit Aristote (*ἐν πάθει ὧν* = 1150 a 30).

<sup>53</sup> Je renvoie à mon article «Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus hippocratique*», *op. cit.*

«C'est pourquoi l'incontinent est pire que l'intempérant»<sup>54</sup>.

On est rentré, sans trop s'en apercevoir, dans l'analogie avec la médecine et la maladie.

1150 a 21:

L'homme qui poursuit ceux des plaisirs qui dépassent la mesure, ou qui poursuit à l'excès des plaisirs nécessaires, *et cela par choix délibéré*, et qui les poursuit pour eux-mêmes, et nullement en vue d'un résultat distinct du plaisir, celui-là est un homme incontinent (*ἀκόλαστος*). Car nécessairement, il n'est pas susceptible de changer, si bien qu'il n'est pas soignable; car qui ne peut changer, n'est pas soignable: *ἀνάγκη γὰρ τοῦτον μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος. ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος*.

Je veux garder l'ambiguïté et ne pas parler de repentir.

Je laisse de côté pour l'instant le mélancolique (1150 b 25). Mais la mélancolie, même si elle est là envisagée comme un tempérament plutôt que comme une maladie, nous amène à de vraies maladies: *hydropisie, phthisie, épilepsie*.

1150 b 29:

Donc l'incontinent (*ἀκόλαστος*), comme on l'a dit, n'est pas quelqu'un à changer (*μεταμελητικός*) car il persiste dans son choix<sup>56</sup>.

L'intempérant (*ἀκρατής*) est apte au changement, je veux dire tout intempérant. ... Le premier n'est pas guérissable; le second est guérissable. Car la méchanceté ressemble, parmi les maladies à l'hydropisie et à la phthisie; l'intempérance (*ἀκρασία*) aux épileptiques. La première misère est continue; la seconde n'est pas continue (*συνεχής*). Et, en un mot, autre est le genre de l'intempérance (*ἀκρασία*) et autre celui du vice (*κακία*). Car le vice échappe à la connaissance; l'intempérance n'y échappe pas:

54 La différence entre le fait de ne pas se laisser dominer et le fait d'être maître.

55 Les termes construits sur ce radical ne sont pas fréquents. Aucun chez Galien. Deux occurrences avec le sens moral chez les Stoïciens. Le sage ne change jamais! Mais 16 occurrences dans le *Corpus* aristotélicien, dont 1 dans *EE*, 1240 b 23.

56 Laissons à *μεταμελητικός* ce sens vague: apte à changer, à revenir sur ses décisions. Repentir, certes, mais pour poursuivre l'analogie, dangereux de le condamner par un mot trop chargé.

ἡ μὲν γὰρ κακία λανθάνει, ἡ δ' ἀκρασία οὐ λανθάνει<sup>57</sup>. Ou encore: on est vicieux sans s'en rendre compte; on ne peut pas être intempérant sans s'en rendre compte.

Entendons que le vicieux par nature ne perçoit pas qu'il l'est. Il n'y a pas d'intermittence, de retours à la conscience.

Il faut tenter de regarder un peu ces analogies avec les maladies; on sait que l'analogie de la morale et de la médecine, du vice et de la maladie, de la maladie de l'âme et de la maladie du corps va devenir systématique, avec le Stoïcisme.

Les choses sont ici assez complexes.

L'incontinent (*ἀκόλαστος*) serait semblable aux phtisiques et hydropiques. Phtisie et hydropisie sont maladies fatales, maladies de la durée, *non guérissables*. *Phtisie*<sup>58</sup> est, naturellement, à prendre au sens général de consommation, quelle que soit son origine.

Dans ces maladies, le malade ne peut rien, ni le médecin. Le malade n'y peut rien? Voire. Considérons en tout cas l'hydropisie. *Régime des maladies aiguës*: «Il y a deux espèces d'hydropisie: celle qui cherche à se développer sous les chairs est irrémédiable; celle qui s'accompagne d'emphysème demande beaucoup de chance; il y faut surtout de l'exercice, des fomentations, *καὶ ἐγκρατείας*, de la force»<sup>59</sup>. Entendons de la force, de la maîtrise; du courage pour s'abstenir de boire. Le courage est le seul remède contre l'hydropisie: *animus*, comme dira Celse. Le médecin romain nous raconte, en effet, comment Métrodore, l'ami d'Epicure, malade d'hydropisie, manqua de courage et cru parer au régime en buvant et recrachant sans avaler. Ce trucage ne l'empêcha pas de mourir<sup>60</sup>.

Il est intéressant de voir qu'Aristote, dans une réflexion sur la moralité où intervient l'*ἐγκρατεία*, n'utilise pas en ce

57 D. Lambin, *Aristotelis Ethicorum...*, Franfort, 1596, p. 299: *vitiositas enim latet; non latet incontinentia. «Le vice est inconscient, alors que l'intempérance ne l'est pas»* (Tricot).

58 *Tabes*, Lambin.

59 Robert Joly, dont je cite ici pour le reste la traduction, traduit par «un régime sévère». Cf. Paris, Belles Lettres, 1972, t. V, 2<sup>ème</sup> partie, p. 91.

60 *De medicina*, III, 21. Cf. mon livre *La maladie de l'âme*, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 144.



sens, déjà indiqué par le *Corpus hippocratique*, la maladie de l'*hydropisie*. Il n'en conserve que son caractère inéluctable.

A côté du cas désespéré de l'incontinent (*ἀκόλαστος*) —hydropique ou phtisique, l'intempérant est comparé à l'*épileptique*, dont la maladie ne fait pas bloc, qui a des intermittences, et qui n'échappe pas à la connaissance du malade.

Or l'introduction de la maladie épileptique dans le circuit de la moralité, pourrait n'être pas sans risque. Sans parler de la culpabilité que le vulgaire fait peser sur le malade de cette maladie dite sacrée, le fait que la maladie ne soit pas tout d'une pièce, et qu'il y ait des retours à la conscience, possède des retombées morales d'un autre ordre; cela donne au malade un certain sentiment de culpabilité que *Maladie sacrée* du *Corpus hippocratique* connaît bien, et qui s'appelle l'*αἰδώς*, la honte; laquelle accompagne ordinairement l'épileptique, et qu'on dit co-naturelle à la maladie. *Maladie Sacrée*, qui veut débarrasser le patient de tout sentiment de souillure et de culpabilité, montre que lorsque l'épileptique fuit loin des hommes, quand il pressent l'attaque de son mal, *c'est par peur de la maladie et non par un sentiment de honte*. Il montre que cette pudeur est un fait, un donné de la maladie, et n'est en aucun cas un sentiment lié à l'éducation ou à la culture. Cette «honte» n'a rien à voir avec l'éthique. Comment, en effet, les enfants fuiraient-ils, eux qui ne connaissent pas encore la honte<sup>61</sup>?

#### L'HOMOSEXUALITÉ

J'ai laissé de côté la question de l'homosexualité.

Je rapporterai d'abord les mots d'Aristote:

1148 b 29:

Il y faut ajouter l'homosexualité (les dispositions malades venues de l'amour pour les hommes: *τῶν ἀφροδισίων τοῖς ἀρρεσιν*). Les uns se livrent à ces pratiques soit par nature, soit par habitude, comme ceux qui sont violés dès l'enfance. Pour tous

61 *Maladie sacrée*, ch. 12, VI L 382-384. Cf. mon livre *Folie et cures de la folie*, Paris, Belles Lettres, 1987, p. 61.

ceux dont la nature en est la cause, *personne ne saurait les déclarer incontinents* (ἀκρατεῖς) pas plus que les femmes parce qu'elles sont passives et non actives dans l'acte d'amour. Même chose pour tous ceux qui sont *maladifs* par suite de l'habitude (δοσι νοσηματώδως ἔχουσι δι' ἔθος). Le fait donc d'avoir chacune de ces dispositions est en dehors des limites du vice (ἐξω τῶν ὀρων τῆς κακίας); comme c'est le cas aussi de la bestialité».

Je veux m'arrêter un petit peu sur ce passage. Il y est dit que la normalité, au sens de la nature, fait, dans les rapports sexuels, de la femme un être passif, et, de l'homme, un être actif. Le renversement de la situation est envisagé pour l'homme, non pour la femme.

Si l'on s'en tient à la nature, il est très intéressant de regarder le texte du *Régime*, du *Corpus hippocratique*, qui est plus nuancé que le passage d'Aristote.

L'auteur hippocratique du *Régime* (I, 28), propose une combinatoire<sup>62</sup>. Homme et femme émettent des corps qui s'assemblent pour former l'embryon. Or il y a du féminin dans l'homme, et du masculin dans la femme; ou, comme le dit R. Joly, «chacun des parents secrète un germe qui tantôt est mâle et tantôt femelle»<sup>63</sup>. On peut donc imaginer, dans les résultats des accouplements, un éventail qui aille de l'homme le plus viril, conséquence de l'assemblage de l'émission la plus virile d'un homme avec ce qu'il y a de plus virile chez une femme; à la femme la plus femme, constituée de la partie la plus femelle de l'homme combinée à la partie la plus femme de la femme. On se trouve donc amené, pour parler comme R. Joly<sup>64</sup>, à considérer «une virilité relative des hommes» et une «féminité relative» des femmes. Tant que la partie mâle l'emporte, pour un rejeton mâle, l'homme est vraiment virile. La raison de ce mélange est l'*épikratéia*, la «domination»<sup>65</sup>. Le plus fort l'emporte sur le plus faible. Mais le «virile» de la

62 Hippocrate, *Du Régime*, édité, traduit et commenté par Robert Joly, avec la collaboration de Simon Byl, *CMG*, Akademie-Verlag, Berlin 1984, pp. 145ss. Cf. aussi l'édition du même texte par R. Joly, Paris, Belles Lettres, 1967.

63 Cf. Joly, *CMG*, *op. cit.*, p. 252.

64 *Op. cit.*

65 Cette doctrine est bien attestée pour Démocrite, cf. *DK*, A 143: II, pp. 123ss... et peut-être pour Anaxagore; cf. Censorin, *De die natali*, 6, 8. (Cf. Joly, *CMG*, *ibid.*).

femme est plus faible que celui de l'homme. «Si l'élément mâle vient de la femme et l'élément femelle de l'homme, mais que le mâle l'emporte, il se développe de la même façon que précédemment et l'élément femelle dépérit. Ces hommes sont *androgynes* (*ἀνδρόγυνοι*) et sont appelés ainsi à juste titre»<sup>66</sup>. Ils sont «hommes-femmes». On ne peut pas, à strictement parler, les nommer «hermaphrodites», puisqu'aussi bien ils restent dans l'ordre du masculin<sup>67</sup>. Ce sont des hommes à caractère féminin prononcé, comme il existe des femmes à caractère mâle accentué. Chez les femmes, en effet, «si l'élément femelle vient de l'homme et l'élément mâle de la femme, mais que le femelle l'emporte, il se développe de la même façon. Ces femmes sont plus audacieuses que les précédentes et sont appelées *viriles*: *ἀνδρεῖαις*» (Tr. Joly, *ibid.*).

Pour revenir à l'homosexualité masculine, on peut être homosexuel par *nature*, ou par *habitude*. Aristote peut certes dire alors qu'on est hors de l'humanité, si la nature humaine suppose que l'homme est actif; mais l'homosexualité n'est pas condamnée comme vice; elle est en-dehors des bornes du vice. Le «comme la bestialité» a ses avantages et ses inconvénients. Cela veut dire d'abord que c'est un fait; et qu'un fait ne saurait être ni louable ni blâmable; c'est-à-dire non condamnable. En vérité il faudra attendre le Vème siècle après J.-C., pour qu'un médecin, Caelius Aurélien, fasse de l'homosexualité masculine et féminine un vice, une perversion morale.

Je donne ici ma traduction du texte de Caelius:

*Des hommes efféminés ou passifs (que les Grecs appellent mal-thakoi).*

Les hommes mous et passifs —les Grecs les appellent *mal-thakoi*—, ce sont gens qu'assurément nul homme vraiment homme ne croit aisément exister. Car ce n'est pas quelque chose qui est venu par nature dans les mœurs humaines; mais, pudeur chassée

66 Tr. Joly, sauf pour le mot *ἀνδρόγυνοι*, qu'il traduit par «efféminés».

67 C'est ce que fait E. Lesky, «Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken», in *Abhandl. der Akad. der Wissenschaften und Literatur*, Mainz, 1951, pp. 86ss. Comme le lui objecte R. Joly, *Recherches sur le Traité pseudo-hippocratique Du Régime*, Paris, Belles Lettres, 1960, p. 83, n. 3: «Il s'agit cependant bien de trois catégories de mâles...».

(*pulso pudore*), le plaisir (*libido*) a soumis à des usages obscènes même les parties indues, quand il n'y a aucune mesure (ou norme: *modus*) au désir, ni aucun espoir de se rassasier, que leur Sparte ne leur suffit pas, à chacun d'entre eux<sup>68</sup> (*ainsi la divine providence, en effet, a assigné les lieux de notre corps à des offices définis*); alors enfin ils ont des vêtements de femme, et la démarche et tout l'attirail des femmes<sup>69</sup>. *Ce sont choses étrangères à des maladies du corps, mais plutôt vices d'une âme corrompue.*

Car souvent pleins de crainte (ou d'effervescence)<sup>70</sup>, ou, ce qui est rare, de respect à l'égard de certaines personnes auxquelles ils se trouvent confrontés, les voilà soudain changés; en peu de temps ils cherchent à montrer des signes de virilité, et comme ils n'en connaissent pas la mesure (ou norme: *modus*), ils se soumettent à l'excès inverse, font plus aussi qu'il ne convient à cette vertu, et se roulent dans des vices encore plus grands (*majoribus se peccatis involvunt*<sup>71</sup>).

C'est pourquoi il est évident en plus, à notre jugement, que ces individus ont le sens commun (*hos vera sentire*)<sup>72</sup>. Il s'agit

68 Ou «que sa Sparte ne suffit pas à chaque partie prise séparément». Allusion au proverbe: cf. Cic. *Ad Att.*, I, 20, 3: *Meos bonos viros, illos quos significas, et eam, quam mihi dicis obtigisse, Σπάρταν, non modo numquam deseram, sed etiam, si ego ab illa deserar, tamen in mea pristina sententia permanebo*. Cf. note de R. Y. Tyrrell, in *The Correspondence of M. Tullius Cicero...*, Dublin, London, 1885, vol. I, p. 235: «An anapaestic dimeter verse is preserved among the fragments of the Telephus of Euripides, in which Agamemnon admonishes his brother Menelaus to confine his attention to his own province: the words are Σπάρταν ἑλαχες, κείνην κόσμει in *Att.*, IV, 6, 2 (Ep. ex.). There his Sparta or 'peculiar province' is to follow the triumph; here it is to preserve the *senatus auctoritas* and the *ordinum concordia*. He is now the sole exponent of the ultimate policy since Catulus is dead». Je ne crois pas trop au «double sens» que voudraient y voir certains, et qui ferait allusion à la pénétration anale, 'spécialité' spartiate.

69 Il y a des règles physiologiques, sociales, morales; ou, mieux vaudrait dire, il y a une norme, un mode, une mesure, qui règle les rapports humains, du point de vue de leur sexualité, et qui est physiologique, morale et sociale. S'habiller en femme ne convient pas, par exemple, à un homme. On peut songer à la *maladie féminisante* qui saisit les Scythes du traité hippocratique *Airs, Eaux, Lieux*, et que j'avais étudiée autrefois du point de vue du rapport de nature à culture. Quand il s'agit des tribades, on peut évidemment songer au Livre I du *Régime* du *Corpus hippocratique*. Mais on ne saurait réduire le chapitre de Caelius à aucun de ces textes-là. Cf. *supra*.

70 *Tumentes*, S; *timentes*, Rm; cf. ensuite *verentes*.

71 *Involvere* est une expression qu'aime bien Caelius. Cf. *MA*, I, 105: «enroulés qu'ils sont dans l'erreur de leur compréhension, ils s'enroulent par-dessus le marché dans les fautes de leurs traitements». *Voluti* est à conserver; cf. le rapport *voluti... involuti*.

72 Drabkin: «And it is our opinion that these persons suffer no impairment of sensation». Il ajoute en note: «Perhaps 'that these persons know what is right'». Je

en effet, comme le dit Soranus, de la maladie d'une âme maligne et parfaitement corrompue (*malignae ac foedissimae mentis passio*).

Car comme les femmes appelées *tribades*, parce qu'elles pratiquent les deux sortes d'amour<sup>73</sup>, ont plus de précipitation à s'unir à des femmes qu'à des hommes; et elles poursuivent celles-là d'une jalousie toute virile; et quand la passion (maladie) les a quittées, ou qu'elles en sont pour un temps soulagées, (+++), comme corrompues par une ivresse continue, elles se précipitent sur des formes nouvelles de plaisir (*libidinis*); nourries de cette habitude honteuse, elles jouissent de l'injure qu'elles font à leur sexe (*sui sexus injuriis gaudent*), ainsi ces hommes mous, tout comme les femmes de ce genre, sont reconnus être agités d'une maladie de l'âme (*animi passione jactari noscuntur*).

Aucun traitement du corps, en effet, ne doit être appliqué, pense-t-on à bon droit, en vue de chasser la maladie; mais c'est plutôt l'esprit qui doit être contraint, lui qui souffre d'un si grand fléau de péchés (*animus coercendus qui tanta peccatorum labe vexatur*)...<sup>74</sup>.

L'attitude d'Aristote représente-t-elle avantage ou inconvénient? Mettre tel ou tel comportement dans la bestialité ou la maladie est certes un jugement de valeur au départ; mais, paradoxalement, exclut ensuite ce comportement de tout jugement de valeur qui n'a de sens que dans le champ de l'humain.

suis, en effet, tenté de comprendre comme Drabkin, plutôt que comme I. Pape: «dass die folgenden Autoren die richtige Meinung vertreten» (Caelius Aurelianus..., herausgegeben von G. Bendz, übersetzt von Ingeborg Pape, *CML*, Akademie Verlag, 1993, p. 849, ou comme Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike*, B.R.Grüner Verlag, Amsterdam, 1985, pp. 30-31. Bien entendu, cela ne change pas le fond du problème, qui est d'affirmer que l'homosexualité est une maladie de l'âme.

73 L'amour actif et passif (une des deux femmes fait l'homme). Ou, comme le pense Drabkin, «the reference is probably to heterosexual and homosexual love»: p. 901, n. 4.

74 Le texte est extrêmement complexe. Il parle de comportements physiologiques, de comportements sociaux, de morale, du rapport entre nature et culture, dans des termes qui peuvent être polyvalents parfois. De toutes les façons ce texte parle de ce que les Modernes rendraient par le terme de *perversion*.

RETOUR AU MÉLANCOLIQUE ET CONCLUSION

1150 b 25.

Ce sont surtout les rapides (*οἱ ὄξεις*) et les mélancoliques qui sont intempérants d'une intempérance fougueuse (*μάλιστα δ' οἱ ὄξεις καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετῆ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς*). Les premiers par leur rapidité, et les seconds par leur force n'attendent pas le *logos*, par le fait qu'ils sont à la poursuite de l'image (*οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτῆτα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῆ φαντασίᾳ*).

Puis, 1151 a:

Mais parmi les intempérants eux-mêmes, meilleurs sont les extatiques (*ἐκστατικοί*)<sup>75</sup> que ceux qui, bien qu'ils aient le *logos*, ne s'y maintiennent pas; car ces derniers succombent à une passion moindre, et ils ne sont pas sans avoir réfléchi à l'avance, comme sont les autres (c'est-à-dire les extatiques)<sup>76</sup>; car l'intempérant (*ἀκρατής*) ressemble à ceux qui s'enivrent rapidement et sous l'effet d'une petite quantité de vin, plus faible que pour la plupart. Que l'intempérance (*ἀκρασία*) ne soit pas vice (*κακία*), c'est évident<sup>77</sup>.

'*Ἐκστατικός* doit toujours s'entendre, dit J. Croissant *ἐκστατικός τοῦ λογισμοῦ...* En 1145 b 11, le terme s'oppose à *ἐμμεντικός τῷ λογισμῷ*.

Il ne faut surtout pas chercher une traduction *métaphorique* pour le terme de *mélancolique*. Il faut au contraire donner le sens technique à cet état .

En 1152 a 18, Aristote distingue deux genres d'intempérants: «l'un ne persiste pas dans ses décisions, l'autre, le mélancolique, ne délibère même pas du tout»: *ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ*

75 Cf. aussi 1145 b 11; 1146 a 18.

76 *Interea illud libenter fatemur, ipsorum impotentium illos esse meliores qui subitos habent impetus, quam qui ratione in consilium adhibita in ea non perstant. Hi enim & a minore perturbatione superantur, & non sine deliberatione ante gressa, ut alii alteri*, Lambin, p. 299.

77 On voudra bien se reporter à ce que nous en disons dans Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie*, Paris, Rivages, 1989, et Aristote, *La vérité des songes*, Paris, Rivages, 1995.

ἐμμενετικὸς οἷς ἂν βουλευῆται, ὃ δὲ μελαγχολικὸς οὐδὲ βουλευτικὸς ὄλωσ.

Dès lors, l'homme intempérant est semblable à une cité qui rend toujours les décrets qu'il faut, mais qui n'en fait aucun usage.

En 1152 a, Aristote cite Anaxandride, poète de la moyenne comédie:

Fragment, 67, 1

οὐχὶ παρὰ πολλοῖς ἡ χάρις τίκτει χάριν  
ἡ πόλις ἐβούλεθ' ἢ νόμων οὐδὲν μέλει.  
ὑπερήμεροί μοι τῶν γάμων αἰ παρθέναι

Fragment, 16, 1

οὐχὶ παρὰ πολλοῖς ἡ χάρις τίκτει χάριν  
ἡ πόλις ἐβούλεθ' ἢ νόμων οὐδὲν μέλει.  
ὑπερήμεροί μοι τῶν γάμων αἰ παρθέναι

*Naturellement il faut y voir une parodie d'Euripide (cf. déjà Nauck<sup>2</sup>, frg. 912):*

EURIPIDE, Fragment, 920, 1

ἡ φύσις ἐβούλεθ' ἢ νόμων οὐδὲν μέλει  
ἄωρὶ πόντου κύματ' εὐρέος περᾶ

EURIPIDE, Fragment, 265a, 1

ἡ φύσις ἐβούλεθ' ἢ νόμων οὐδὲν μέλει  
γυνὴ δ' ἐπ' αὐτῷ τῷδ' ἔφν.

«De toutes les formes d'intempérance, celles dont les *mélancoliques* sont atteints<sup>78</sup> sont plus faciles à soigner (*εὐλατοτέρα*) que celles des hommes qui délibèrent sans persister ensuite dans leurs décisions» 1152 a 27. Une norme, un des paramètres, comme on dirait maintenant, est la moyenne des hommes, considérée dans sa généralité. (1152 a 25: *ἔστι δ' ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν πολλῶν ἕξεως*)<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> *Atra bile affectis*. Lambin.

<sup>79</sup> 1152 a 25: «Tempérance et intempérance ont rapport à ce qui dépasse l'état habituel de la majorité des hommes: l'homme tempérant, en effet, montre une ferme-

«L'habitude est plus facile à guérir que la nature». Le verbe est μετακινήσαι (ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινήσαι φύσεως, 1152 a 29).

1154 b 5:

L'état qui n'est ni agréable ni pénible est pour beaucoup d'entre eux une chose difficile, en raison de leur constitution naturelle (διὰ τὴν φύσιν). Le vivant vit sans cesse dans l'effort: αἰεὶ γὰρ ποιεῖ τὸ ζῶον —au témoignage même des physiologues, qui disent que voir, entendre sont pénibles; mais désormais nous sommes habitués, comme ils disent»: ἀλλ' ἤδη συνήθεις ἐσμέν, ὡς φασίν<sup>80</sup>.

1154 b 9ss.

ὁμοίως δ' ἐν μὲν τῇ νεότητι διὰ τὴν αὔξησιν ὥσπερ οἱ οἰνωμένοι διάκεινται, καὶ ἡδὺ ἢ νεότης. οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν δέονται αἰεὶ ἰατρείας. καὶ γὰρ τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν, καὶ αἰεὶ ἐν ὀρέξει σφοδρᾷ εἰσίν. ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἢ τ' ἐναντία καὶ ἡ τυχοῦσα, ἐὰν ᾗ ἰσχυρά. καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται<sup>81</sup>.

«Dans le même ordre d'idées les jeunes gens, à cause de leur croissance, sont dans un état semblable à celui de l'homme ivre; et <c'est en quoi> la jeunesse est agréable. D'autre part les mélancoliques ont un perpétuel besoin de médecine, car leur corps vit sans cesse mordu à cause de la crase et ils sont tou-

té plus grande, et l'homme intempérant une fermeté moindre que ne sont capable d'en montrer la plupart des hommes» (Tr. Tricot).

80 *Sed quotidiana consuetudine fieri*, Lambin, p. 313.

81 Lambin: *in vehementi appetitione ipsi versantur* (p. 313). Distinction entre plaisirs par nature et plaisirs par accident (Tricot, p. 379).

1154 b 15: «Par choses agréables par accident j'entends celles qui soignent (il se trouve en effet que leur vertu curative vient d'une certaine activité de la partie de nous-mêmes demeurée saine, ce qui fait que le remède lui-même semble agréable), et par choses agréables par nature, celles qui stimulent l'activité d'une nature donnée».

λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἡδέα τὰ ἰατρούοντα. ὅτι γὰρ συμβαίνει ἰατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένουτος ἰγιοῦς πράττοντός τι, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι. φύσει δ' ἡδέα, ἃ ποιεῖ πράξιν τῆς τοιαύδε φύσεως.

«J'appelle choses agréables par accident ce qui soigne; parce que, par accident, on est soigné, le sain qui subsiste en nous accomplissant quelque chose —par cela il paraît agréable; agréable par nature ce qui accomplit l'action d'une nature de ce genre».

Le plaisir; pas forcément le plaisir paroxystique; par exemple le plaisir d'être jeune: καὶ ἡδὺ ἢ νεότης.



jours dans un appétit violent; mais le plaisir chasse la peine, aussi bien le plaisir qui y est contraire que n'importe quel autre, à la condition qu'il soit fort, et c'est ce qui fait que l'homme mélancolique devient incontinent et mauvais»<sup>82</sup>.

L'introduction du mélancolique dans l'éthique est très importante. Le mélancolique présente une *hexis* remarquable. On pourrait dire, en reprenant les termes de la *Poétique*, qu'il présente une constance dans l'inconstance. Il introduit de façon intéressante aussi le physiologique dans la question de l'éthique. Il pose d'ailleurs la question de sa limite.

Si l'on prend au sérieux Aristote, et si changer c'est être curable, l'être en perpétuel changement qu'est le mélancolique est le plus intéressant à soigner.

Mais d'autre part, comme il est chanceux, le mélancolique marque bien le caractère relatif de l'éthique.

JACKIE PIGEAUD

Institut universitaire de France  
Université de Nantes

82 Trad. Tricot modifié.