



**HAL**  
open science

# Médecine et sagesse. Essai sur la philosophie hippocratique

Laurent Ayache

► **To cite this version:**

Laurent Ayache. Médecine et sagesse. Essai sur la philosophie hippocratique. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université de Nice - Sophia Antipolis, 1997. Français. NNT : . tel-02990447

**HAL Id: tel-02990447**

**<https://theses.hal.science/tel-02990447>**

Submitted on 5 Nov 2020

**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.

UNIVERSITÉ DE NICE – SOPHIA-ANTIPOLIS

LAURENT AYACHE

# MÉDECINE ET SAGESSE

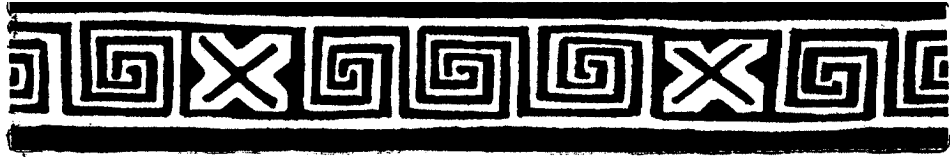
ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE HIPPOCRATIQUE

THÈSE EN VUE DE L'OBTENTION DU DOCTORAT DE PHILOSOPHIE

SOUS LA DIRECTION DE M. LE PROFESSEUR  
CLÉMENT ROSSET

JURY : MM. LES PROFESSEURS  
JACQUES JOUANNA, JEAN-FRANÇOIS MATTÉI,  
CLÉMENT ROSSET, ALONSO TORDESILLAS, MARIO VEGETTI

SOUTENANCE LE 25 OCTOBRE 1997



## AVERTISSEMENT

On trouvera, en fin d'ouvrage, une bibliographie du sujet qui comprend les références de tous les textes cités.

Les notes faisant référence à des commentateurs renvoient à cette bibliographie en mentionnant seulement le nom de l'auteur et l'année de la publication, éventuellement suivie d'un numéro.

Pour les textes classiques non antiques, les notes indiquent *in extenso* l'édition et, éventuellement, la traduction utilisée (le départ entre textes classiques et commentaires est, à la limite, arbitraire).

De même, pour les textes antiques, les notes rappellent *in extenso* l'édition et la traduction utilisée au début de chaque étude portant plus particulièrement sur un ouvrage ancien.

Pour les citations les plus fréquentes, j'ai choisi une édition et une traduction de référence, qui est celle que j'utilise en l'absence de mention spéciale.

Ainsi, pour ce qui concerne les dialogues et les lettres platoniciens, la règle suivante a été adoptée : le texte de référence est celui publié aux Belles Lettres (édition la plus récente pour chaque tome). La traduction est celle de Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1940 (mes volumes datent de 1993 — tome 1 — et de 1981 — tome 2). J'ai suivi cette traduction car elle a l'avantage d'être intégrale et de présenter ainsi une certaine homogénéité dans les équivalents français des termes grecs. Toutefois, cette règle ne va pas sans exception, toujours signalée en note. Notamment, pour l'étude du *Phèdre*, je me suis servi principalement de la traduction de Luc Brisson, Garnier-Flammarion, Paris, 1989, 1992<sup>2</sup>.

Pour ce qui concerne les présocratiques, l'édition de référence est le catalogue de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, édité par Walther Kranz, à Berlin, en 1951-1952 (sixième édition). Ma traduction de référence est celle de Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel

Delattre et de Jean-Louis Poirier, *Les présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1988. Ici encore, la règle souffre des exceptions. J'ai notamment consulté et parfois utilisé, pour le *De sensu* de Théophraste, la traduction de Paul Tannery publiée dans *Pour l'histoire de la science hellène*, deuxième édition par Auguste Diès, Paris, 1930.

Enfin, pour ce qui concerne la *Collection hippocratique*, le texte et la traduction de référence sont ceux d'Émile Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 1839-1861, car c'est encore l'édition française complète d'Hippocrate la plus récente. Le texte et la traduction de É. Littré ont été confrontés à ceux de William Henry Samuel Jones et Edward Theodore Withington, *Hippocrates with an english translation*, dans la collection Lœb, Londres-New-York, 1923-1931, pour les traités communs aux deux éditions.

Chaque fois qu'un texte a été édité et traduit aux Belles Lettres dans la Collection des Universités de France par Robert Joly ou par Jacques Jouanna (Paris, 1967-1990), cette édition et cette traduction ont été substituées à celles de É. Littré. De même, j'ai utilisé le plus souvent possible les éditions et, quand elles sont en français, les traductions récentes du Corpus Medicorum Græcorum (Berlin). En ce qui concerne le traité *Du régime*, publié à la fois dans la CUF (1967) et dans le CMG (1984) par R. Joly, c'est l'édition du CMG qui a été retenue. Enfin, les traités cniidiens que W. H. S. Jones n'avait pas publiés ont été édités et traduits en anglais par Paul Potter dans les tomes V et VI de l'édition d'Hippocrate dans la collection Lœb (Cambridge-Londres, 1988). J'ai utilisé cette édition, sauf en ce qui concerne les traités déjà publiés dans la CUF : *Régime des maladies aiguës*, édité et traduit par R. Joly et *Maladies II*, édité et traduit par J. Jouanna, le travail de P. Potter servant éventuellement, pour ces deux traités, à des comparaisons ou à des notes critiques. En ce qui concerne *Maladies I*, P. Potter indique (p. 97) qu'il suit généralement l'édition de Renate Wittern parue dans le CMG en 1974 (*Die hippokratische Schrift De morbis I, Ausgabe, Übersetzung und Erläuterungen*, Hidesheim-New-york).

Comme on le voit, l'application de cette règle qui privilégie à la fois les éditions les plus récentes et les traductions françaises, ne donne pas des résultats simples. On peut cependant résumer son résultat en classant ainsi les éditions utilisées, chaque édition mentionnée se substituant le cas échéant aux précédentes :

1. Littré — 2. CUF — 3. CMG — 4. Potter (sauf édités dans la CUF).

Les autres éditions d'ensemble d'Hippocrate (Ermerins, Kuehlewein, Heiberg) n'ont été consultées que ponctuellement.

Le *Pronostic* a été lu dans l'édition de Bengt Alexanderson, *Die Hippokratische Schrift Prognostikon*, Stockholm-Göteborg-Uppsala, 1963. Je n'ai pas pu bénéficier des deux derniers tomes de la collection Lœb (VII et VIII), parus en cours de rédaction, ni, pour la même raison, de l'édition d'*Airs, eaux, lieux* par Jacques Jouanna (CUF), sinon pour une relecture de mon travail qui a conduit à quelques modifications. Les éditions retenues pour chaque traité hippocratique sont indiquées en tête de la bibliographie finale.

Enfin, les règles compliquées devant elles aussi souffrir des exceptions, il est arrivé que je retienne d'un ouvrage d'études quelques traductions de passages particuliers. C'est notamment le cas pour certaines traductions proposées par Marie-Paule Duminil, dans son ouvrage de 1983 : *Le sang, les vaisseaux le cœur dans la Collection hippocratique* publié aux Belles Lettres (Paris) et pour celles de Jacques Jouanna, *Hippocrate*, Fayard, Paris, 1992.

Les références des textes de la *Collection hippocratique* comprennent quelle que soit l'édition utilisée l'indication de la pagination dans l'édition Littré : le tome est indiqué en chiffres romains, la page en chiffres arabes; ils sont suivis de la mention «L.». Toutes les éditions récentes indiquent en marge cette pagination.

La référence au chapitre est celle de l'édition utilisée (qui n'est pas toujours celle de l'édition Littré!). Lorsque cette édition est l'édition internationale du CMG, elle est suivie des mentions de la page et le cas échéant des lignes du texte cité dans cette édition.

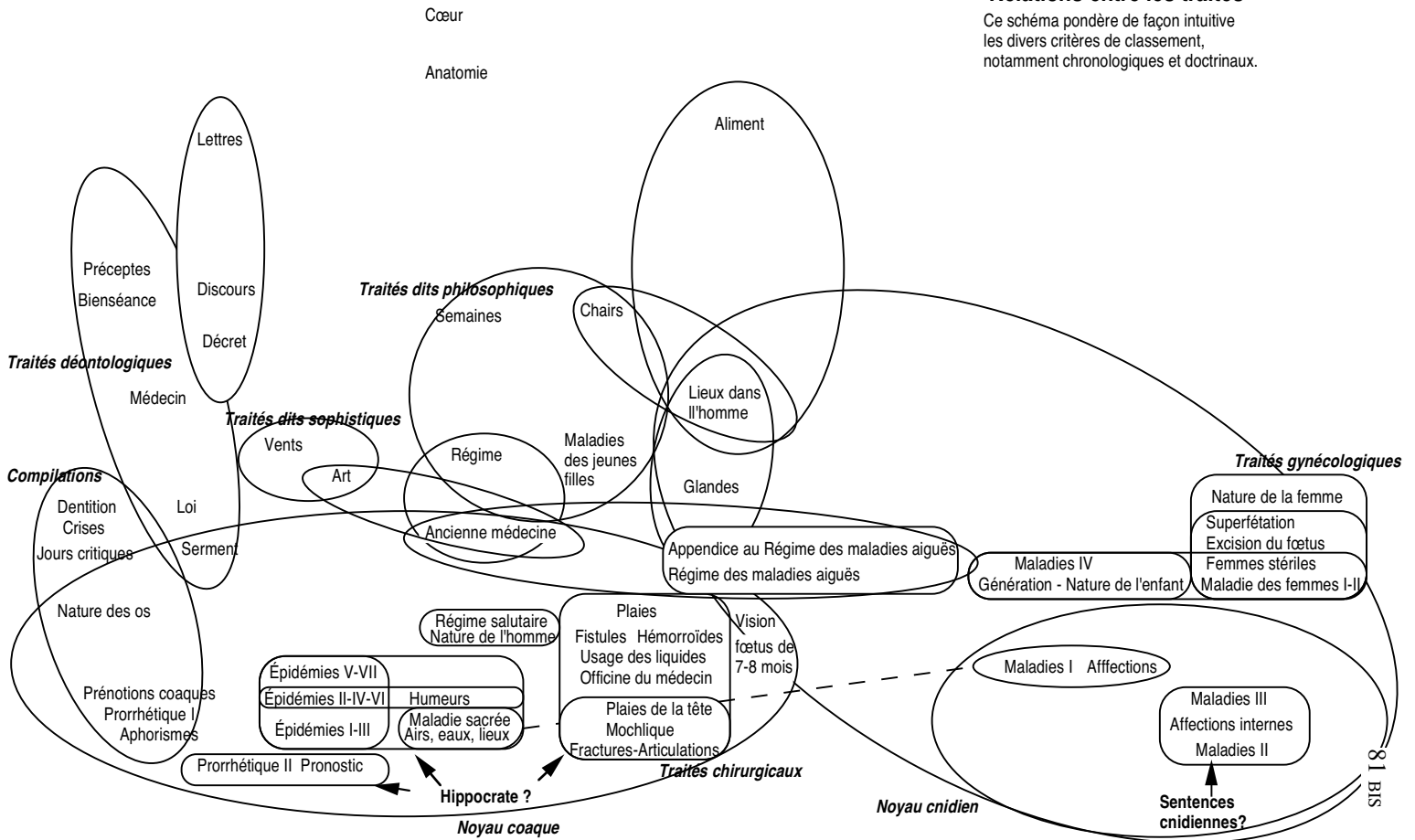
Pour les traités hippocratiques, j'ai systématiquement reproduit le texte grec en note. La *Collection hippocratique*, peut-être parce qu'elle est demeurée un manuel médical *en usage* tout au long de l'histoire jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, nous est parvenue par des traditions diverses qui présentent un texte sensiblement différent. Les choix des éditeurs ne sont pas unanimes. Il arrive qu'une leçon inverse le sens d'un propos. Le texte, même établi, demeure souvent obscur, notamment quand il prend une forme aphoristique. C'est pourquoi le présent travail, même s'il consiste seulement en un exercice d'interprétation et qu'il ne prétend nullement à une

dimension philologique, n'a pu éviter un minimum de critique des options des éditions et des traductions : régulièrement, j'ai comparé ces choix et regardé les apparats critiques, dans la mesure de mes compétences. Toutefois, la règle est de s'en tenir, en définitive, au texte et à la traduction choisis pour chaque traité; leur modification est exceptionnelle. La présence du grec en note marque le résultat de ce travail.

Enfin, tous les équivalents français des termes grecs désignant des maladies commencent par une majuscule afin d'éviter une éventuelle assimilation aux maladies répertoriées par la nomenclature scientifique actuelle.

## Relations entre les traités

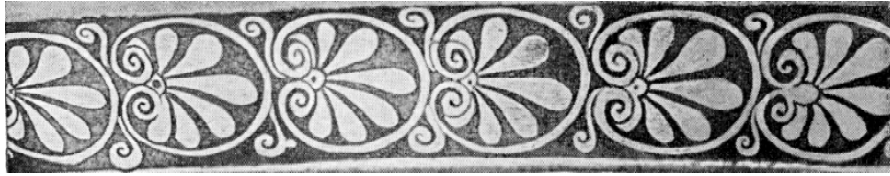
Ce schéma pondère de façon intuitive les divers critères de classement, notamment chronologiques et doctrinaux.



*« Irène se transporte à grands frais en Épidaure, voit Esculape dans son temple, et le consulte sur tous ses maux. D'abord, elle se plaint qu'elle est lasse et recrutée de fatigue; et le dieu prononce que cela lui arrive par la longueur du chemin qu'elle vient de faire. Elle dit qu'elle est le soir sans appétit; l'oracle lui ordonne de dîner peu. Elle ajoute qu'elle est sujette à des insomnies; et il lui prescrit de n'être au lit que pendant la nuit. Elle lui demande pourquoi elle devient pesante, et quel remède; l'oracle répond qu'elle doit se lever avant midi, et quelquefois se servir de ses jambes pour marcher. Elle lui déclare que le vin lui est nuisible : l'oracle lui dit de boire de l'eau; qu'elle a des indigestions : et il ajoute qu'elle fasse diète. « Ma vue s'affaiblit, dit Irène. — Prenez des lunettes, dit Esculape. — Je m'affaiblis moi-même, continue-t-elle, et je ne suis ni si forte ni si saine que je n'ai été. — C'est, dit le dieu, que vous vieillissez. — Mais quel moyen de guérir de cette langueur? — Le plus court, Irène, c'est de mourir, comme ont fait votre mère et votre aïeule. — Fils d'Apollon, s'écrie Irène, quel conseil me donnez-vous? Est-ce là toute cette science que les hommes publient, et qui vous fait révéler de toute la terre? Que m'apprenez-vous de rare et de mystérieux? et ne savais-je pas tous ces remèdes que vous m'enseigniez? — Que n'en usiez-vous donc, répond le dieu, sans venir me chercher de si loin, et abrégé vos jours par un long voyage? »*

*La Bruyère, Les Caractères, « De l'homme », 35.*





## SOMMAIRE

<b>Avertissement</b>	<b>1</b>
<b>Introduction : La résolution médicale</b>	<b>6</b>
Éthique et technique dans la <i>Collection hippocratique</i> : 6 — Éthique et médecine selon Claude Bernard : 15 — Théorie et pratique selon Kant : 19 — La médecine : techno-science ou projet éthique? : 34	
<i>La C.H. offre des exemples de préceptes éthiques confondus avec des directives techniques. Cette unité de l'éthique et de la technique contraste avec la séparation des sphères scientifique et morale selon Cl. Bernard. Cette séparation, théorisée par Kant, conduit à des apories dont la reconnaissance d'une classe d'impératifs ni techniques ni moraux les impératifs pragmatiques, est l'indice. La médecine n'est pas une technique innocente, mais un projet éthique qui promeut la santé, c'est-à-dire le bien-vivre, au rang de valeur suprême. Hypothèse : si l'éthique hippocratique est produite par la médecine au même titre que les techniques de soin, c'est que l'éthique hippocratique est de l'ordre de la prudence, et que la science médicale hippocratique est de l'ordre de l'histoire.</i>	
<b>Chapitre I : Champ et méthode d'investigation</b>	<b>52</b>
PRÉSENTATION DE LA <i>COLLECTION HIPPOCRATIQUE</i> : 52 — L'histoire antique des références à la personne d'Hippocrate ou à des textes hippocratiques : 54 — La mise en ordre de la <i>Collection hippocratique</i> selon l'étude interne : 74 — MISE EN PLACE DE L'« ÉPOCHÈ DOCTRINALE » : 85.	
<i>Les témoignages anciens sur la personne d'Hippocrate et sur les écrits hippocratiques sont rares. On peut cependant suivre la constitution progressive de la C.H. durant l'Antiquité. L'étude du témoignage du papyrus dit de l'Anonyme de Londres permet de déceler une opposition entre Aristote et Hippocrate relative à la nature de la causalité. L'étude des références antiques ne permet pas de fonder une classification des traités. Quant à l'étude interne, fondée notamment selon des critères doctrinaux, elle conduit à organiser la Collection en noyaux et en ensembles flous. La méthode adoptée pour comprendre l'articulation entre la théorie et la pratique dans ses aspects éthique et technique consiste à soumettre les divergences doctrinales entre traités à une époque.</i>	

## **Chapitre II : Le principe de totalité : son énoncé platonicien 90**

LE TÉMOIGNAGE DU *PHÈDRE* : 90 — Le contexte : l'argumentation contre la rhétorique sophistique : 92 — Le principe de totalité (*Phèdre*, 269 d3 - 272 b6) : 106 — ÉTUDE DES COMMENTAIRES MODERNES : 134

*Phèdre et Socrate attribuent à Hippocrate le «principe de totalité». La référence à Hippocrate est utilisée dans une stratégie de réfutation de la rhétorique sophistique. La médecine est l'amie commune du rhéteur et du philosophe. Dans le Gorgias et d'autres dialogues, la reconnaissance commune de la médecine est utilisée par Socrate pour conduire le rhéteur ou le sophiste à admettre que sa pratique ne satisfait pas aux critères d'un art véritable. Ce faisant, la médecine est réduite à une technique des soins du corps. Il en va de même dans le Phèdre. Le modèle médical est utilisé par Socrate comme un piège destiné à faire admettre à Phèdre qu'un art véritable doit être fondé sur une spéculation philosophique. Le sens de la réplique de Phèdre est que la considération du tout est l'opération de la médecine elle-même, et ne résulte donc pas de la soumission de l'art médical à une spéculation qui lui serait étrangère. Socrate rétorque que tout art se fonde sur une analyse des essences. Étude d'une objection possible mais en définitive sans valeur concernant le principe de totalité dans le Charmide. Étude des commentaires modernes : Littré (p. 134), Diès (p. 137), Kucharski (p. 139), Jaeger (p. 146), Festugière (p. 148), Bourgey (p. 151), Schuhl (p. 154), Joly (p. 157), Vegetti (p. 159), Jouanna (p. 162), Smith (p. 165), Mansfeld, et encore Joly (p. 168), Thivel (p. 170).*

## **Chapitre III : Anatomies hippocratiques et principe de totalité 173**

LES CONSTITUANTS DU CORPS : 174 — *Nature de l'homme* : 178 — *Régime* : 192 — *Régime et Ancienne médecine* : 195 — *Lieux dans l'homme* : 205 — Les traités cniadiens : 207 — *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* : 222 — ANATOMIE : 225 — 1. LES CONFIGURATIONS : 225 — 2. LES TRAJETS DES VAISSEAUX : 238 — *Nature de l'homme* : 242 — Syennesis : 246 — *Lieux dans l'homme* : 249 — *Nature des os*, c. 11 à 19 : 252 — *Maladie sacrée* : 257 — *Épidémies II*, 4, 1 et *Nature des os*, 5-7 : 259 — *Maladies IV* : 261 — *Chairs et Cœur* : 262

*Conformément à l'épochè doctrinale, il s'agit non pas d'étudier les doctrines anatomiques, mais de dégager leur paradigme. Le principe de totalité que Platon attribue à Hippocrate trouve alors un premier sens. D'une part, aucun traité hippocratique ne compose l'homme à partir d'éléments substantiels premiers. Cette thèse est vérifiée sur divers traités coaques ou cniadiens. Partout, les constituants disparaissent en tant que tels dans la «crase» des humeurs. D'autre part, les traités hippocratiques soutiennent la variabilité des configurations anatomiques et la primauté épistémologique du liquide sur*

*le solide. Ces deux aspects du paradigme hippocratique expliquent la rareté des dissections. Quant au trajet des vaisseaux, il n'est jamais dessiné à partir d'une archè localisée. L'archè, pour tous ces traités, c'est la totalité elle-même. Cœur et Chairs font cependant exception.*

#### **Chapitre IV : Physiologie hippocratique et principe de totalité 271**

LA NUTRITION : 273 — *Airs, eaux, lieux* : 303 — Conclusions : 359 — LA SENSATION : 365 — LA GÉNÉRATION : 390 — CONCLUSIONS : 404

*En physiologie, le principe de totalité signifie que chaque fonction met en jeu le corps tout entier et, par delà, l'ensemble des relations qu'il entretient avec son milieu. D'où l'importance de la nutrition, comprise comme la constitution d'un être par ses relations. Tout se nourrit de tout : la nutrition n'est pas propre au vivant. En première approximation, la santé dépend de l'équilibre nutritionnel envisagé soit comme proportion entre nourriture et exercices (Régime) soit comme harmonie de l'individu et de son milieu (Airs, eaux, lieux). Plus exactement, la nature d'un être est la condensation, en lui, de ce qui est régulier dans ses relations à son milieu. Dès lors, l'accord entre un être et son milieu signifie qu'il supporte les variations du milieu sans perdre son intégrité. Cette condition peut être réalisée de diverses façons : par la stabilité du milieu, par la souplesse ou au contraire par la rigidité de l'être. *Airs, eaux, lieux* explore ces diverses formes de santé. Sa thèse est que la confrontation à une nature inconstante, si elle est surmontée, produit la forme la plus élevée de la santé, car elle suscite l'individualité. La longue étude d'*Airs, eaux, lieux* est destinée à montrer que tout se nourrit de tout selon une causalité qu'on peut comprendre globalement mais qu'on ne peut réduire à une somme de causes abstraites ou de facteurs élémentaires. À cette occasion, on découvre que le champ de la médecine est universel, ce qui prépare l'articulation du savoir médical à l'éthique qu'il engendre. Deux autres registres physiologiques sont abordés : la sensation et la génération. Conformément au principe de totalité, la sensation met en jeu, non un organe localisé, mais le corps tout entier. Il faut donc contester l'encéphalocentrisme prêté à certains auteurs hippocratiques. De même, les théories de la génération professent toutes la panspermie : c'est le corps tout entier de chacun des parents qui est à l'origine, par mélange, de l'embryon. L'épigénèse rectifie dès la vie intra-utérine les caractères de l'enfant.*

## **Chapitre V : Les fondements de la pathologie hippocratique** 407

ONTOLOGIE MÉDICALE : 407 — Conditions de la maladie et de son traitement : 407 — La crase : 409 — Médecine et valeur : 428 — ÉTIOLOGIE : 431 — Critique de la causalité abstraite : 431 — La causalité des crases : 451 — NATURE : 459 — La nature individuelle : 459 — Nature raturée et rature naturante : 469 — LA MALADIE COMME HISTOIRE SINGULIÈRE : 476

*Il s'agit ici, non d'étudier les maladies hippocratiques, mais de comprendre comment les médecins hippocratiques sont parvenus à fonder la résolution médicale qui suppose d'une part que le réel rend la maladie possible, d'autre part que la maladie peut être soignée. La résolution médicale suppose donc une ontologie. C'est la crase qui, chez les médecins hippocratiques, permet de conceptualiser la maladie comme dissolution d'une unité synthétique, donc fragile. C'est pourquoi un monisme comme celui de Mélissos ne peut concevoir la possibilité de la maladie. Les partisans de l'agrégat comme Empédocle ne parviennent pas à saisir la singularité des affections et de leurs traitements : les compositions sont limitées, alors que les relations sont infiniment diverses. L'ontologie de la crase fonde une science du singulier. La médecine hippocratique occupe donc le champ de la réflexion philosophique sur les principes, mais cette réflexion est tendue vers le fondement des soins. Notamment, la médecine hippocratique soutenue par une théorie de la causalité. Analysée en termes abstraits, la causalité hippocratique admet la circularité et l'inversion. L'exemple des larmes montre qu'un même symptôme peut posséder deux significations opposées. Les contradictions de la causalité hippocratique sont surmontées si on admet que la cause n'est jamais un facteur isolé, ni une somme de facteurs, mais la totalité des circonstances. Cependant, le même environnement ne produit pas les mêmes effets chez tous les êtres : chacun y répond selon sa nature. Mais cette nature individuelle n'est elle-même que la fixation des influences passées, ou, plus exactement, elle est continuellement rectifiée par l'histoire. Cependant, la nature individuelle oppose une certaine inertie, variable, à sa modification par l'évolution du milieu. Cet appareil conceptuel permet de comprendre la maladie comme une histoire à chaque fois singulière.*

**Chapitre VI : Pratiques hippocratiques****485**

LE PROBLÈME DE LA MESURE : 486 — PRATIQUES DU SINGULIER : 517 — L'écriture : 519 — Pratiques pronostiques et thérapeutiques : 557 — Réflexivité : 577 — LE CHAMP MÉDICAL : 580 — Zoologie et soins vétérinaires : 581 — Botanique et horticulture médicales : 586 — Écologie médicale : 588 — Anthropologie et anthropopoïèse médicales : 590 — Psychologie et psychothérapie médicales : 595 — Rhétorique et éristique médicales : 627 — ÉTHIQUE MÉDICALE : 646 — L'éthique du médecin : 650 — Politique médicale : 671 — L'éthique comme hygiène : 682 — Les textes déontologiques : 685

*Le dernier chapitre étudie l'articulation entre le savoir médical comme science du singulier et la pratique des médecins. En clinique, la quasi absence de mesure est rapportée à la singularité des cas qui interdit la référence à une juste mesure universelle. Sans pouvoir pratiquer de subsomption, le médecin hippocratique développe une approche du patient qui vise à insérer les perceptions accumulées lors de l'examen clinique dans une totalité synchronique et diachronique, en quoi consiste le pronostic. Si la médecine est science et pratique du singulier, l'écriture médicale se heurte à un problème : comment donner la règle du singulier? Le prologue de Régime des maladies aiguës critique la méthode des Anciens qui multipliaient les descriptions de maladies. Ce traité propose d'explicitier au contraire le mouvement de différenciation du traitement à partir d'une règle initiale indéfiniment rectifiée selon les cas. C'est donc une polémique sur l'écriture et non sur la médication qui ouvre Régime des maladies aiguës. L'élaboration du jugement pronostique en face du syndrome dit du « faciès hippocratique » déborde sa transcription littéraire. Le jugement du médecin se comprend comme un mélange bien tempéré de ses sensations. La médecine règle dans ce cadre les perceptions du médecin selon des principes médicaux dans un usage réflexif. L'étude du champ d'application de la médecine montre d'une part que la médecine hippocratique ignore l'analogie : ne séparant pas les genres, elle applique les mêmes principes dans tous les domaines qu'elle investit. L'analogie dont usent les philosophes (Platon et Aristote) apparaît, à l'inverse, comme un moyen (paradoxal) de tracer des frontières. D'autre part, il ressort de cette étude que la médecine ne peut être définie par son domaine ; elle ne peut l'être que par la valeur qu'elle sert : la santé humaine. La médecine est donc une éthique de la santé. La valeur normative du principe de totalité rend raison des directives éthiques qu'on ne peut distinguer des prescriptions techniques : le spectacle, la rhétorique qui accompagnent l'acte médical, les préceptes d'abstention, notamment dans certains cas incurables. Le médecin ne fait pas abstraction de*

*l'environnement social et politique de sa relation avec le malade. Au-delà de l'insertion de la médecine dans la cité, la médecine hippocratique possède des moyens permettant de penser la politique elle-même. Par ailleurs, dans ses prescriptions hygiéniques, elle dessine l'esquisse de la vie bonne telle que la conçoivent les médecins. Les textes déontologiques et le Serment en particulier marquent l'amenuisement du paradigme hippocratique.*

<b>Conclusion</b>	<b>692</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>697</b>

### **Table des illustrations**

COUVERTURE : Statue représentant Asclépios sous les traits d'un jeune homme (Musée national d'Athènes, n° 1809) — TOME II : Tête d'Hygie, attribuée à Skopas ou à Praxitèle (Musée national d'Athènes) — BIBLIOGRAPHIE : Statue censée représenter Hippocrate (Musée du Capitole, Rome) — INTRODUCTION : Soins donnés à un malade, lécythe aryballisque (Musée du Louvre, n° CA 2183) — CHAPITRE I : Serpent votif dédié à Asclépios (Musée de l'Antiquité, Berlin, n° 31394) — CHAPITRE II : Lettres pseudo-hippocratiques, papyrus oxyrhincus 9. 1184 (Musées royaux d'art et d'histoire, Bruxelles, n° E. 6010) — CHAPITRE III : Mosaïque romaine — CHAPITRE IV : Guerrier blessé, fragment du fronton du temple d'Aphaia à Égine (Glyptothèque de Munich) — CHAPITRE V : Relief votif dédié à Asclépios (Musée national d'Athènes) — CHAPITRE VI : Instruments de chirurgie (Musée d'histoire de la médecine d'Allemagne, Ingolstadt) — CONCLUSION : fragment d'une plaquette de terre cuite du sanctuaire de Perséphone à Locres; monnaie athénienne

### **Schémas et cartes**

Relations entre les traités, 82 BIS; *Nature de l'homme*, 182 BIS; *Airs, eaux, lieux* : Orientation des villes, 314; Cartes, 346 BIS et TER

**Passages consacrés plus particulièrement à un traité**

*Airs, eaux, lieux* 303-359, 679-681

*Ancienne médecine* 195-205, 418-427

*Art* 639-646

*Humeurs* 603-614

*Maladie sacrée* 257-258, 376-383

*Nature de l'homme* 178-192, 242-246

*Pronostic* 546-553, 558-560

*Régime* 192-195, 280-283, 616-625

*Régime des maladies aiguës* 531-540

*Serment* 686-691



## INTRODUCTION

### LA RÉOLUTION MÉDICALE

*« Il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et juste, même sage et vertueux. ».*

*E. Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, I, trad. V. Delbos, Paris, 1976, p. 106*

*« Voici du moins ce qu'il me paraît nécessaire de savoir sur la nature, et de chercher de toutes ses forces à savoir, si l'on veut accomplir tant soit peu ce qu'on a à faire : ce qu'est un homme par rapport à ce qu'il mange et à ce qu'il boit, par rapport à tout le reste de son genre de vie, ce qui arrivera à chacun à la suite de chaque chose... »*

*Ancienne médecine, c. 20<sup>1</sup>*

#### *Éthique et médecine dans la Collection hippocratique*

Le recueil de textes médicaux que l'antiquité grecque nous a légué sous le titre de *Collection hippocratique* présente ce trait remarquable que des préceptes éthiques y sont mêlés à des directives proprement médicales, sans distinction apparente. On peut trouver des exemples de cette confusion dans tous les genres de traités. Ainsi, dans le premier livre des *Épidémies*, l'auteur énonce cette formule qui deviendra un adage célèbre : «être utile ou du moins ne pas nuire»<sup>2</sup>. Or le contexte de cette formule est un propos

1 Je traduis. Sur ce passage, voir plus bas, p 422 note 34.

2 Ὠφελέειν, ἢ μὴ βλάπτειν, *Épidémies I, II, 5* (II, 634-636 L.). En l'absence d'indication contraire, le texte et la traduction des traités hippocratiques  
*(suite de la note à la prochaine page)*



non pas moral, mais médical. L'auteur, après avoir énuméré les signes critiques qui doivent être reconnus pour proférer un pronostic dans les affections périlleuses, définit le pronostic selon une expression comparable à celle du traité *Du pronostic* :

«Il faut dire les antécédents de la maladie, connaître l'état présent, prédire les événements futurs; s'exercer sur ces objets; avoir, dans les maladies, deux choses en vue : être utile ou du moins ne pas nuire. L'art se compose de trois termes : la maladie, le malade et le médecin. Le médecin est le desservant de l'art; il faut que le malade, avec l'aide du médecin, combatte la maladie»<sup>3</sup>.

Il y a là, sans articulation apparente, au sein d'un passage relevant de la clinique, une proposition générale concernant le pronostic, un conseil d'ordre pédagogique (il faut s'exercer), et enfin une formule déontologique définissant le rôle du médecin et le critère limitant son intervention (être utile, ne pas nuire), suivie elle-même par le tracé du «triangle hippocratique»<sup>4</sup> qui exprime la relation médicale par la trinité du médecin, du malade et de la maladie, et qui relève à la fois, en termes modernes, de la sociologie et de la déontologie médicales.

Dans le traité *Des articulations*, la réflexion déontologique se mêle de façon indiscernable à l'évaluation technique du procédé de la succussion sur l'échelle. Ce procédé, destiné en l'occurrence à réduire une gibbosité, consistait à attacher le patient à une échelle et à le faire tomber depuis le

sont ceux de É. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, traduction nouvelle avec le texte grec en regard..., Paris, 1839-1861. Les indications entre parenthèses signalent le tome puis la ou les pages de l'édition Littré indiquée par la lettre «L». Ces exemples de directives éthiques seront repris et étudiés dans le dernier chapitre.

3 Λέγειν τὰ προγεγόμενα· γινώσκειν τὰ παρεόντα· προλέγειν τὰ ἐσόμενα· μελετᾶν ταῦτα· ἀσκέειν, περὶ τὰ νοσήματα, δύο, ὠφελείν, ἢ μὴ βλάπτειν. Ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νοσήμα, ὁ νοσέων, καὶ ὁ ἰητρός· ὁ ἰητρός, ὑπηρετής τῆς τέχνης· ὑπεναντιοῦσθαι τῷ νοσήματι τὸν νοσεῦντα μετὰ τοῦ ἰητροῦ χρή, *Épidémies I, II, 5* (II, 634-636 L.), trad. É. Littré modifiée (É. Littré inverse les places du médecin et du malade *in fine*). Cf. *Pronostic*, c. 1 (II, 110 L.) : Τὸν ἰητρὸν δοκέει μοι ἄριστον εἶναι πρόνοιαν ἐπιτηδεύειν· προγιγνώσκων γὰρ καὶ προλέγων παρὰ τοῖσι νοσέουσι τὰ τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι [...] «Le meilleur médecin me paraît être celui qui sait connaître d'avance. Pénétrant et exposant, au préalable, près des malades, le présent, le passé et l'avenir de leurs maladies [...]».

4 Cf. [Gourevitch, 1984].

toit d'une maison de sorte que le choc provoque une violente extension des vertèbres, censée rétablir le squelette. L'auteur évalue ce procédé, en pesant ses avantages et ses inconvénients. Son inconvénient principal est ainsi résumé par l'auteur : «les succussions sur l'échelle n'ont jamais redressé personne, à ma connaissance du moins»<sup>5</sup>. La valeur technique du procédé est donc quasi nulle. Toutefois, cette dépréciation est contrebalancée par une considération qu'il faut porter au crédit de l'opération :

«Les médecins qui s'en servent sont surtout ceux qui veulent faire l'ébahissement de la foule. La foule, en effet, est saisie d'admiration quand elle voit un homme ou suspendu, ou lancé en l'air, ou soumis à quelque épreuve semblable»<sup>6</sup>.

Cet aspect spectaculaire de la succussion n'est pas déprécié du médecin qui, un peu plus loin, enseignera comment proférer des «prédictions brillantes et théâtrales»<sup>7</sup> pour les cas incurables. L'auteur «loue» finalement «beaucoup le premier inventeur et de ce mécanisme et de tous les mécanismes qui agissent selon la disposition naturelle des parties», ne désespérant pas que, «convenablement disposé» et bien utilisé, l'appareil puisse obtenir «le redressement dans certains cas»<sup>8</sup>. S'il demeure réservé, c'est que, en cas d'échec, le discrédit du médecin sera d'autant plus grand qu'il avait pu, par le spectacle, susciter l'émerveillement :

«Il est honteux, après beaucoup d'embarras, beaucoup d'étalage et beaucoup de paroles, de ne rien faire d'utile»<sup>9</sup>.

Cette discussion mêle donc des considérations éthiques ayant trait au crédit ou au discrédit du médecin auprès de la foule, et des considérations techniques concernant la valeur proprement médicale du

5 Τοῦτο μὲν γὰρ, αἰ ἐν τῇ κλίμακι κατασεισῖες οὐδένα πω ἐξίθυναν, ὧν γε ἐγὼ οἶδα, *Articulations*, c. 42 (IV, 182 L.).

6 [...] χρέονται δὲ οἱ ἰητροὶ μάλιστα αὐτῇ οὔτοι οἱ ἐπιθυμούντες ἐκχαυνοῦν τὸν πολὺν ὄχλον· τοῖσι γὰρ τοιούτοισι ταῦτα θαυμάσια ἐστίν, ἢν ἢ κρεμάμενον ἴδωσιν, ἢ ῥιπτεόμενον, ἢ ὅσα τοῖσι τοιούτοισιν ἔοικε, *ibid.*, trad. É. Littré très légèrement modifiée.

7 Τὰ προρρήματα λαμπρὰ καὶ ἀγωνιστικά, c. 58 (IV, 252 L.).

8 Cf. Ἐπαινέω ἔγωγε σφόδρα τὸν πρῶτον ἐπινοήσαντα καὶ τοῦτο καὶ ἄλλο πᾶν, ὃ τι μηχανήμα κατὰ φύσιν ἐπενοήθη· οὐδὲν γὰρ μοι ἄελπτον, εἴ τις καλῶς σκευάσας καλῶς κατασεισῖει, κἂν ἐξίθυνθῆναι ἔνια, c. 42 (IV, 182-184 L.).

9 Αἰσχρὸν μέντοι [...] πουλὺν ὄχλον, καὶ πολλὴν ὄψιν, καὶ πουλὺν λόγον παρασχόντα, ἔπειτα μηδὲν ὠφελῆσαι, c. 44 (IV, 190 L.).

procédé de la succussion. Ces deux genres sont confondus dans la délibération; il ne semble pas que l'auteur a conscience, en écrivant ces lignes, qu'il dépasse les frontières du raisonnement médical quand il fait référence à l'effet du procédé sur les spectateurs.

Le genre littéraire des traités dits «nosologiques» comme *Maladies II* ne se prête pas à des discussions développées. Toutefois, on y trouve des préceptes qui relèvent de l'éthique médicale et ne sont pas, ici non plus, distingués de la technique thérapeutique. Le c. 48 de *Maladies II* décrit une sorte de phtisie pour laquelle, si le médecin est appelé trop tard, il est indiqué de «ne pas traiter»<sup>10</sup>. Ces directives d'abstention sont très rares dans les traités dits «cnidiens»<sup>11</sup>. Toutefois, l'évaluation des chances du malade et l'incitation à entreprendre un traitement même sans grand espoir<sup>12</sup> relèvent, tout autant que les directives d'abstention, du registre de l'éthique.

Dans les traités gynécologiques et obstétriques, des conseils concernant la bienséance<sup>13</sup> et des directives visant à diminuer la souffrance<sup>14</sup> ou la peur de la patiente avoisinent l'exposé de procédés

10 Τοῦτον μὴ ἰᾶσθαι ὅταν οὕτως ἔχη, *Maladies II*, XLVIII, 3 (VII, 72 L.). Pour ce traité, le texte et la traduction sont de J. Jouanna, Paris, 1983.

11 Seulement *Maladies des femmes I*, c. 71 (VIII, 150 L.) et (rédaction parallèle) *Femmes stériles*, c. 233 (VIII, 446 L.), où le conseil d'abstention dans un cas désespéré est rectifié par la permission d'un traitement assorti de la profération préalable d'un pronostic («Il ne faut pas se charger du traitement d'une telle maladie; si on s'en charge, il ne faut le faire qu'en avertissant de la gravité» Ταύτην μάλιστα μὲν μὴ ἰῆσθαι· εἰ δὲ μὴ, προειπόντα ἰῆσθαι). Selon J. Jouanna (*op. cit.*, note 3 de la page 184 = p. 251), ces deux ou trois textes cnidiens conseillant l'abstention ont subi des remaniements tardifs.

12 Cf. *Maladies II*, XX, 5 (VII, 34 L.) : «C'est par ce traitement que vous avez le plus de chances d'être utile; mais peu en réchappent (Ταῦτα ποιέων μάλιστ' ἂν ὠφελέοις· ἐκφεύγουσι δὲ ὀλίγοι)».

13 Voir par exemple *Maladies des femmes I*, c. 21 : «pour [connaître] l'état lisse de l'utérus, il faut qu'une autre femme touche l'utérus quand il est vide» (περὶ δὲ τῆς λειότητος, εἰ ἑτέρα γυνὴ φαύειε τῶν μητρῶν κενεῶν ἐουσέων) (VIII, 60 L.) (le toucher vaginal par le médecin est cependant attesté par ailleurs). Voir aussi *Maladies des femmes I*, c. 62, (VIII, 126 L.), etc.

14 Voir par exemple *De la superfétation*, c. 38 (VIII, 506 L.), une recette contre les douleurs de matrice consécutives à un accouchement. Le traitement de la douleur n'est pas distingué du traitement du mal. Voir plus bas, p. 386 et 438.

médicaux. *De l'excision du fœtus* prescrit ainsi de voiler la tête de la parturiente dont il va falloir extraire le fœtus décédé «afin qu'elle ne s'effraye pas, voyant ce que vous allez faire»<sup>15</sup>.

Ces préceptes éthiques prennent une part plus importante dans les écrits tardifs, mais sont toujours confondus avec les prescriptions techniques, comme en témoigne ce passage du traité *Du médecin* :

«Les sièges, autant que possible, seront de hauteur égale, afin que le médecin et le patient soient de niveau. On ne se servira d'airain que pour les instruments; car, employer des ustensiles de ce métal me paraît un luxe déplacé [...]»<sup>16</sup>.

La seconde phrase, qui relève d'un principe éthique : le médecin doit éviter l'ostentation, est insérée sans articulation dans un long développement technique relatif à l'hygiène et à la disposition fonctionnelle des instruments dans l'officine du médecin.

Ces quelques documents suggèrent que la *Collection hippocratique* confond généralement la réflexion éthique et la détermination des procédés techniques de la thérapeutique. D'autres exemples laissent penser que le raisonnement médical se déploie dans un champ d'application bien plus vaste que la seule technique de soins. Ainsi, *Épidémies III* considère la lecture des textes médicaux comme faisant partie de l'art médical :

«Je regarde comme une partie importante de l'art de la médecine l'habileté à porter un regard juste sur ce qui est écrit. Celui qui en a la connaissance, et qui sait en user, ne commettra pas, à mon sens, de graves erreurs dans la pratique»<sup>17</sup>.

15 *De l'excision du fœtus*, c. 1 (VIII, 512 L.).

16 Τοὺς δὲ δίφρους ὀμαλοὺς εἶναι τοῖς ὕψεσιν ὅτι μάλιστα, ὅπως κατ' αὐτοὺς ὦσιν. Χαλκώματι δὲ πλὴν τῶν ὀργάνων μηδενὶ χρήσθω· καλλωπισμὸς γάρ τις εἶναι μοι δοκεῖ φορτικὸς σκεύεσι τοιοῦτοῖσι χρῆσθαι, *Du médecin*, c. 2 (IX, 206-208 L.). Ce traité, ignoré de Galien et d'Érotien ([Jouanna, 1992], p. 550), est daté de l'époque hellénistique. Toutefois, il témoigne souvent d'un matériel présent dans les traités hippocratiques des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Sur la pertinence des ouvrages tardifs, voir plus bas, p. 84 sq.

17 Μέγα δὲ μέρος ἡγεῦμαι τῆς τέχνης εἶναι τὸ δύνασθαι σκοπεῖν [Littre : κατασκοπέεσθαι] περὶ τῶν γεγραμμένων ὀρθῶς. Ὁ γὰρ γνούς καὶ χρεόμενος τούτοισιν, οὐκ ἄν μοι δοκῆ μέγα σφάλεσθαι ἐν τῇ τέχνῃ, *Épidémies III*. c. 16 (III, 100-102, L.), trad. É. Littré, légèrement modifiée pour tenir compte de la remarque de [Pigeaud, 1985], page 325, note 54, qui revient à la leçon de la vulgate : σκοπεῖν.

Cette remarque suppose une similitude de la sémiotique médicale qui permet de juger les symptômes du corps et de l'herméneutique qui permet de juger du sens d'un texte. Tout comme le clinicien doit savoir qu'un même symptôme peut, selon le syndrome auquel il est associé, prendre des significations différentes, le jugement du médecin doit savoir discerner le sens d'un précepte écrit en fonction de son contexte ou de sa modalité parfois implicite. Le lecteur est alors juge de la généralité que l'on doit attribuer à une formule.

*Maladies I* inclut l'éristique dans l'art médical. Il enseigne les éléments que doit posséder

«celui qui veut, en fait de traitement, *interroger* correctement et, étant interrogé, *répondre* et *contredire* correctement [...]»<sup>18</sup>.

Éristique et thérapeutique, ordre de la discussion et ordre des soins, obéissent de façon parallèle aux mêmes règles, comme en témoigne cette unité du penser, du dire, du voir et du faire :

«Ce qu'il est possible de concevoir, de dire, de voir et de faire; ce qu'il n'est possible ni de concevoir, ni de dire, ni de voir, ni de faire»<sup>19</sup>.

Le traité tardif intitulé *La loi* développe une comparaison entre la culture des plantes et l'éducation des futurs médecins :

«Telle, en effet, est la culture des plantes, tel, l'enseignement de la médecine. Notre disposition naturelle, c'est le sol; les préceptes des maîtres, c'est la semence; l'instruction commencée dès l'enfance, c'est l'ensemencement fait en saison convenable; le lieu où se donne l'instruction, c'est l'air ambiant, où les végétaux puisent leur nourriture; l'étude diligente, c'est la main-d'œuvre; enfin le temps fortifie toute chose jusqu'à maturité»<sup>20</sup>.

18 Ὅς ἂν περὶ ἰήσιος ἐθέλη ἐρωτᾶν τε ὀρθῶς καὶ ἐρωτώμενος ἀποκρίνεσθαι καὶ ἀντιλέγειν ὀρθῶς [...], *Maladies I*, c. 1 (Potter, 98 = VI, 140 L.), trad. É. Littré corrigée selon le texte de P. Potter.

19 Τὰ ἀνυστὰ νοῆσαι τε καὶ εἰπεῖν καὶ ἰδεῖν καὶ ποιῆσαι, καὶ τὰ μὴ ἀνυστὰ μήτε νοῆσαι μήτε εἰπεῖν μήτε ἰδεῖν μήτε ποιῆσαι, *ibid.* (Potter, 100 = VI, 140 L.), je traduis en suivant P. Potter.

20 Οκοίη γὰρ τῶν ἐν τῇ γῆ φυομένων [ἡ] θεωρίη, τοιήδε καὶ τῆς ἰητρικῆς ἡ μάθησις. Ἡ μὲν γὰρ φύσις ἡμέων, ὀκοῖον ἡ χώρα· τὰ δὲ δόγματα τῶν διδασκόντων, ὀκοῖον τὰ σπέρματα· ἡ δὲ παιδομαθίη, τὸ καθ' ὥρην αὐτὰ πεσεῖν εἰς τὴν ἄρουραν· ὁ δὲ τόπος ἐν ᾧ ἡ μάθησις, ὀκοῖον ἡ ἐκ τοῦ  
(suite de la note à la prochaine page)

La culture des plantes qui sert ici de modèle est elle-même pensée selon les concepts médicaux : on y trouve les analogues des doctrines hippocratiques des tempéraments, des saisons, des milieux, et de la nutrition. Dans le paragraphe précédent, ce court traité déclare : «tout est vain quand on veut forcer la nature»<sup>21</sup>, formule qui pourrait plus communément s'appliquer au traitement des maladies.

On pourra montrer que tous les préceptes dits «déontologiques» sont en fait semblablement régis par des principes médicaux<sup>22</sup>. Le modèle médical permet également d'interpréter les démarches politiques que les *Lettres*, notamment, prêtent à l'Hippocrate légendaire. Dans les *Lettres* 10 et 11 se trouve résumée la fonction *cosmique* à laquelle prétendait la médecine hippocratique, qui est appelée à soigner non seulement les hommes, mais les cités, les pays, la nature tout entière :

«Viens soigner un homme illustre; moins médecin que restaurateur de toute l'Ionie [...] Tu soigneras une cité, non un homme [...] La Grèce entière te supplie...»<sup>23</sup>. Hippocrate répond : «La nature elle-même m'invite à sauver son ouvrage menacé de mort par la maladie»<sup>24</sup>.

L'ampleur du registre médical est remarquable dans l'ordre de la thérapeutique. On voit le médecin non seulement prescrire des drogues et

περιέχοντος ήέρος τροφή γιγνομένη τοίσι φυομένοισιν· ή δέ φιλοπονίη, έργασίη· ό δέ χρόνος ταύτα ένισχύει πάντα, ώς τραφήναι τελέως, *Loi*, c. 3 (IV, 640 L.). Ce texte «n'est pas antérieur au IV<sup>e</sup> siècle» ([Jouanna, 1992], p. 544).

21 Φύσιος γάρ άντιπρησσούσης, κενεά πάντα, *ibid.*, c. 2 (IV, 238 L.). Je laisse en suspens, pour l'heure, le sens de φύσις.

22 Voir plus bas, p. 685

23 "Ιθι θεραπεύσων, άνδρών φέριστε, άνδρα άρίσημον, ουκ ιητρος, αλλά κτίστης έών όλης τής 'Ιωνίης [...]. Πόλιν, ουκ άνδρα θεραπεεύσεις [...]. 'Η Έλλάς όλη δείται σου [...], *Lettre 10*, (IX, 322 L.), traduction Y. Hersant : Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, Paris, 1989. Les *Lettres* sont datées de l'époque romaine (I<sup>e</sup> siècle avant ou après J.-C.). Elles sont cependant d'un grand intérêt en ce qu'elles opposent la tradition médicale représentée par le personnage d'Hippocrate (dont la pensée et l'action sont en gros conformes au témoignage des textes anciens de la *Collection*) et la tradition philosophique incarnée dans le personnage de Démocrite. Voir plus bas, p. 595.

24 Φύσιν αύτήν καλέειν με άνασώσασθαι ποίημα έωυτής, κινδυνεύον ύπό νόσου διαπεσείν, *Lettre 11*, (IX, 326 L.).

accomplir des actes chirurgicaux, mais aussi conseiller un régime relatif aux nourritures, aux boissons, aux bains, aux exercices, aux voyages, à l'activité sexuelle<sup>25</sup>, etc. Il n'est pas un domaine de la vie du patient qui ne relève des directives médicales. De plus, ces prescriptions concernent au même titre les bien portants qui désirent conserver la santé que les malades qui tentent de la recouvrer<sup>26</sup>.

Ces quelques sondages, volontairement choisis dans un éventail de textes très différents par ailleurs, des points de vue des doctrines, du lieu ou de la date, suggèrent que les auteurs de ces écrits médicaux confondent les registres de l'éthique et de la technique. Parfois, des préceptes éthiques sont insérés dans des développements techniques, parfois, au rebours, des considérations relevant de l'éthique sont pensées à l'aide de la méthode médicale. Enfin, les directives médicales peuvent régir l'ensemble de la vie des hommes.

La présence de ces considérations éthiques qui émaillent les traités médicaux ne saurait recevoir une explication satisfaisante en référence à une morale d'origine sociale, religieuse ou philosophique qui serait implicitement admise par les auteurs de la *Collection*. Parfois cependant, il semble que les textes se réfèrent à une morale commune, dont les principes, généralement reçus, ne réclameraient pas de justification. Aussi, qu'un médecin cherche à préserver sa réputation, qu'il condamne ses confrères qui déshonorent sa profession par des pratiques contraires aux bonnes mœurs ou aux intérêts des malades, relèverait simplement du bon sens. *La loi* rappelle que «la profession médicale seule, dans les cités, n'est soumise à aucune autre peine qu'à celle de la déconsidération»<sup>27</sup>. Un tel laxisme judiciaire pouvait conduire les praticiens à faire la police par eux-mêmes, en

25 Les exemples sont trop nombreux pour ce qui concerne les deux premiers points. À titre d'illustration, pour les autres, voir *Régime*, III, *passim*. (VI, 592-636 L.) — alimentation, boisson, exercices, bains —, *Aphorismes*, II, 45 (IV, 482 L.) — changement de lieu —, *Maladies des femmes*, II, c. 127 (VIII, 274 L.) — activité sexuelle, etc.

26 Voir par exemple *Régime*, III, c. 67 (VI, 592 L.) et *Régime salutaire* (*passim*) dont le titre même (littéralement : le régime des gens en bonne santé), bien que certainement plus tardif que l'œuvre — tout en étant conforme à son contenu —, est significatif — en fait, *Régime salutaire* est la partie finale de *Nature de l'homme*; voir plus bas, p. 183 note 20.

27 Πρόστιμον γὰρ ἰητριᾶς μούνης ἐν τῆσι πόλεσιν οὐδὲν ὄρισται, πλὴν ἀδοξίης, *Loi*, c. 1 (IV, 638 L.).

se désolidarisant de ceux qui s'attribuaient «le titre» de médecin, sans l'être «par le fait»<sup>28</sup>.

Pourtant, l'éthique hippocratique dépasse largement une telle moralité commune. D'abord, elle place la santé comme «le premier des biens»<sup>29</sup>, ce qui relève d'une option éthique déterminée. En second lieu, elle s'oppose parfois à des pratiques qui paraissaient assez bien acceptées comme l'avortement<sup>30</sup> ou comme le régime imposé aux athlètes<sup>31</sup>. Il faut ajouter que les prescriptions hygiéniques de la *Collection* sont dénuées de toute référence aux rites et aux coutumes comme celles relatives aux sacrifices des animaux destinés à être consommés<sup>32</sup>. Par ailleurs, deux textes de la *Collection* excluent respectivement une origine religieuse ou philosophique à l'éthique hippocratique. *Maladie sacrée*, en réfutant l'interprétation magico-religieuse des maladies, rejette par là même la morale attenante à cette interprétation. *L'Ancienne médecine*, en réfutant les constructions qui font dériver la médecine d'un savoir «philosophique» de l'homme, aboutit au même résultat au sujet des morales philosophiques<sup>33</sup>.

28 *Ibid.* Plusieurs traités évoquent la diffamation de la médecine, notamment du fait de la pratique des charlatans ou des mauvais médecins, par exemple *Art*, c. 1 (VI, 2 L.) et *passim.*, *Ancienne médecine* I, 2 (I, 570 L.), *Régime des maladies aiguës*, c. 6 et c. 8 (II, 234-238 et 240-244 L.).

29 *Affections*, c. 1 (Potter, 6 = VI, 208 L.) (= *Régime salubre*, c. 9 [= *Nature de l'homme*, c. 24] — CMG 220 = VI, 86 L.); cf. *Régime*, III, 69 (CMG 200 = VI, 604 L.) : οὐδεν ὄφελός ἐστιν οὔτε χρημάτων οὔτε τῶν ἄλλων οὐδενὸς ἄτερ τῆς ὑγιείης, «Les richesses ni rien d'autre n'ont d'utilité sans la santé».

30 *Serment*, (IV, 630 L.). Je ne suppose pas l'accord de tous les textes hippocratiques sur le contenu des préceptes éthiques.

31 Cf. *Régime*, I, 24 (CMG 140 = VI, 496 L.), *Aphorismes*, I, 3 (IV, 458-460 L.), *Épidémies* VI, III, 18 (V, 302 L.) critique les exercices gymniques imposés aux malades par Hérodicos de Sélymbrie.

32 La distance entre la réflexion hippocratique sur le régime, fondée uniquement sur la recherche de la santé, et les prescriptions pythagoriciennes, fondées sur une mystique, me semble rendre tout à fait improbable une origine pythagoricienne de l'éthique hippocratique. Voir [Détienne, 1972], et plus précisément [Détienne, 1979], p. 71-114, et, pour ce qui concerne le *Serment*, [Edelstein, 1943].

33 *Maladie sacrée*, c. 1 (VI, 352-364 L.) et *Ancienne médecine*, c. 20 (I, 620 L.).



Enfin, s'il est vrai que la référence à une origine implicite, extérieure à la médecine, de l'éthique de la *Collection* permettrait de rendre compte des préceptes insérés dans des développements techniques, elle laisserait sans réponse la question de l'exportation du raisonnement médical dans des domaines comme la lecture, l'enseignement ou la dispute. Il faut donc faire l'hypothèse que c'est la médecine hippocratique elle-même qui produit ces préceptes.

### *Éthique et médecine selon Claude Bernard*

Or, dans la mesure où il produit une éthique, le savoir médical hippocratique se distingue radicalement de la science médicale moderne<sup>34</sup>. Lorsque, au XIX<sup>e</sup> siècle, Claude Bernard pose les fondements d'une science médicale, en important la méthode expérimentale des sciences physico-chimiques, il prend soin de délimiter précisément le champ d'application de l'investigation scientifique. Ne sont susceptibles de traitement scientifique que les phénomènes qui se prêtent à l'analyse puis à la synthèse. En physiologie,

«on doit décomposer les phénomènes complexes et les ramener à un certain nombre de propriétés simples appartenant à des organismes élémentaires, et ensuite, par la pensée, reconstituer synthétiquement l'organisme total»<sup>35</sup>.

Cette méthode a, chez Claude Bernard, deux fonctions. Son application permet de formuler scientifiquement les lois qui régissent les phénomènes de la vie. La limite de son champ d'application permet de distinguer les questions scientifiques de celles qui ne le sont pas. Claude Bernard est ainsi amené à rejeter hors de la science les questions éthiques. Il le fait en distinguant d'abord la médecine scientifique de la médecine professionnelle :

«Nous devons distinguer la médecine considérée comme science de l'art de gouverner sa clientèle pour en tirer profit, tout en exerçant honorablement sa profession. En effet, dans la plupart des questions professionnelles, la science ne joue qu'un rôle tout à fait

34 J'emploie le terme «moderne» plutôt que «contemporaine» à dessein : la médecine actuelle connaît peut-être un dépassement de ses fondements qui datent du XIX<sup>e</sup> siècle.

35 Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2<sup>e</sup> partie, chapitre I<sup>er</sup>, 6, Paris, Flammarion, 1984, p. 116.

secondaire ou même absolument nul et le médecin, [...] pour sauvegarder ses intérêts professionnels, est souvent obligé de trancher des questions que la science n'est pas en état de résoudre»<sup>36</sup>.

Les principes éthiques qui doivent gouverner la profession médicale ne se prêtent pas à l'analyse scientifique. L'exercice de la profession médicale est en effet inextricablement «mêlée à la politique, à l'administration, à l'assistance publique, à la jurisprudence»<sup>37</sup>. C'est pourquoi

«nous reconnaissons qu'un médecin ne saurait se borner à prescrire sèchement à son malade ce que la science lui permet de faire. Il a en outre des devoirs d'humanité à remplir, mais qui ne sont plus alors du ressort de la science»<sup>38</sup>.

Claude Bernard en appelle donc

«aux hommes d'État et aux légistes pour régler les droits des médecins de divers degrés, [...] aux écoles de Médecine pour enseigner et conserver la moralité médicale en général»<sup>39</sup>.

Mais en définitive,

«les principes de moralité que doit posséder un médecin pour l'exercice de sa profession sont des principes de morale générale et n'ont pas besoin d'être appris»<sup>40</sup>.

Toutefois, le problème moral ne se pose pas seulement dans le domaine professionnel; il concerne aussi l'expérimentateur, notamment lorsqu'il est amené à pratiquer la vivisection. Dans un premier temps, la question morale est évacuée par le procédé d'abstraction qui transforme l'être vivant en objet scientifique :

«Le physiologiste n'est pas un homme du monde, c'est un savant, c'est un homme qui est saisi et absorbé par une idée scientifique qu'il poursuit : il n'entend plus le cri des animaux, il ne voit pas le sang qui coule, il ne voit que son idée et n'aperçoit que

36 Cl. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, chapitre II, Paris, P.U.F., 1947, 1987<sup>2</sup>, p. 33.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*, p. 34.

40 *Ibid.*

des organismes qui lui cachent des problèmes qu'il veut découvrir»<sup>41</sup>.

De même,

«Le chirurgien n'est pas arrêté par les cris et les sanglots les plus émouvants, parce qu'il ne voit que son idée et le but de son opération. De même encore l'anatomiste ne sent pas qu'il est dans un charnier horrible; sous l'influence d'une idée scientifique, il poursuit avec délices un filet nerveux dans les chairs puantes et livides qui seraient pour tout autre homme un objet de dégoût et d'horreur»<sup>42</sup>.

Toutefois, l'exigence morale doit, ici aussi, régler une activité scientifique qui est, en elle-même, innocente. En ce qui concerne la vivisection humaine, celle-ci sera soumise à la règle de *l'intention thérapeutique*<sup>43</sup> qui exige

«de ne jamais pratiquer sur un homme une expérience qui ne pourrait que lui être nuisible à un degré quelconque, bien que le résultat pût intéresser beaucoup la science»<sup>44</sup>.

Mais l'hétérogénéité des principes scientifique et moral ne conduit alors qu'à un dialogue de sourds. L'activité scientifique est fondamentalement séparée de son sens, en sorte que l'objet du scientifique n'est pas le même que l'objet du moraliste. Le moraliste est dès lors impuissant à régler l'activité du scientifique.

«Il est impossible que des hommes qui jugent les faits avec des idées si différentes puissent jamais s'entendre; et comme il est impossible de satisfaire tout le monde, le savant ne doit avoir souci que de l'opinion des savants qui le comprennent, et ne tirer de règle de conduite que de sa propre conscience»<sup>45</sup>.

41 *Introduction...*, 2<sup>e</sup> partie, chapitre II, 3, *op. cit.*, p. 154.

42 *Ibid.*

43 Selon l'expression de G. Canguilhem, «L'expérimentation en biologie animale», *La connaissance de la vie*, Paris, 1952, 1975<sup>2</sup>, p. 37. Cf. L'article 19 du Code de déontologie médicale : «L'emploi sur un malade d'une thérapeutique nouvelle ne peut être envisagée qu'après les études biologiques adéquates, sous surveillance stricte, et seulement si cette thérapeutique peut présenter pour la personne un intérêt direct».

44 *Introduction...*, 2<sup>e</sup> partie, chapitre II, 3, *op. cit.*, p. 152.

45 *Ibid.*, p. 154-155.

Le débat entre morale et technique est ainsi réintériorisé dans la conscience des scientifiques qui, seuls, possèdent à la fois les principes de la moralité commune et l'idée scientifique qui justifie leur recherche. Mais la synthèse n'est pas réalisée pour autant; au contraire, le savant se trouve alors lui-même divisé, l'objet de sa conscience morale ne pouvant coïncider avec l'objet abstrait de son savoir. Entre les exigences de l'humanité du médecin et les exigences de la science en marche, ce sont les impératifs scientifiques qui auront le dernier mot : «il s'agit de savoir si la science n'impose pas aussi des devoirs»<sup>46</sup>. La règle de *l'intention thérapeutique* semble finalement oubliée quand Claude Bernard définit l'objet de la médecine expérimentale :

«Faire sur l'individu vivant, *sain*, des expériences de vivisection et physico-chimiques qui lui dévoilent la propriété de tous les organes, de tous les éléments histologiques à l'état normal; faire sur l'individu vivant et malade [...] des expériences parallèles de vivisection et physico-chimiques qui lui apprennent les modifications des propriétés qu'ont subies les organes ou les éléments histologiques, à l'état pathologique [...]»<sup>47</sup>.

Si Claude Bernard était particulièrement conscient de la difficulté de la synthèse en biologie, car l'organisme n'est pas exactement réductible à l'addition des éléments que l'analyse a pu isoler, il n'a pas su voir que les distinctions, qui sont des conséquences nécessaires de l'analyse scientifique, entre les deux aspects du patient : homme souffrant à secourir et problème abstrait à résoudre, ainsi que, parallèlement, entre la démarche scientifique et la conscience morale du savant, interdisent tout espoir de réconciliation. La synthèse biologique est difficile, la synthèse entre la biologie et la vie concrète se révèle impossible.

Le contraste entre la science médicale telle que Claude Bernard l'institue au XIX<sup>e</sup> siècle et la médecine hippocratique est saisissant. La science médicale se fonde sur l'abstraction, qui permet au savant de se donner un objet conforme à ses moyens d'investigation. Ce faisant, elle exclut les questions éthiques du domaine scientifique. Au contraire, la médecine hippocratique confond les préceptes éthiques et les prescriptions techniques qui relèvent pareillement du savoir médical.

46 *Principes...*, chapitre XIV, *op. cit.*, p. 179.

47 *Ibid.*, chapitre II, p. 147

*Théorie et pratique selon Kant*

Le problème général dans lequel s'inscrit le présent travail est celui des conditions de possibilité de la production d'une éthique par un savoir. Il limitera cette interrogation au champ de la médecine hippocratique, qui constitue un cas historique exemplaire de savoir débouchant à la fois sur une technique et une éthique.

Les questions particulières qui seront posées à l'hippocratisme seront donc : quelle est la nature du savoir hippocratique, pour autant qu'il produit une éthique? Quelle est la nature de l'éthique hippocratique, pour autant qu'elle est produite par un savoir médical?

Or, le fait que les sciences et l'éthique modernes soient radicalement disjointes, c'est-à-dire, non pas que les scientifiques ne se posent pas de questions éthiques, mais que ces deux pensées ne dépendent pas des mêmes principes, comme on le constate chez Claude Bernard, fournit déjà un renseignement, certes négatif, sur le savoir et l'éthique hippocratiques : ils ne peuvent être de même nature que le savoir scientifique et l'éthique modernes. On peut donc interroger l'unité éthique et médicale antique à partir du contraste qu'elle présente avec la séparation moderne illustrée par Claude Bernard.

Kant a théorisé la conception moderne des rapports du savoir aux règles gouvernant l'action. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il distingue, comme on le sait, l'impératif catégorique qui exprime l'exigence morale, des impératifs hypothétiques qui instruisent des moyens susceptibles d'atteindre une fin posée comme leur condition. Ces derniers sont à leur tour divisés en impératifs hypothétiques techniques et impératifs hypothétiques pragmatiques.

Le premier enseignement de l'analyse kantienne des impératifs est le caractère inconditionné de la moralité, qui ne saurait dépendre d'une connaissance, qu'elle soit métaphysique, physique ou historique. L'impératif catégorique est apodictique, d'abord dans le sens où il s'agit d'un commandement qui n'est pas subordonné à la considération des circonstances de l'action ni même de ses conséquences éventuelles, ensuite, et par là même, dans le sens où il ne suppose aucun savoir. Si l'on en croit Kant, donc, le savoir en général, et la médecine en particulier, ne peuvent produire des préceptes moraux. Kant ne partage pas l'optimisme du siècle

des Lumières; après Rousseau, il ne croit pas que les progrès de la science et la diffusion du savoir suffiront à rendre les hommes meilleurs.

Le cas historique de la médecine hippocratique ne saurait contredire cette thèse de Kant. Les préceptes éthiques contenus dans la *Collection hippocratique*, dans la mesure où ils sont produits par un savoir médical, ne relèvent pas de la morale au sens rigoureux du terme. En fait, l'acception kantienne de la moralité interdit par définition qu'elle soit subordonnée à un savoir, puisque son critère réside seulement dans l'accord formel de la volonté avec elle-même. Toutefois, la moralité elle-même *est* un savoir. Kant parle d'une «*connaissance commune de la moralité*»<sup>48</sup>, et ce terme est important puisqu'il indique une origine rationnelle de la loi morale et témoigne du refus de s'en remettre, quand il s'agit de déterminer ce qu'on a à faire, à un sentiment ou à une simple conscience morale. Il faut donc comprendre l'indépendance de la morale à l'égard de la connaissance comme l'indépendance d'un savoir prescriptif à l'égard de tout savoir descriptif. Or, comme l'action, sans tirer aucune norme morale de la connaissance du monde, s'exerce cependant dans et sur le monde, le problème du lien entre la connaissance du devoir et son effectuation se pose. L'hétérogénéité du savoir moral et du savoir qui porte sur le monde reflète une hétérogénéité entre l'exigence morale et le monde : le monde ne se prête pas immédiatement à la réalisation de l'exigence morale, et encore moins à l'accomplissement du souverain bien qui unirait vertu et bonheur en ce monde. La question de la médiation entre la connaissance du devoir et la détermination de la maxime particulière d'une action n'est pas réglée par le passage immédiat du «*tu dois*» au «*tu peux*» dévoilé par la *Critique de la raison pratique*<sup>49</sup>, qui laisse ouvert le champ de la casuistique devant indiquer *comment* je peux. Kant a discuté ce problème en tentant de conserver l'inconditionnalité de l'exigence morale. Dans l'opuscule *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, il maintient, à propos du devoir particulier de ne pas mentir, que

«les principes [...] qu'on nomme ici intermédiaires ne peuvent contenir qu'une détermination plus précise des applications [des

48 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, première section : «Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique», trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1976, p. 87.

49 *Critique de la Raison pratique*, livre I<sup>er</sup>, chapitre I<sup>er</sup>, théorème 4, scolie 2, trad. Fr. Picavet, Paris, P.U.F., 1943, 1976<sup>7</sup>, p. 37.

principes pratiques] aux cas qui se présentent [...] mais jamais d'exceptions aux dits principes»<sup>50</sup>.

En refusant que le problème «politique» de l'action en situation puisse jamais modifier en retour, selon les circonstances, le devoir moral, Kant pousse le rigorisme jusqu'à l'extrême, et croit pouvoir déduire, du devoir de véracité, le devoir de délation :

«En réalité, tout homme n'a pas seulement un droit à la véracité, mais il en a même le devoir le plus strict dans les déclarations qu'il ne peut éviter, même si cette véracité peut lui nuire *ou nuire à un autre*»<sup>51</sup>.

La médiation entre la connaissance morale et l'action concrète apparaît ainsi prisonnière d'un dilemme : l'adaptation du devoir aux circonstances ruinerait la moralité, mais l'inadaptation du devoir au monde le rend inefficace voire parfois contraire, dans ses effets réels, à sa visée. On sait que Kant évite finalement la tragédie morale par le recours à une croyance rationnelle en un complément, dans l'au-delà, de ce monde.

La question de l'application de la morale est la difficulté la plus aiguë du problème général du rapport entre théorie et pratique, parce que les deux termes, l'exigence morale a priori et la réalité empirique du monde, ne dépendent pas de principes communs. En revanche, sur le lien qui unit le savoir à l'action dans le cas des impératifs techniques, Kant ne voit «pas l'ombre d'une difficulté»<sup>52</sup>. Comme il le précise dans l'opuscule *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point*,

«on ne ferait que rire [...] d'un artilleur qui voudrait critiquer [...] la doctrine mathématique des projectiles en arguant du fait que la théorie est certes subtilement conçue, mais qu'elle n'est toutefois d'aucune valeur dans la pratique»<sup>53</sup>.

La connaissance de la balistique est en effet immédiatement la connaissance de l'art de lancer des projectiles. En incluant ainsi les

50 *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Ferry, in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1986, tome 3, p. 441.

51 *Ibid.*, p. 439; je souligne.

52 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, *op. cit.*, p. 133.

53 *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point*, trad. L. Ferry, *op. cit.*, p. 253.

directives pratiques dans le champ du savoir dont elles découlent, Kant annonce l'unité de la technique et de la science que nous comprenons aujourd'hui dans le concept de «techno-science». La technique n'est pas un appendice dérivé de la science, mais un développement immanent de celle-ci, en sorte que l'on passe immédiatement du savoir à la maîtrise de son objet<sup>54</sup>. Comme le remarque Pierre Aubenque dans son étude de la prudence chez Kant, c'était déjà un lieu commun, depuis Bacon et Descartes, que l'idée d'une science «opérative», devant nous rendre «comme maîtres et possesseurs de la nature»<sup>55</sup>.

Toutefois, la mise en cause de l'objectivité de la théorie balistique par l'artilleur n'est peut-être pas si ridicule. Que conteste l'artilleur?

«Dans l'application, l'expérience fournit des résultats tout différents de ceux de la théorie»<sup>56</sup>.

Il condamne donc la trop grande régularité de la théorie, incapable d'exprimer la diversité indéfinie des tirs singuliers, et il reproduit, ce faisant, les critiques que Simplicio, représentant de l'aristotélisme, adressait déjà à la physique mathématique dans le *Dialogue* de Galilée :

«La rigueur mathématique ne vaut rien dans les sciences de la nature»<sup>57</sup>.

En effet, la théorie est abstraite : elle repose sur l'analyse qui a permis de dégager les quelques paramètres liés, en droit, par une formule mathématique ayant valeur universelle. Cependant, chaque coup de canon singulier produit un effet lui-même singulier, qui approche la formule mathématique sans jamais vraiment lui obéir. Mais, à cette objection, Kant répond :

«Si l'on ajoutait à [la théorie balistique] celle de la résistance de l'air, si, par conséquent, on ne faisait que [lui] ajouter encore

54 Cf. *Critique de la faculté de juger*, introduction, I, «Toutes les règles techniques-pratiques [...] ne doivent, dans la mesure où leurs principes reposent sur des concepts, être comptées que comme des corollaires de la philosophie théorique», trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965, p. 22.

55 [Aubenque, 1975], maintenant dans P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1986<sup>3</sup>, p. 199.

56 *Sur le lieu commun...*, *op. cit.*, p. 253.

57 Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Deuxième journée, p. 256 du tome VII l'Édition nationale italienne, traduction empruntée à A. Koyré, *Études galiléennes*, Paris, 1966, p. 149.



d'avantage de théorie, elle s'accorderait parfaitement avec l'expérience»<sup>58</sup>.

Cette affirmation suppose d'une part que la somme des paramètres à ajouter à une formule abstraite universelle pour lui permettre d'exprimer un cas concret singulier est *finie*, d'autre part que de petites modifications concernant des causes concomitantes sont *négligeables*. Ces deux postulats, qui fondent le lien organique entre science et technique modernes, s'ils permettent, le plus souvent, la maîtrise du réel, révèlent toutefois la distance qui sépare la vie concrète de l'univers scientifique, comme nous avons pu le constater chez Claude Bernard qui procède de même par analyse et synthèse. En fait, un événement singulier n'est pas réductible à une somme finie de paramètres, en sorte que l'objet scientifique, quelle que soit la complexité de sa théorie, n'est jamais, en droit, l'objet concret. Il n'est pas vrai, non plus, que de petites modifications dues à des causes que la formule physico-mathématique néglige ne provoquent jamais que des effets eux-mêmes négligeables. Un petit rien, ajouté ou retranché du côté de la cause, produit ainsi parfois, dans le monde concret, un bouleversement des effets. Ce n'est pas seulement vrai des choses humaines, tellement sensibles à ces «*je ne sais quoi* [...] dont] les effets sont effroyables»<sup>59</sup>. Le principe de continuité qui a gouverné la physique moderne depuis Leibniz<sup>60</sup> n'est pas vérifié dans l'expérience telle qu'elle est vécue; un surcroît de théorie abstraite ne parviendrait jamais à recouvrir l'événement concret. La distance entre la théorie et la pratique est ainsi, en droit, contrairement à ce que Kant prétend, infinie.

Technique et morale n'épuisent cependant pas le champ des normes de l'action. L'artilleur qui veut satisfaire l'exigence technique de détruire sa cible, ou l'exigence morale d'éviter, par exemple, l'école ou l'hôpital, ne peut se contenter de subsumer dans un jugement déterminant sa situation sous une loi physique ou sous la loi morale. Le fossé qui sépare la technique abstraite de l'action concrète, et le fossé qui sépare la loi morale de la

58 *Loc. cit.*

59 Pascal, *Pensées*, 162 (Brunschvicg).

60 Cf. Leibniz, *Sur les principes de Descartes*, «Sur le livre II», D. : «Critique générale des règles du choc au nom du principe de continuité», in Leibniz, *Œuvres*, éditées par L. Prenant, tome 1, Paris, 1972, p. 310.

situation vécue, constituent l'espace dans lequel valent les impératifs que Kant nomme *pragmatiques*.

La reconnaissance de cette troisième espèce d'impératifs est l'aveu que la réalité sur laquelle s'exerce l'action est toujours plus complexe que la théorie. Si la loi morale commandait des actions immédiatement possibles et bénéfiques, si la technique scientifique enseignait des moyens immédiatement applicables et efficaces, il n'y aurait pas lieu d'être *prudent*. L'homme prudent, en un sens, fait donc scandale, puisque ses précautions manifestent un doute à l'égard de la puissance de la technique et surtout de la croyance, pourtant postulée par la raison morale, en la réalisation du souverain bien par l'action vertueuse. Mais en un autre sens, la prudence est la médiation nécessaire entre l'abstraction des impératifs techniques et les situations concrètes d'une part, entre la pure volonté morale et la recherche effective d'un progrès du bonheur sur Terre qui fait la matière du devoir chez des êtres raisonnables finis d'autre part. La loi morale, qui trouve sa matière dans la recherche du bonheur d'autrui<sup>61</sup>, et commande aussi d'assurer son propre bonheur<sup>62</sup>, n'aurait guère de sens si l'intention morale ne conduisait jamais, à cet égard, qu'à de vains effets<sup>63</sup>. Cette ambivalence de la prudence n'est pas thématifiée par Kant, mais s'exprime dans des contradictions manifestes : la prudence est rejetée hors de la morale<sup>64</sup>, tandis que, par ailleurs, sa culture fait partie des devoirs envers soi-même<sup>65</sup>. La même ambiguïté régit les rapports de la prudence à la

61 *Métaphysique des mœurs*, II. Doctrine de la vertu, Introduction, IV, 2 : «Que sont les fins qui sont en même temps des devoirs? Ce sont : *ma perfection propre* — le *bonheur d'autrui*», trad. J. Masson et O. Masson, *op. cit.*, p. 674 sq. et XI, p. 680; cf. *Critique de la faculté de juger*, § 91, *op. cit.*, p. 274, note 1 : «l'intention de réaliser le but final de tous les êtres raisonnables (le bonheur dans la mesure où il lui est possible de s'accorder au devoir) est [...] imposé par la loi du devoir elle-même».

62 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, *op. cit.*, p. 97.

63 *Critique de la Raison pratique*, livre II, chapitre II, I : «Si le souverain bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de travailler au souverain bien, doit être fantastique et dirigée ver un but vain et imaginaire, par conséquent être fausse en soi», *op. cit.*, p.123.

64 Cf. *Vers la paix perpétuelle*, Appendice I, *op. cit.*, p. 364-376 et [Aubenque, 1975], *op. cit.*, p. 207.

65 *Métaphysique des mœurs*, II. Doctrine de la vertu, Livre II, chapitre I<sup>er</sup>: Du devoir envers soi-même dans le développement et l'accroissement de sa perfection naturelle c'est-à-dire au point de vue pragmatique, *op. cit.*, p. (suite de la note à la prochaine page)

technique. Dans l'introduction à la *Critique de la faculté de juger*, ces deux espèces d'impératifs sont presque confondues dans la classe des règles «techniquement pratiques», qui relèvent en fait de la philosophie théorique en tant que «corollaires de la science de la nature». Il s'agit alors de dégager la philosophie pratique véritable qui énonce les lois «moralement pratiques»<sup>66</sup>. Kant conteste donc la division entre théorique et pratique établie selon la distinction entre l'ordre du savoir et celui de l'action, pour lui substituer une division fondée sur la distinction entre la causalité naturelle et la causalité par liberté. Les directives pratiques déduites du savoir relèvent de la causalité naturelle, et donc de la théorie et non de la pratique au sens propre, laquelle ne concerne que les lois de la causalité libre. On pourrait alors croire que le savoir dont dérivent les conseils de prudence est du même ordre que celui qui détermine les impératifs techniques<sup>67</sup>.

Pourtant, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* disjoignent nettement les origines de ces deux espèces d'impératifs hypothétiques. Selon Kant, les progrès de la science, dont on a vu qu'ils ne rendraient pas les hommes meilleurs, ne les rendront pas non plus, par eux seuls, plus heureux<sup>68</sup>. La poursuite du bonheur n'est pas, et ne sera jamais réductible à une technique. Ce divorce tient à deux raisons principales. La première est la nature du bonheur qui, en tant qu'idéal de l'imagination, conjugue des éléments empiriques logiquement inconciliables, en sorte que la poursuite de l'un entraîne, tragiquement, la perte d'un autre : «Veut-il la richesse? Que de soucis...»<sup>69</sup>. Cette nature contradictoire du bonheur ne le rend cependant pas tout à fait illusoire, mais sa poursuite ne se prête pas à la méthode technique qui progresse par une série de maîtrises d'éléments isolés qu'elle cumule. Or, on ne peut atteindre le bonheur morceau par morceau, mais il faut au contraire *tout considérer* dès le premier pas. La prudence procède par approximation générale jamais achevée, car «il

735-737. Cf. *Propos de pédagogie*, introduction : «Il faut veiller à ce que l'homme devienne [...] prudent», trad. P. Jalabert, *op. cit.*, p. 1157.

66 *Critique de la faculté de juger*, introduction, I, *op. cit.*, p. 22-23.

67 Dans l'introduction à la *Métaphysique des mœurs*, IV (*op. cit.*, p. 469), les impératifs pragmatiques ont disparu : en dehors de l'impératif catégorique «tous les autres impératifs sont techniques».

68 Cf. [Aubenque, 1975], *op. cit.*, p. 200.

69 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, *op. cit.*, p. 131.

faudrait l'omniscience»<sup>70</sup>. La seconde raison qui interdit de concevoir une technique du bonheur réside dans la multiplicité de formes de cet idéal, qui dépend des tempéraments individuels. Ce qui fait du bien chez l'un n'est pas toujours exportable chez autrui. On peut bien dégager des conseils généraux et probables, mais non des règles universelles et nécessaires. Au mieux, ces conseils contribueront «*pour la plus grande part au bien-être*».

Or, la nature problématique des moyens de la prudence concerne une fin *réelle* : le bonheur, «que l'on peut supposer avec certitude *a priori* chez tous les hommes, car elle fait partie de leur essence»<sup>71</sup> comme êtres raisonnables finis, c'est-à-dire sensibles, tandis que la nature nécessaire des moyens techniques ne s'applique qu'à des fins problématiques dont il reste à savoir non seulement s'il faut, moralement, les vouloir, mais aussi s'il convient de les poursuivre pour satisfaire l'exigence de bonheur. La condition tragique de l'homme moderne trouve ainsi une formulation théorique : l'homme moderne connaît les moyens sûrs d'atteindre des fins dont il ne peut juger sûrement du bénéfique qu'il tirera de leur réalisation; il demeure en revanche dans l'incertitude lorsqu'il lui faut déterminer les moyens des fins qu'il désire nécessairement : la moralité commandée par sa raison, le bonheur exigé par sa sensibilité. Les seuls impératifs qui indiquent des moyens nécessaires (les impératifs techniques) concernent des fins problématiques; l'impératif catégorique dont la fin est apodictique ne dit rien des moyens de l'atteindre, sinon qu'ils se doivent d'exister; les impératifs pragmatiques dont la fin est assertorique ne livrent que des conseils problématiques. Sans l'affirmer aussi nettement, Kant est en définitive aussi sévère que Pascal : «la science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale»<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.127

<sup>72</sup> Pascal, *Pensées*, 67 (Brunschvicg); le tragique, dans le sens du fardeau d'exigences nécessaires et impossibles à satisfaire, affleure constamment chez Kant : cf. *Anthropologie*, I<sup>ère</sup> partie, II, 62 : «Mais qu'en est-il de la satisfaction (*acquiescentia*) pendant l'existence? Elle est inaccessible à l'homme, sous le rapport moral (satisfaction de soi-même dans une bonne conduite) comme sous le rapport pragmatique (satisfaction d'un bien-être que l'homme pense pouvoir se procurer par son habileté et sa prudence)», *op. cit.*, p. 1051. Toutefois, ces contradictions sont dépassées dans un progrès infini, c'est-à-dire vers une nouvelle contradiction, mais dynamique. Ainsi, Kant poursuit : «La nature a placé en lui la douleur comme un  
(suite de la note à la prochaine page)

Ces deux caractères du bonheur : de dépendre des individus et de conjuguer des éléments logiquement inconciliables, soustraient donc la détermination des impératifs pragmatiques de la sphère technique, laquelle émane immédiatement du savoir scientifique. La tripartition des impératifs impose dès lors *une tripartition de la connaissance humaine*<sup>73</sup>. Outre le savoir moral et la science qui partagent l'universalité et l'apodicticité, il faut reconnaître la place d'un savoir approximatif et seulement probable dont la souplesse s'accorde à la modalité pragmatique de la prudence. Ce savoir est de l'ordre de *l'histoire*.

Dans l'avant-dernier chapitre de la *Critique de la raison pure*, intitulé : «Architectonique de la raison pure», Kant entreprend de classer systématiquement toutes les connaissances humaines. La première division distingue radicalement la connaissance *historique* de la connaissance *rationnelle*.

«La connaissance historique est *cognitio ex datis*, et la connaissance rationnelle *cognitio ex principiis*»<sup>74</sup>.

Cette distinction ne porte pas sur le contenu objectif de la connaissance, mais sur la manière subjective dont elle est acquise. La connaissance rationnelle est déduite de principes; la connaissance historique est apprise «par l'expérience immédiate, ou par le récit de quelqu'un, ou même par le moyen de l'instruction»<sup>75</sup>. La prudence ne peut naître que

aiguillon [...] pour qu'il progresse» (*ibid.*), dissipant ainsi le tragique sans jamais concilier les opposés.

73 Il me semble que P. Aubenque ne dégage pas nettement cette conséquence de la tripartition des impératifs et qu'il ne donne pas à la connaissance historique toute sa dimension. Ainsi, il s'étonne, *op. cit.*, p. 204-205, du «moyen retenu» pour la culture pragmatique, à savoir : l'expérience des hommes.

74 *Critique de la Raison pure*, II. Théorie transcendantale de la méthode, chapitre III, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1944, 1975<sup>8</sup>, p. 560.

75 *Ibid.* On sait comment Kant prévient de la confusion entre la nature objective du savoir et son acquisition subjective, en montrant qu'une connaissance objectivement rationnelle, par exemple un système de philosophie, peut être subjectivement appris comme un savoir historique, si l'apprenti ne s'approprie pas la genèse logique des thèses qu'il récite. Kant ne pose pas la question inverse : tout savoir historique peut-il, en droit, se hausser au niveau d'un savoir rationnel? Tout est-il justifiable rationnellement?

d'un savoir qui s'acquiert de la sorte, comme en témoigne la préface de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* qui critique la prétention cartésienne à déduire le bon comportement d'une étude neurophysiologique de type scientifique :

«Force lui est d'avouer qu'il est à ce jeu simple spectateur de ses représentations et que, dans la méconnaissance des nerfs du cerveau et de ses fibres, ainsi que dans son incompréhension de leur maniement, il faut laisser faire la nature : partant, toute spéculation théorique sur ce sujet est en pure perte»<sup>76</sup>.

C'est donc dans l'espace de non-déductibilité que laisse la nature incomplètement compréhensible par la raison humaine que se déploie la connaissance qui permet de tirer des conseils pragmatiques. Il faut alors avoir recours aux «voyages», ou, à défaut, aux «relations de voyages», au «commerce de ses concitoyens et de ses compatriotes», et à ces «auxiliaires» que sont «l'histoire universelle, les biographies, et même les pièces de théâtre et les romans»<sup>77</sup>. Ce savoir demeure approximatif au moins pour deux raisons : l'objet étudié (l'homme) est modifié par son étude (regarder autrui le gêne; s'observer soi-même détruit l'émotion que l'on veut étudier); les habitudes, «seconde nature», empêchent la neutralité du regard. Pourtant, on peut tirer des leçons de l'expérience, qu'elle soit individuelle ou générique.

Une note des *Fondements de la métaphysique des mœurs* distingue la prudence par rapport au monde de la prudence privée. La première désigne «l'habileté à agir sur ses semblables de façon à les employer à ses fins», la seconde l'aptitude «à faire converger toutes ces fins vers son propre avantage, et un avantage durable»<sup>78</sup>. Les deux sens du terme renvoient finalement à l'intérêt particulier. Mais, quelques lignes plus bas, une seconde note définit «l'histoire composée pragmatiquement» comme celle «qui rend prudent, c'est-à-dire qui apprend au monde d'aujourd'hui comment il peut prendre soin de ses intérêts mieux ou du moins tout aussi bien que le monde d'autrefois»<sup>79</sup>. L'intérêt visé par la prudence est alors un intérêt générique qui constitue en fait la matière de l'impératif moral

<sup>76</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Préface, trad. P. Jalabert, *op. cit.*, p. 939.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 941.

<sup>78</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, *op. cit.*, p. 127.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 129.

lorsque ce dernier commande de s'occuper du bonheur des hommes. L'histoire prend ici son sens restreint de connaissance du passé, inclus dans la notion générale de connaissance *ex datis*. Par son ambivalence, la prudence kantienne qui tantôt exprime les moyens du bonheur égoïste, tantôt ceux du bonheur général, n'est pas nécessairement morale; mais la moralité, quant à elle, ne saurait se passer, dans sa réalisation, de la prudence. La science et la technique ne peuvent remplir l'espace qui sépare l'exigence morale de sa réalisation *in concreto*. Seule l'histoire enseigne aux hommes les voies probables du bonheur.

Si l'on peut ainsi tirer des enseignements de l'histoire, dans son sens large et dans son sens restreint, c'est que les faits qu'elle donne à connaître, s'ils ne sont pas déductibles *ex principiis*, n'en sont pas moins ordonnables sous une idée, pour peu que l'on les considère dans leur globalité. On sait comment, chez Kant, la considération du rapport des parties au tout entraîne un jugement téléologique, certes seulement réfléchissant et non déterminant, qui naît de l'impossibilité de rendre compte de l'aspect systématique des données (qu'il s'agisse de la nature ou de l'histoire humaine) par des lois mécaniques. En supposant un fondement suprasensible pour la nature,

« nous considérerions suivant des lois mécaniques ce qui dans la nature est nécessaire comme objet des sens, tandis qu'en même temps nous considérerions suivant des lois téléologiques dans la nature en tant qu'objet de la raison (la totalité même de la nature comme système) l'accord et l'unité des lois particulières et des formes selon ces dernières, qu'il nous faut regarder comme contingentes par rapport aux lois mécaniques »<sup>80</sup>.

La même démarche prévaut dans l'histoire humaine :

« Étant donné qu'il [*sc.* le philosophe] ne peut supposer dans l'ensemble chez les hommes et dans leur jeu aucun *dessein personnel* raisonnable, il lui faut chercher s'il ne peut découvrir dans la marche absurde des choses humaines un *dessein de la nature* à partir duquel serait du moins possible, à propos de créatures qui procèdent sans plan personnel, une histoire selon un plan déterminé de la nature »<sup>81</sup>.

80 *Critique de la faculté de juger*, deuxième partie, § 77, *op. cit.*, p. 222.

81 *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, trad. L. Ferry, *op. cit.*, tome II, p. 188-189.

Dans les deux cas, le recours au jugement téléologique est nécessité par le passage de la considération des éléments à la considération du tout, dont l'harmonie n'est pas explicable par le simple jeu (absurde ou contingent lorsqu'il est considéré en lui-même) des éléments qui le composent. Dès lors, la démarche scientifique qui se borne à formuler les déterminismes régissant les phénomènes locaux ne saurait parvenir à rendre raison, par accumulation, de la cohérence générale d'un système, qu'il s'agisse de l'harmonie naturelle ou de l'ordre général qui transparait par-delà les péripéties de l'histoire humaine, pour peu que l'observateur prenne le recul nécessaire. Le tout n'est pas réductible à la somme de ses parties.

Or, le jugement prudentiel, à l'inverse du savoir scientifique, procède de la totalité vers les parties. Aussi, la connaissance des hommes que doit acquérir le «citoyen du monde», s'il veut en tirer bénéfice, doit se cultiver d'une fréquentation cosmopolite avant de s'attarder à des particularités régionales.

« Sous ce rapport, la *connaissance générale* précède toujours la *connaissance locale* »<sup>82</sup>.

Ce hiatus entre le local et le général révèle donc les limites du savoir scientifique. Du point de vue théorique, Kant croit pouvoir le combler par un appel, assorti de précautions, à des causes finales. Quoi que l'on pense de ce recours, le fossé théorique mis en jour par Kant permet d'expliquer pourquoi la science et la technique modernes ne produisent pas d'impératifs pragmatiques, et, en général, pas d'éthique. Le savoir n'est normatif pour la conduite humaine en vue du bonheur que s'il est global. Cela est dû à la nature du bonheur, idéal imaginable mais inconcevable, dont l'approche ne peut consister en une sommation de composants abstraits. Or, un tel savoir est nécessairement d'ordre historique<sup>83</sup>.

La tripartition kantienne des impératifs se double donc d'une tripartition du savoir humain qui en est à l'origine. L'impératif moral est le savoir *a priori* et inconditionné de la moralité. Les impératifs techniques

82 *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Préface, *op. cit.*, tome III, p. 940.

83 Seule, cette discipline (ici comprise dans son sens restreint) peut « envisager l'histoire de l'espèce humaine *dans son ensemble* » pour faire émerger comme « un plan de la nature », Idée qui peut alors devenir « utile », *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> propositions, *op. cit.*, tome II, p. 200-205.



relèvent des savoirs scientifiques. L'existence d'une troisième espèce d'impératifs, les impératifs pragmatiques, révèle l'incomplétude de la moralité et de la science, qui ne parviennent pas, à elles seules, à régir la conduite des hommes dans le monde concret. Les impératifs pragmatiques trouvent leur origine dans un jugement réfléchissant de type historique, dont le caractère approximatif et probabiliste épouse le « jeu » du réel dont les totalités concrètes ne coïncident pas avec la somme de leurs parties, et convient à l'approche du bonheur dont aucun élément ne peut être abstrait.

P. Aubenque a montré l'origine aristotélicienne de la tradition qui conduit au concept kantien de prudence<sup>84</sup>. Or, la φρόνησις du Stagirite se distingue de la σοφία essentiellement en ce qu'elle prend en compte la contingence naturelle dans la détermination de l'action :

*«La prudence se meut dans le domaine du contingent, c'est-à-dire de ce qui peut être autrement qu'il n'est, τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. C'est même par là que la prudence se distingue le plus clairement de la sagesse, qui, en tant qu'elle est une science, porte sur le nécessaire et, en tant qu'elle est la plus haute des sciences, porte sur les réalités les plus immuables et ignore le monde du devenir»<sup>85</sup>.*

La reconnaissance d'une sphère de l'action régie par la prudence suppose donc que la nature soit considérée comme imparfaitement rationnelle et raisonnable, en sorte que ni la technique ni la sagesse ne s'y déploient complètement. L'habileté technique, parce qu'elle considère des « points partiels » (κατὰ μέρος), par exemple « quelles choses sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps », est incapable d'atteindre, par simple composition, le « bien vivre » (τὸ εὖ ζῆν) qui conjugue « d'une façon générale » la détermination de « ce qui est bon pour un être humain »<sup>86</sup>. La sagesse, quant à elle, porte sur les vérités universelles et immuables, et ne s'attache donc pas aux réalités changeantes de ce monde ni aux fins particulières propres à l'homme.

La difficulté éprouvée par Kant pour penser la prudence révèle l'amenuisement du domaine théorique de l'approximatif après la révolution scientifique galiléenne. Les progrès de la physique mathématique semblent

84 [Aubenque, 1975], *op. cit.*, p. 195. Toutefois, la prudence, selon Aristote, « ne va pas sans vertu » (*ibid.*).

85 P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 65.

86 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 a-b; cf. [Aubenque, 1975], *loc. cit.* et [Rodrigo, 1995], p. 123-136.

alors réduire les irrégularités objectives à une méconnaissance subjective. Comme on l'a vu, l'époque en appelle volontiers à «un surcroît de théorie» pour maîtriser ce qui paraissait jadis relever de l'imperfection sublunaire. Par ailleurs, la rigueur et la pureté de l'impératif catégorique tel que Kant lui-même le dégage fait apparaître toute réflexion d'ordre stratégique comme une contamination inadmissible du principe moral. Le manque de la science dans la considération du rapport des parties au tout est comblé par le jugement téléologique; le manque de la morale dans la considération du rapport de la loi aux circonstances concrètes est comblé par les postulats métaphysiques. Ce recours kantien à la croyance en un sens transcendant marque l'abandon d'une recherche descriptive et tâtonnante désormais incompatible avec l'attitude morale et scientifique qui caractérise la modernité. La modernité conjugue donc les idéaux d'un savoir et d'une exigence morale universels et nécessaires. Le fossé qui sépare ces idéaux de la réalité concrète, lieu originel du savoir historique et de la prudence, est, du fait même de la puissance totalisante de ces idéaux, laissé en friche, ou, chez Kant, comblé par un appel à la croyance.

La modernité abandonne donc en même temps l'histoire et la prudence. Cette affirmation peut paraître surprenante si l'on considère que le siècle qui naît à la mort de Kant est celui qui a développé une science historique de l'homme. Mais précisément, l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, du moins celle de Comte, de Hegel ou de Marx, abandonne le paradigme historique au profit d'une conception *scientifique* de l'histoire, c'est-à-dire, tente d'inscrire la succession des événements humains dans le déploiement d'une nécessité dérivable *ex principiis*. C'est à une loi équivalente à la gravitation newtonienne que l'on espère alors ramener la diversité des faits historiques : l'importance de l'histoire chez ces penseurs naît du projet d'annuler ce qui y est proprement historique : la part du hasard, de l'inédit, de la singularité de l'événement irréversible, qui apparaissent alors comme des illusions dues au point de vue d'une conscience particulière engagée dans le mouvement de l'histoire, tout comme la diversité apparente des mouvements naturels sur Terre et dans le Cosmos ont pu être ordonnés par la loi de Newton. De ce changement de perspective, on trouve l'amorce dans le recours kantien à une finalité historique pour satisfaire l'exigence de rationalité globale dans un domaine dont les phénomènes élémentaires semblent erratiques. Mais la raison historique, quant à elle, ignore la nécessité. Elle ne cherche pas à isoler des séries causales et à les rapporter à

des lois valables en tout temps et en tout lieu, qui contraindraient tout entendement à l'acquiescement. Elle tente plutôt d'inscrire des collections plus ou moins lacunaires de faits plus ou moins avérés dans des totalités qui confèrent à chacun un sens.

«La vraisemblance interne passe avant les preuves et la vérité de chaque fait est établie non seulement par tel ou tel argument, mais par la possibilité qu'il présente de prendre place dans un ensemble»<sup>87</sup>.

Or, il y a toujours plusieurs manières possibles d'agencer une collection de témoignages et de documents. L'auteur n'est donc pas interchangeable en histoire, et «les enchaînements [qu'il] dégage peuvent correspondre à une probabilité, pas à plus»<sup>88</sup>. La vérité historique est nécessairement plurielle.

#### *La médecine techno-science ou projet éthique?*

Le présent travail tentera de montrer que l'unité de l'éthique et de la technique dans la médecine hippocratique trouve sa raison dans la nature *historique* de la rationalité médicale, et dans la nature *pragmatique* de l'éthique qui en découle. Hippocrate n'est donc pas le précurseur de la science médicale moderne; s'il l'était, sa médecine ne comporterait pas d'éthique. L'éthique hippocratique n'a rien de moral; si c'était le cas, elle ne serait pas incluse dans un savoir médical.

Ainsi, les apories de la pensée de Claude Bernard sont la conséquence de la réduction de la médecine à une techno-science. L'introduction de l'abstraction en médecine, en l'empêchant de considérer la totalité concrète de l'homme souffrant dans son milieu naturel et humain, limite la normativité du savoir médical à la sphère des impératifs techniques. C'est pourquoi la médecine bernardienne, essentiellement incomplète, doit faire appel au droit politique et à la morale universelle pour régler pragmatiquement et pratiquement l'exercice de la profession médicale et de la recherche scientifique. La médecine bernardienne réalise, en adoptant la méthode expérimentale, un partage des tâches qui, en un sens, contredit l'essence même du projet médical, mais satisfait en revanche une

87 [Romilly, 1990], p. 260.

88 *Ibid.*, p. 302

revendication philosophique bien plus ancienne que Galilée puisqu'on en trouve déjà l'expression chez Platon. Ainsi, dans le *Lachès* :

«[Lachès] s'imagine que, touchant le malade, le savoir du médecin va au-delà de la capacité de se prononcer sur l'état de santé ou de maladie; voilà incontestablement tout ce qu'il sait, et rien d'autre. Quant à savoir ceci : pour tel ou tel la bonne santé est-elle plus à craindre que la maladie? Estimes-tu, Lachès, que de cela les médecins aient une connaissance?»<sup>89</sup>.

L'insistance de Platon à réduire la médecine à une τέχνη dont l'usage doit être réglé philosophiquement témoigne d'un combat comparable à celui qu'il mène contre la prétention de la rhétorique sophistique à maîtriser la totalité des situations humaines. De même que l'usage des techniques rhétoriques doit, selon lui, être soumis à la vérité et aux valeurs philosophiques, de même, l'usage des techniques médicales suppose cette «médecine quant à l'âme»<sup>90</sup> en quoi consiste la philosophie, qui dirige vers le bien des procédés en eux-mêmes moralement neutres. Si ce combat contre la prétention totalisante de la médecine est moins apparent que celui mené contre les sophistes, c'est qu'il procède par *dénégation* plutôt que par *accusation*. Platon *dénie*<sup>91</sup> aux médecins la faculté de régler seulement médicalement l'usage de la médecine, tandis qu'il *accuse* les sophistes de régler leurs discours exclusivement par les procédés rhétoriques<sup>92</sup>.

Or, la médecine ne saurait se réduire à une technique, pour deux raisons principales. La première est que la médecine est un projet éthique qui fixe des valeurs en dehors desquelles les techniques médicales n'ont pas de sens. La médecine ne peut donc importer des valeurs d'une morale philosophique, religieuse ou politique. Ce qui vaut, en médecine, se nomme la santé<sup>93</sup>. Le praticien qui n'agirait pas en vue de la santé ne serait pas un

89 *Lachès*, 195 c, traduction L. Robin : Platon, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes établies par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, 1950.

90 Cf. περὶ τὴν ψυχὴν ἰατρικός, *Protagoras*, 313 e2.

91 Dénier : refuser de reconnaître pour vrai. Je n'entends rien de plus par ce terme.

92 Voir plus bas, p. 92 sq.

93 Comme l'affirme dès son ouverture le traité hippocratique *Des affections*, c. 1, cité plus haut, p. 14. Ainsi, la médecine, originellement, n'est pas une technique définie par son objet : le corps, mais une éthique définie par la fin  
(suite de la note à la prochaine page)

médecin immoral : il ne serait plus médecin du tout<sup>94</sup>. C'est ainsi, comme je tenterai de le montrer, qu'il faut comprendre, par exemple, l'interdiction de l'usage du poison dans le *Serment d'Hippocrate*. Kant et Claude Bernard ont oublié l'essence de la médecine lorsqu'ils la réduisent à une technique innocente, le premier en affirmant que

«les prescriptions que doit suivre le médecin pour guérir radicalement son homme, celles que doit suivre un empoisonneur pour le tuer à coup sûr, sont d'égale valeur [*sc.* technique]»<sup>95</sup>,

le second lorsqu'il croit pouvoir démontrer l'existence de la médecine en exposant sa capacité à tuer :

«Le médecin possède des modificateurs de la vie assez puissants pour l'éteindre et tuer; par conséquent, il peut la modifier à tous les degrés»<sup>96</sup>.

La fin poursuivie par la médecine est donc, pour reprendre le langage de Kant, une fin *assertorique* et non *problématique*. Il se trouve que tout homme poursuit la santé, et que toute médecine y tend. Le lieu des valeurs est donc déjà occupé par la finalité du projet médical lui-même, qui ne pourrait se soumettre à des impératifs venus d'ailleurs qu'en se niant. C'est toute la différence entre la médecine et les techniques. Le pilote du navire sait comment m'amener à bon port. Il ne saurait juger de l'opportunité de mon voyage. On peut toujours rester chez soi. Mais qui voudrait être souffrant? Une souffrance désirée est une contradiction dans

dont elle promeut la valeur : la santé (c'est-à-dire, la vie excellente, dans tous ses registres, non seulement physique mais aussi psychique, social, etc.).

94 Cf. cette remarque du traité *Des articulations*, c. 47 (IV, 210 L.) : «Si on voulait utiliser des forces aussi puissantes [il s'agit d'une machine destinée à pratiquer des extensions] dans un but néfaste et non dans un but médical (ἐπι λύμῃ [...] ἀλλὰ μὴ ἐπι ἰητρείῃ), on pourrait agir avec force dans ce sens» (je traduis).

95 Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, p.126. Kant prend cependant garde de ne pas envisager le cas du médecin qui use de son savoir médical pour empoisonner. En fait, la technicisation de la médecine est accomplie dès Platon quand il envisage précisément ce cas, dans les *Lois*, XI, 933 d, en prescrivant une peine plus sévère pour les empoisonneurs s'ils sont médecins (la peine de mort). Un médecin hippocratique rétorquerait sans doute qu'un empoisonneur peut être un médecin «par le nom», mais non «par le fait».

96 Cl. Bernard, *Principes...*, *op. cit.*, p. 7. Cf. p. 123.

les termes. La souffrance est par définition ce que je refuse, et tout son être se résume en un *devoir-n'être pas*. Les sagesses philosophiques ou religieuses qui prônent l'endurance face à la souffrance ne démentent pas, mais confirment au contraire cette définition : une souffrance acceptée n'est plus une souffrance. Si souffrir, c'est refuser de souffrir, supprimer le refus supprime la souffrance. Aussi, la souffrance n'est jamais désirée. Ceux qui refusent de consulter le médecin croient en d'autres médecines. Ils espèrent faire disparaître le mal en modifiant leur attitude à son égard, plutôt qu'en s'attaquant à ses causes objectives. C'est pourquoi l'objection de Nicias dans le *Lachès*<sup>97</sup> est dénuée de sens. Si jamais la santé pouvait être plus à craindre pour tel malade que telle maladie, c'est que santé et maladie désigneraient ici des illusions. L'étymologie du mot grec *ὕγιαια* : le bien-vivre (*τὸ εὖ ζῆν*), confirme la valeur assertorique de la santé comme fin.

La seconde raison qui interdit à la médecine d'être réduite à une technique est précisément la fragilité de l'idée de santé. Comme Georges Canguilhem l'a montré, rien n'est plus difficile à *définir* que l'état normal en médecine. Le but du médecin n'est pas analogue à celui du pilote qui conduit son navire. La santé n'a pas de coordonnées. Elle ne désigne pas un point fixe qu'il s'agirait d'atteindre, mais au contraire la capacité la plus ample à se mouvoir. Le médecin ne peut chercher à restaurer, chez son patient, les valeurs nominales des variables physiologiques. Il doit plutôt chercher à lui permettre de supporter sans dommage les plus grands écarts à ces moyennes :

«Ce qui caractérise la santé c'est la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentané, la possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans des situations nouvelles»<sup>98</sup>.

La santé varie donc d'un individu à l'autre, d'un moment à l'autre, d'un lieu à l'autre. Elle n'est pourtant pas strictement singulière, mais les divers états de bonne santé entretiennent entre eux un rapport d'analogie sans pouvoir être subsumés sous un genre défini. Par exemple, un poids est normal ou pathologique par rapport à la taille en fonction de l'âge, du sexe, du genre de vie, de la région, etc. Au total, c'est la capacité de l'individu à

97 Voir plus haut, p. 33.

98 [Canguilhem, 1966], p. 130.

vivre, c'est-à-dire à se modifier en changeant son milieu, qui exprime au mieux ce qu'est la santé. Ce que vise le médecin est l'ouverture à la vie, l'élargissement au plus vaste horizon. Comme le dit le langage populaire, il lui faut «remettre sur pieds» son malade, la position couchée signifiant l'amenuisement du champ de vie et la proximité de l'immobilité du cadavre.

Or, cette *indéfinition* de la santé interdit l'abstraction. La santé n'est pas calculable. Elle est inéluctablement qualitative et inquantifiable. Son seul critère, comme l'affirme peut-être déjà l'*Ancienne médecine*, est «la sensation»<sup>99</sup>. Faire abstraction des qualités sensibles revient alors, en l'occurrence, à tout ôter. Les exploits les plus invraisemblables de nos contemporains qui traversent l'Antarctique à pieds ou le Pacifique à la rame témoignent de la dérision de toute expression quantitative de la norme humaine. Aristote avait donc tort de penser qu'un médecin ne peut soigner sans savoir d'abord «ce qu'est la santé»<sup>100</sup>, et de même, Platon, de s'interroger ainsi :

«Un médecin qui ignore cette qualité du corps que nous appelons la bonne santé, serait-il possible de voir en lui un homme ayant encore intelligence des choses dont il s'agit?»<sup>101</sup>

Aucun chiffre n'exprime universellement la santé humaine, aucune essence ne ramasse en elle ce qu'est l'homme normal. On comprend alors les dénégations de Platon face à cet objet et à cet art que sa pensée ne pouvait comprendre.

99 *Ancienne médecine*, IX, 3 (I, 588-590 L.). [Henry, 1987] exprime dans une perspective phénoménologique l'irréductibilité de la santé à toute représentation abstraite. La santé ressortit à «la vie» dont elle est l'excellence, et non à la conscience. Se sentir en bonne santé n'est dès lors pas une représentation dont on pourrait distinguer la noèse et le noème, c'est au contraire sentir l'ouverture fondamentale au monde pour la théorie et la pratique.

100 Aristote, *Parties des animaux*, I, 639 b 16-19. Que, selon Aristote, cette détermination préalable s'effectue «par le raisonnement *ou par l'observation*» (trad. P. Louis, Paris, 1956), ne résout pas l'aporie, car la santé est si diverse qu'elle ne pourrait alors faire l'objet que d'une collection sans fin d'observations. Le médecin ne conduit pas le patient à recouvrer la santé, il le conduit vers une santé nouvelle. Cf. [Canguilhem, 1966], p. 128 : «la nouvelle santé n'est pas la même que l'ancienne».

101 *Lois*, XII, 962 a.

Ces deux caractères de la santé : fin assertorique et état indéfinissable pour l'entendement, ressemblent fort aux caractères du bonheur ou du bien-être selon Kant. Faut-il alors les identifier, et affirmer que la médecine produit des impératifs pragmatiques en vue du bien-être qu'elle nomme santé? Ou faut-il faire de la santé une composante du bonheur, dont la pondération avec les autres éléments qui le composent relèverait de la prudence, mais qui, quant à elle, pourrait être l'objet d'une technique? Cette alternative exprime l'ambiguïté essentielle de la médecine moderne. Lorsqu'on fait appel à la médecine pour énoncer des règles d'hygiène, par exemple pour définir les rythmes scolaires, pour affiner l'ergonomie d'un poste de travail, pour régler le régime alimentaire d'un athlète, la modalité des prescriptions est de l'ordre des conseils de prudence qui, sans prétendre atteindre l'exactitude, expriment, sous une forme générale et probable, des directives qu'il convient d'adapter aux situations singulières en tenant compte, pour chaque cas, d'une somme indéfinie de facteurs, parmi lesquels l'usage que la personne entend faire de sa santé. En revanche, l'activité du chirurgien qui répare un tissu lésé par une blessure a une apparence nettement technique. Ce cas extrême montre que l'activité du médecin apparaît d'autant plus technique que le but poursuivi est défini et que les moyens de l'atteindre sont exactement connus. Ainsi, lorsque l'organisme est envahi par des microbes pathogènes sensibles à un antibiotique reconnu, on pourrait être tenté de penser que la démarche médicale est tout à fait technique, et même, dans ce cas, quantifiable, puisqu'on peut reconnaître le retour à la santé par un dénombrement, par exemple des leucocytes dans le sang. Pourtant, l'idée de guérison n'est pas mieux définie que celle de santé. Elle ne désigne pas un retour à la normale au sens d'une annulation de la maladie ou de la blessure. «Aucune guérison n'est retour à l'innocence biologique» dit G. Canguilhem. Dès lors, la médecine ne saurait se réduire à une technique de guérison : l'intervention du médecin, quels que soient sa technicité et finalement son succès, produit un état de santé inédit et, dans une certaine mesure, imprévisible. La guérison, comme prétendu «retour à l'état de santé antérieur à la maladie ou à la blessure»<sup>102</sup>, contredit l'*indéfnition* de la vie, son caractère innovateur et irréversible. La définition de la santé par l'O.M.S. (1946)

102 *Dictionnaire de médecine*, Paris, Flammarion, 1975, 1989<sup>3</sup>, s. v. «guérison».



exclut une détermination abstraite du retour à la santé, et élargit indéfiniment la sphère et la durée de l'action du médecin :

«La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, ne consistant pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité»<sup>103</sup>.

Chez Kant lui-même, la santé est généralement considérée comme une composante du bonheur; c'est le cas notamment dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* où elle fait partie de l'énumération des *dons de la fortune* :

«Le pouvoir, la richesse, la considération, même la santé ainsi que le bien-être complet et le contentement de son état, ce qu'on nomme le bonheur...»<sup>104</sup>.

On peut cependant remarquer qu'elle occupe une place à part dans l'énumération, dont on ne sait dans quelle mesure elle la poursuit ou la résume. On trouve dans un passage de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* une définition en incise de la santé — il est question de l'ivresse — qui lui donne un champ illimité, aussi bien moral que physique, et semble une extension de la conception de la vie par Bichat<sup>105</sup> : la nature, selon ce texte, doit vaincre sans relâche les obstacles de la vie, et cela fait le fond de la santé<sup>106</sup>. La boisson accorde la sensation de cette force vitale, sensation illusoire puisqu'elle s'éprouve précisément au moment où le corps est affaibli par l'alcool, mais octroyée par l'impression que les obstacles eux-mêmes sont émoussés, à quoi s'ajoute la récupération progressive de la force vitale qui donne le sentiment d'une immense facilité. On peut rapporter ce paragraphe au § 87 de la troisième partie, consacré au «suprême bien physique» : Kant n'y trouve d'autre occurrence de «la plus grande jouissance des sens exempte de mélange de dégoût» que, «dans l'état de bonne santé, *le repos après le travail*». Il ajoute, non sans malice : «La propension au repos *sans* travail préalable, dans ce même état, se nomme paresse». Cette jouissance du «doux *farniente*» qui peut aussi,

103 *Ibid.*, s. v. «santé».

104 *Fondements de la métaphysique des mœurs*, I, *op. cit.*, p. 88.

105 «La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort», X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Première partie, article I<sup>er</sup>, Paris, 1855.

106 Cf. *Anthropologie...*, I<sup>e</sup> partie, I, § 29, *op. cit.*, p. 989.

sans paresse, *précéder* l'activité en permettant de rassembler les forces nécessaires, n'est-il pas l'occasion de sentir la vie, non à l'ouvrage ni dans ses œuvres, mais comme disposition à agir, force vitale, santé? Dans ce sens, la santé ne serait plus un élément du bonheur, la simple qualité d'un corps en état de marche, dans «le silence des organes»<sup>107</sup>, mais on pourrait éprouver sa santé dans une sorte d'ivresse de vivre. La détente comme suprême bien physique livrerait ainsi le versant réel de ce que l'ivresse du vin décrivait à l'état d'illusion.

Quand la santé kantienne cesse d'être conçue comme *un* élément du bonheur, elle devient ce qu'il reste à éprouver quand on ne fait rien, mais qu'on vient d'agir ou qu'on est sur le point de le faire, suscitant alors la plus grande et la plus innocente jouissance des sens : elle devient alors *l'*élément du bonheur. À cette santé dynamique s'oppose la santé du paresseux. Celle-ci n'est susceptible que d'une définition négative : l'absence de maladie. Force éteinte, elle peut figurer, à côté de la richesse et des talents, dans cette énumération indéfinie et hétéroclite des biens qu'on imagine devoir posséder pour accéder au bonheur. Je peux la confier au médecin comme à un technicien, «qui juge de mon régime à ma place»<sup>108</sup>.

Ces deux emplois de la «santé» ne sont cependant pas articulés chez Kant. Ils reflètent plutôt une ambiguïté, du même ordre que celle qui entache la prudence. Dans un sens, la santé est l'objet d'une science et d'une technique médicales<sup>109</sup>, et seul son agencement dans l'ensemble des biens en vue du bonheur relève de la prudence. Dans l'autre sens, la santé est elle-même un objet pour la prudence. De cette prudence «diététique», la vie même de Kant, par le soin qu'il prenait à préserver son fragile capital de force vitale, témoigne<sup>110</sup>. Dans la troisième section du *Conflit des facultés*, Kant oppose la «science de la médecine [...] empirique et mécanique» («la pharmacie, la chirurgie») à la science de la médecine «philosophique» qui, par la «seule puissance de la raison en l'homme,

107 Selon l'expression de [Leriche, 1937], p. 371.

108 *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières?*, trad. H. Wismann, *op. cit.*, tome II, p. 209.

109 Dans la préface à la *Métaphysique des mœurs*, Kant prête au «professeur de médecine» l'affirmation selon laquelle «il n'y a qu'un principe au système de la classification des maladies (celui de *Brown*)» (*op. cit.*, p. 452), rangeant ainsi la médecine parmi les sciences qui ont trouvé un fondement définitif.

110 Cf. [Goulyga, 1985], p. 175-177.

puissance de maîtriser les sentiments de ses sens par un principe qu'il se donne à lui-même, détermine le mode de vie»<sup>111</sup>. Toutefois, ce principe rationnel est entravé dans son exercice par la nature de la santé : «on peut *se sentir* bien portant (juger à partir du sentiment de plaisir que procure la vie), mais on ne peut jamais *savoir* qu'on est bien portant»<sup>112</sup>. Aussi, en la matière, «le sentiment est infallible, mais c'est seulement si on se sent malade qu'il mérite son nom»<sup>113</sup>. En revanche, on peut se sentir en bonne santé et être déjà rongé par une maladie cachée. Dans un tel domaine où l'entendement est privé de l'espoir d'une connaissance totale, seule l'observation de soi-même peut être utile. Et loin de livrer ce qui, de l'expérience personnelle, est le plus commun et le plus aisément généralisable, le diététicien doit au contraire mettre en jour les aspects les plus singuliers de son expérience, afin de proposer à autrui des éléments qui ne lui seraient pas venus spontanément à l'esprit. La diététique, en se nourrissant ainsi de la multiplicité des singularités sans espoir de généralisation, présente un champ d'application du savoir prudentiel.

À cette ambiguïté de la santé kantienne, objet de science ou de prudence, correspond l'ambiguïté de la médecine moderne, en tension entre le projet médical, essentiellement éthique, et les moyens qu'il se donne depuis l'importation des techniques abstraites de la physique et de la chimie. La médecine ne se résout pas à n'être qu'une technique de manipulation des phénomènes vitaux, qui procéderait à la demande, en abandonnant aux politiques, aux moralistes, la question de la décision de leur mise en œuvre. Cette résistance n'est pas seulement l'effet du poids de la tradition médicale ou de la déontologie professionnelle. Les objets de la médecine : la souffrance et la santé, ne se prêtent pas à cette réduction abstraite. Cependant, l'autonomie du principe moral, tel qu'il est dégagé par Kant et largement accepté par nos sociétés, limite les interventions du médecin dans le domaine éthique. Que penserions-nous d'un médecin qui, comme le faisait le médecin hippocratique, prescrirait le mariage pour traiter un cas d'Hystérie? Le recours à l'argument moral de la liberté du patient tend à cantonner le médecin dans le rôle du technicien, instrument

111 *Le conflit des facultés*, III<sup>e</sup> section, trad. A. Renaut, *op. cit.*, p. 911.

112 *Ibid.*, p. 910.

113 *Ibid.*

neutre des fins posées par les personnes. La pureté de la morale moderne discrédite toute norme dont l'origine est un savoir.

Il ne reste alors au médecin que le champ des impératifs techniques, assortis d'une condition quelque peu hypocrite : «*Si vous voulez recouvrer la santé, alors cessez de fumer*»; comme si, d'une part, la santé pouvait faire l'objet d'une délibération de la part du patient (qu'il puisse choisir d'être souffrant, comme on choisit de ne pas embarquer sur un navire), et si, d'autre part, elle pouvait être déterminée positivement de sorte que l'on sache que fumer n'est pas le fait de l'homme en bonne santé. Le patient pourra toujours répliquer : «*faites en sorte que je recouvre suffisamment de santé pour m'adonner au plaisir du tabac*». La santé n'est rien que la possibilité d'en user, voire d'en abuser<sup>114</sup>. Aussi, privé du rôle de conseiller en prudence, le médecin moderne, en se parant de l'habit du technicien de la santé, tend à réifier cette dernière pour énoncer ses prescriptions sur un mode essentiellement fallacieux; il donne l'apparence de préserver ainsi la liberté du patient, qui pourrait choisir la fin : maladie ou guérison, mais serait seulement contraint quant aux moyens dictés par la science médicale. Un tel schéma, s'il vaut pour d'autres techniques, n'a pas de sens en médecine, d'une part parce que tout homme désire être en bonne santé, d'autre part parce que la santé est inconcevable *in abstracto*, et que ses moyens ne peuvent faire l'objet d'un calcul abstrait.

Cette ambiguïté de la médecine moderne s'exprime tragiquement lorsqu'est envisagé le problème de la convenance des techniques ou des recherches médicales elles-mêmes. Nous n'avons pas, à cet égard, dépassé les apories de Claude Bernard. En un sens, la moralité étant indépendante du savoir, la médecine a tendance à en référer à des instances morales émanant de la société pour régler ses activités. Mais comme l'objet scientifique appartient en propre au médecin, il peut légitimement considérer qu'il est seul apte à comprendre ce dont il s'agit. Aussi, c'est finalement la conscience morale du médecin qui semble seule en mesure de dicter ses choix. Mais, loin de trouver ainsi une synthèse, le clivage entre l'objet de la conscience morale et l'objet scientifique est alors intériorisé dans la conscience du scientifique qui ne parvient pas mieux tout seul à unifier la représentation abstraite du problème scientifique à résoudre et la

114 Cf. [Canguilhem, 1966], p. 87 : «C'est l'abus possible de la santé qui est au fond de la valeur accordée à la santé».

présence concrète de la personne souffrante à soulager<sup>115</sup>. Dans tous les cas, la médecine moderne ne permet pas de rechercher en elle-même les conseils qui pourraient régler son usage. Les articles déontologiques ne sont pas des théorèmes de la médecine. Cela dénote un oubli de la dimension éthique du projet médical. Lorsque la médecine fait appel à des doctrines morales pour qu'elles lui disent le droit, elle se nie elle-même comme éthique. Or, le sens de la médecine est à chercher dans le projet médical lui-même, c'est-à-dire dans la résolution de combattre la souffrance humaine.

Ainsi comprise, la médecine est elle-même une déontologie, au sens étymologique du terme. Elle n'est pas la science d'un objet défini abstraitement : le corps vivant — cela, c'est la biologie —, elle n'est pas la technique découlant de cette science — sauf à considérer que toute manipulation d'un corps vivant est médicale. À chercher l'objet de la médecine, on s'aperçoit qu'il excède toute définition : le médecin a affaire non seulement au corps, mais à l'âme, à l'environnement social et naturel... «à l'univers entier», dirait l'auteur hippocratique du traité *Du régime*<sup>116</sup>. La médecine ne peut donc être appréhendée qu'en tant qu'attitude, celle du refus de la souffrance et de la recherche de la santé comprise comme l'amplitude maximale de la vie. C'est donc dans sa dimension axiopoïétique que réside son essence. Lorsque Max Weber affirme : «la médecine ne se pose pas la question si la vie mérite d'être vécue et dans quelles conditions»<sup>117</sup>, il se fait l'interprète de la tradition philosophique qui, depuis Platon, oppose à la valeur médicale de la santé l'exigence supplémentaire d'un sens de la vie. Ne parvenant pas à concevoir une valeur dénuée de sens, le philosophe feint de reprocher au médecin son absence de réflexion axiologique. Et, de fait, le médecin en exercice ne s'interroge pas, en tant que tel, sur la question des valeurs, de la valeur de la vie, de savoir si toute vie vaut la peine d'être vécue. Mais ce n'est pas parce qu'il mettrait en œuvre une technique innocente qui exigerait du philosophe, du politique, du religieux ou de la conscience commune une réflexion sur les conditions de sa mise en œuvre. C'est, tout au contraire, parce que la question des

115 Cf. [Canguilhem, 1952], chapitre I<sup>er</sup>, p. 36 : «L'homme malade qui se confie à la conscience plus encore qu'à la science de son médecin n'est pas seulement un problème physiologique à résoudre, il est surtout une détresse à secourir».

116 *Régime*, I, c. 2 (CMG 124, 16 = VI, 470 L.).

117 M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 78.

valeurs est déjà tranchée. Elle apparaît, non comme un supplément à la pratique, mais comme l'origine de la décision médicale. Certes, rechercher la santé et combattre la souffrance, cela ne réfère pas à un sens transcendant à la vie, d'où celle-ci tirerait sa valeur. Précisément, l'attitude médicale ne fonde pas la valeur de la vie sur un tel sens, et c'est en cela que la médecine, dès son origine hippocratique, s'oppose à la tradition philosophique inaugurée par Platon. La médecine assume immédiatement la valeur de la vie elle-même, au double sens du génitif : non seulement la vie vaut mieux que la mort, et l'amplitude maximale de la vie vaut mieux que ses formes amoindries, mais aussi la vie est elle-même, comme le dit G. Canguilhem, normative<sup>118</sup>, c'est-à-dire créatrice de valeur, de *sa* valeur. Vivre, c'est tendre à vivre. Cette propension de la vie à s'accomplir le plus amplement, le plus intensément, le plus longtemps, n'est ni justifiée ni critiquée par le médecin à l'aune d'une exigence de sens. La médecine est l'assomption humaine de la valeur promue par la vie, c'est-à-dire de la santé.

Parce qu'il se voue à une valeur dénuée de sens, le médecin scandalise. Ce scandale est aussi vieux que la médecine si l'on en croit la mythologie grecque. Il donne lieu à ce sempiternel reproche : le médecin fait vivre des hommes dont la vie n'a pas de sens, des hommes qui devraient, au nom du sens, être morts. Ainsi, l'audace d'Asclépios, de Pindare à Platon<sup>119</sup>, menace l'ordre et le sens du monde. L'*hybris* d'Asclépios n'est pas d'avoir, comme Prométhée, livré aux hommes une parcelle de divinité. Asclépios serait plutôt un Prométhée inversé. Son crime est de se contenter de la vie terrestre, crime dont la punition, paradoxale parce qu'elle-même inversée, sera précisément d'être, par la consécration immortalisante de la foudre jovienne, ôté de la Terre et exilé à jamais parmi les dieux immortels. Crime d'*avarice*, au sens ancien du terme<sup>120</sup>, mais au sens moderne également, puisque la légende exprime son amour démesuré de la vie par l'appât du gain qui le poussa, pour de

118 [Canguilhem, 1966], p. 130.

119 Pindare, *III<sup>e</sup> Pythique*, 3; Platon, *République*, III, 408 b-c.

120 Cf. Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, I. Le temps des gisants, Paris, Seuil, 1977, p. 132-133.

l'argent, à ressusciter un mort<sup>121</sup>. Que les hommes dédaignent l'immortalité divine, qu'ils cherchent dans les plantes terrestres de quoi confectionner des baumes pour apaiser leurs souffrances et des drogues pour prolonger indéfiniment leur vie d'hommes, voilà le plus grand défi jamais adressé aux dieux, voilà ce qui leur est bien plus insupportable que le larcin de Prométhée ou la tour de Babel.

Platon a compris combien l'attitude médicale menace le sens que le philosophe entend conférer à la vie. En s'attachant à la vie elle-même, la médecine dévalue par là même toutes les fins que la philosophie peut lui assigner pour la justifier. Dès lors, Platon n'a de cesse de réduire la médecine à une technique des soins du corps, et de réduire parallèlement la santé et la vie à des buts intermédiaires qui ne vaudraient que pour autre chose qu'elles-mêmes. À la promotion médicale de la santé, Platon réplique dans le *Lysis* en distinguant les fins intermédiaires des fins dernières :

« Nous avons de l'amitié pour la médecine en vue de la santé [...] Par conséquent, la santé aussi est objet d'amitié [...]. Donc si elle est objet d'amitié, c'est en vue de quelque chose [...]. Cela donc qui est objet d'amitié sera, à son tour, lui aussi, en vue d'un objet d'amitié [...]. Mais, dans cette progression, ne sommes-nous pas forcés de lâcher pied, ou bien de parvenir à quelque principe premier? »<sup>122</sup>

Si la santé ne peut être ce principe premier qui vaut absolument, c'est que l'état de bonne santé ne vaut que par ce qu'il permet d'accomplir. Lorsque la poursuite de ce moyen mobilise toute la vie d'un homme, il n'est plus alors le moyen de rien, et perdant sa valeur utilitaire, tout en ne valant pas comme fin dernière, il ne vaut plus rien. C'est un autre technicien, le charpentier, qu'invoque Platon, en *République* III, pour révéler les limites d'une valeur utilitaire :

« Aux yeux du charpentier qui est malade, le rôle du remède que le médecin lui fait boire est de le débarrasser de son mal [...]. Mais qu'on lui prescrive un régime prolongé, en lui entourant la tête d'un petit bonnet feutré avec tout ce qui s'ensuit, il a tôt fait de dire qu'il n'a pas le loisir d'être malade et qu'il n'a pas d'avantage à

121 Platon, *République*, III, *loc. cit.*, critique Pindare pour avoir imaginé que le fils d'Apollon pût « se laisser persuader, pour de l'argent, de guérir un homme riche, alors que celui-ci était déjà en train de mourir ».

122 *Lysis*, 219 c.

vivre comme cela, en donnant au mal toute son attention sans se soucier de la besogne qu'on a devant soi. Après quoi, ayant tiré sa révérence à un médecin de cette sorte [...] revenu à la santé il vit en accomplissant la tâche qui est la sienne. Mais, si son corps n'a pas une résistance suffisante, c'est la mort qui le débarrasse des tracasseries!»<sup>123</sup>

Quant à l'homme riche, la préoccupation constante du corps lui est au moins aussi néfaste :

«Elle est néfaste à l'acquisition des connaissances, à la réflexion, à la méditation sur soi; elle est sans cesse en méfiance à l'égard de je ne sais quelles contentions de tête et vertiges, et elle accuse la philosophie d'en être responsable»<sup>124</sup>.

La philosophie, parce qu'elle seule saisit les fins transcendantes qui décident de la valeur de la vie, comme moyen de ces fins, peut et doit décider si telle ou telle vie vaut d'être vécue. Tout comme elle prescrira, dans une législation, aux juges, de mettre à mort les individus dont l'âme est d'un naturel mauvais et incurable, de la même façon elle interdira aux médecins de laisser vivre ceux dont le corps n'a pas un bon fond de nature<sup>125</sup>.

Cette prétention à juger de la valeur de la vie au nom de valeurs supérieures, et cet ancien reproche adressé au médecin de permettre la vie dans ses formes indignes adopte aujourd'hui la forme de l'accusation d'archaïsme thérapeutique. Déjà, Max Weber, considérant les progrès récents de la médecine, s'indigne :

«Grâce aux moyens dont il dispose, le médecin maintient en vie le moribond»<sup>126</sup>.

La discussion sur la valeur de la vie du moribond a certes un fond d'humanité : faut-il prolonger une vie dégradée ou une vie de souffrance, sans espoir de progrès vers un état de santé plus favorable? Mais en ce sens, cette discussion, comme toutes celles qui portent sur des cas limites, ne peut s'achever dans une résolution moralement acceptable pour tous les cas. Un cas limite est précisément un cas où deux valeurs s'affrontent et

123 *République*, III, 406 c-e.

124 *Ibid.*, 407 b-c.

125 *République*, III, 410 a.

126 M. Weber, *op. cit.*, p. 78.



s'équilibrent, en sorte que le jugement oscille entre l'interdiction de transgresser l'une et l'obligation de respecter l'autre. «Vaut-il mieux faire souffrir ou tuer?» — avec ses variantes : prolonger une vie végétative dont toute sensibilité a disparu, laisser mourir en cessant un traitement, etc. — est l'exemple parfait du dilemme moral qui nourrit les conversations parce qu'on peut varier indéfiniment et alternativement les points de vue, comme, dans un autre registre, lorsque l'on demande s'il est préférable de mourir de chaud ou de mourir de froid. Cette discussion produit cependant un effet plus pernicieux : en posant la question de la valeur de la vie, elle suscite inmanquablement l'appel à d'autres valeurs, supérieures à la vie elle-même, pour y répondre. Dès lors, la médecine est reléguée au rang d'une technique qui met à disposition les moyens de prolonger la vie ou d'abrèger les souffrances sans pouvoir par elle-même décider de la cause au service de laquelle il convient d'employer ses moyens. Or, ce clivage entre la réflexion éthique et la capacité médicale provient d'un contresens sur la médecine. Si l'on considère la médecine elle-même comme un projet éthique, ce n'est pas entre l'homme et le médecin que se joue le débat déontologique, mais à l'intérieur même de la médecine. Sans trouver nécessairement de solution simple, le débat prend alors un autre sens.

L'évolution des prescriptions du Code de déontologie médicale français au sujet de l'acharnement thérapeutique et de l'euthanasie témoigne d'une certaine réappropriation de la question éthique par la médecine. Ainsi, l'article 20 de ce code affirmait naguère<sup>127</sup> :

«Le médecin doit s'efforcer d'apaiser les souffrances de son malade. Il n'a pas le droit d'en provoquer délibérément la mort».

Cet article était rédigé dans une perspective bernardienne. La souffrance y était envisagée comme un épiphénomène de la maladie, qui touche le malade comme personne et non plus seulement comme organisme, et relève par là même de la morale et non plus seulement de la médecine. La morale dicte alors au médecin son devoir lorsque la technique est dépassée par la gravité de la maladie. Dès lors, le conflit est inévitable, entre les valeurs de la vie, que le médecin est censé préserver, et de la

127 Cette version du code de déontologie fut en vigueur du 28 juin 1979 au 6 septembre 1995.

personne, que l'humanité enjoint de soulager<sup>128</sup>. À le lire attentivement, cet article est bien surprenant. Pourquoi l'apaisement des souffrances n'était-il évoqué qu'à l'occasion de l'interdiction de l'euthanasie? La souffrance des malades n'est-elle pas la raison de l'existence de la médecine, que la thérapeutique s'exerce indirectement sur les causes du mal, ou directement sur la douleur? Si l'on revient ainsi à l'essence de la médecine comme éthique, on découvre une continuité parfaite entre la thérapeutique qui cherche à soigner, la médication de la douleur qui peut accompagner la thérapeutique ou en prendre le relais lorsque le cas est jugé désespéré, et l'euthanasie enfin qui continue le même projet du refus de la souffrance insupportable. Contrairement à ce que pensait Claude Bernard, le médecin n'a pas cédé la place à l'homme, la technique n'a pas cédé la place à la morale en passant par ces trois phases : c'est l'attitude médicale elle-même qui conduit cette bataille en retraite contre la souffrance humaine.

Le nouveau Code de déontologie médicale (du 6 septembre 1995) ne modifie pas essentiellement les prescriptions de l'ancien code : l'euthanasie est toujours interdite, et l'apaisement des souffrances fait toujours partie des devoirs du médecin. Cependant, la présentation de ces obligations est différente :

« — Article 37 : En toutes circonstances, le médecin doit s'efforcer de soulager les souffrances de son malade, l'assister moralement et éviter toute obstination déraisonnable dans les investigations ou la thérapeutique.

— Article 38 : Le médecin doit accompagner le mourant jusqu'à ses derniers moments, assurer par des soins et mesures appropriés la qualité d'une vie qui prend fin, sauvegarder la dignité du malade et reconforter son entourage.

Il n'a pas le droit de provoquer délibérément la mort.»

Le traitement de la souffrance fait désormais l'objet d'un article séparé. Les deux articles s'enchaînent cependant, en dictant le comportement du médecin tout au long de sa bataille en retraite face à un cas qu'il ne parviendra pas à soigner. Les injonctions sont toutes commandées par la seule recherche de la santé bien comprise, c'est-à-dire

128 Ces deux valeurs étaient également affirmées par l'article 2 de ce même code : «Le médecin, au service de l'individu et de la santé publique, exerce sa mission dans le respect de la vie et de la personne humaine». Le nouveau code ajoute la notion de la dignité de la personne.

celle d'une vie qui conserve, le plus possible, son aspect essentiel de relation au monde. Ainsi, ces deux articles font référence à la relation du médecin au malade et à l'entourage de ce dernier. Les critères physiologiques de la vie cèdent le pas à des critères plus larges qui comprennent une dimension morale et sociale. L'interdiction de l'euthanasie est contre-balancée par l'obligation de préserver la qualité de la vie, la recherche de celle-ci pouvant aller jusqu'à abrégé la survie du patient sans déroger à la déontologie. Dès lors, le débat devient un débat tout entier médical, parce que la médecine n'est plus conçue comme une simple technique limitée par des considérations morales, mais qu'elle retrouve sa dimension éthique propre. Dans cette perspective, les prescriptions et les interdictions du nouveau code de déontologie, parce qu'elles se contredisent dans les cas limites, n'ont plus valeur universelle, mais dessinent le cadre d'une réflexion qui peut trouver, dans la singularité de chaque cas, une solution différente.

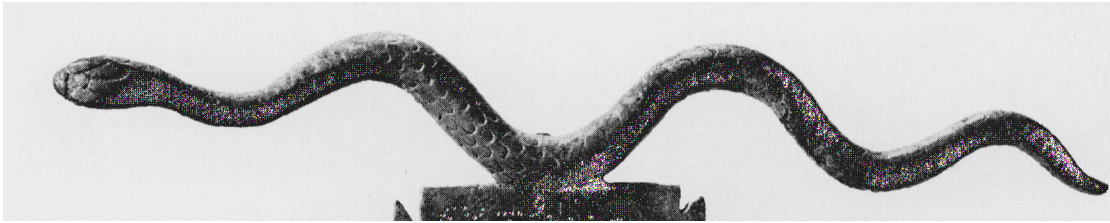
Parmi tous les arts que l'abstraction a transformés en techniques, la médecine apparaît donc comme la plus rebelle à cette réduction, parce que son objet, la santé, et sa matière, la souffrance, n'ont pas d'expression abstraite possible. Plus que toute autre discipline, la médecine a les moyens de se penser elle-même, et de régler par elle-même sa pratique. Se penser elle-même, parce que la connaissance et la pratique médicales sont susceptibles d'être exprimées dans un discours médical. La *Collection hippocratique* offre des ébauches d'une telle analyse médicale de la relation du médecin au malade et à son entourage, de la réaction des spectateurs à une opération, de l'effet d'un propos sur l'auditoire, des procédés d'enseignement, etc. Régler par elle-même sa pratique, parce que la médecine est par essence normative. Elle réside tout entière dans le projet de lutter contre la souffrance et d'approcher la santé. Mais cette compréhension de soi ne peut être l'affaire que d'une rationalité de type *historique*, et cette normativité médicale ne peut relever que des conseils de *prudence*. La tentation de l'abstraction conduit à abandonner tout ce qui n'est pas de l'ordre du geste thérapeutique strict à des pensées et à des normes étrangères, en visant alors le confort impossible qui transformerait la médecine, de sagesse, en simple technique. Lorsque la médecine moderne prend ce chemin, elle abandonne son essence médicale. Le

médecin tend alors à devenir un «distributeur de médicaments»<sup>129</sup> ou un spécialiste qui exécute une opération limitée dans un but défini, et sans plus envisager la santé du client. Mais la globalité de son objet ne garantit pas à ces opérations partielles une efficacité d'ordre technique. L'effet imprévisible de certaines modifications exécutées à la demande sur des personnes en bonne santé (chirurgie esthétique, dopage, opérations sexuelles, etc.) montre les limites d'une telle attitude.

La *Collection hippocratique* dévoile, dans son origine, le projet éthique de la médecine. La raison hippocratique est une raison historique, l'éthique hippocratique est une prudence. En y substituant une rationalité scientifique et une pratique technique, et en faisant appel à une morale autonome pour régler le comportement médical, la modernité a pris le risque d'oublier l'essence du projet médical<sup>130</sup>.

129 J. Lacan, *Psychanalyse et médecine*, conférence prononcée lors d'une table ronde organisée par le Collège de médecine le 16 février 1966, texte dactylographié. Dans cette conférence, J. Lacan soutient que la soumission du médecin à la demande du malade marque l'amenuisement de la dimension éthique de la médecine et l'avènement de son caractère technique. La prise en charge de cette demande exige, non une soumission, mais une interprétation fondée notamment sur la différence entre la demande et le désir.

130 Cependant, la légitimité philosophique qu'une étude des textes hippocratiques peut trouver dans ce cadre ne saurait conduire à une justification des fausses médecines qui s'autorisent parfois d'Hippocrate pour promouvoir des procédés qui relèvent du charlatanisme. L'examen critique de la médecine tendant à se réduire à une techno-science ne peut déboucher sans contradiction sur une récusation de sa valeur scientifique et technique.



# CHAPITRE I

## CHAMP & MÉTHODE

### D'INVESTIGATION

*« Je regarde comme une partie importante de l'art de la médecine l'habileté à porter un regard juste sur ce qui est écrit. Celui qui en a la connaissance, et qui sait en user, ne commettra pas, à mon sens, de graves erreurs dans la pratique ».*  
(Épidémies III)

#### PRÉSENTATION DE LA COLLECTION HIPPOCRATIQUE

La *Collection hippocratique* comprend près d'une centaine de textes dont près de 70 traités, le reste se présentant sous la forme de lettres ou de discours et d'un décret athénien. Le décompte exact des textes de la *Collection* est impossible, car certains traités à l'origine uniques ont été divisés au cours de leur transmission<sup>1</sup> et d'autres, à l'inverse, regroupent, parfois par juxtaposition<sup>2</sup>, parfois par superposition<sup>3</sup>, des textes d'origines différentes. Le nombre exact d'écrits demeure problématique<sup>4</sup>. Les titres des traités sont souvent tardifs et ne correspondent pas toujours à leur

1 Par exemple, *Régime salubre* est la suite de *Nature de l'homme*.

2 Par exemple, *Nature des os* juxtapose plusieurs extraits de traités différents.

3 Ainsi, *Maladies des femmes I, II* et *Femmes stériles* superposent chacun trois « couches » d'origines différentes.

4 Par exemple, on discute de l'appartenance de *L'appendice au Régime des maladies aiguës* au *Régime des maladies aiguës*.

contenu. Parfois, ils sont tirés des premiers mots du traité<sup>5</sup>. La communauté de titre ne correspond à aucune unité de contenu<sup>6</sup>.

Le présent travail relevant de l'interprétation et ne prétendant à aucune ambition relative à l'édition ni à la datation de ces textes, on s'en tiendra, en ce qui concerne la chronologie, aux résultats des travaux philologiques (plus ou moins avérés selon les traités) tels qu'ils sont résumés en annexe dans l'ouvrage de Jacques Jouanna : *Hippocrate*, paru en 1992<sup>7</sup>. Toutefois, la diversité des textes de la *Collection* est telle qu'on ne peut éviter de se demander, avant de l'aborder, si elle peut constituer un objet d'étude, ou si le regroupement de ces textes est dû pour une part si importante aux aléas de l'histoire qu'il n'y aurait pas de sens à les envisager ensemble.

L'une des voies qui permet de discuter l'unité de la *Collection hippocratique* est l'histoire des références anciennes à Hippocrate, aux écrits qui lui ont été attribués, ou des citations de passages, non nécessairement attribuées à Hippocrate, qu'on lit aujourd'hui dans la *Collection*. Par cette étude, il apparaît que la *Collection* s'est constituée peu à peu tout au long de l'Antiquité, peut-être au-delà. Une autre voie consiste en l'étude proprement philologique des documents qui nous sont parvenus. Le lexique, notamment, ainsi que certaines tournures syntaxiques, permettent de situer chronologiquement la rédaction des textes. Cependant, le contenu transmis par un texte peut se révéler plus ancien que la date de sa dernière rédaction. Enfin, une troisième voie, qui doit être menée conjointement à la précédente, consiste à étudier le contenu même des traités. On y trouve parfois une allusion à un événement naturel ou politique dont la date est connue. On y trouve surtout des doctrines différentes, dont la confrontation permet de dégager la proximité relative des différents auteurs de la *Collection*. On résumera ici chacune de ces perspectives.

5 C'est le cas du traité *Des crises*.

6 Ainsi, *Maladies IV* n'a rien à voir avec *Maladies III*, etc.

7 [Jouanna, 1992], Annexe III, p. 527-563.

*L'histoire antique des références à la personne d'Hippocrate ou à des textes hippocratiques*

Le premier indice permettant d'évaluer l'unité chronologique des textes de la *Collection* est l'ancienneté des références à ceux-ci. Ces références externes permettent de fixer un *terminus post quem* pour les écrits cités, et de distinguer les textes connus de l'Antiquité de ceux qui ont rejoint la *Collection* plus tardivement. Avant l'époque romaine, les références explicites à Hippocrate ou à la *Collection* sont assez rares. Le premier auteur qui mentionne la personne d'Hippocrate est Platon, à deux reprises, dans le *Protagoras*, 311 b6, et dans le *Phèdre*, 270 c3 et c8. Je reviendrai, plus bas, sur les rapports entre le platonisme et l'hippocratisme<sup>8</sup>. Pour ce qui concerne la datation des traités, on ne peut tirer de ces références qu'une conclusion très modeste, car le témoignage du *Protagoras* est extrêmement allusif, et celui du *Phèdre* ne permet pas, malgré les efforts entrepris dans ce sens au moins depuis Galien, de déterminer avec certitude quel ouvrage Platon eut à l'esprit, ni même s'il fit allusion à un texte précis, lorsqu'il attribua à Hippocrate la méthode selon laquelle on ne saurait connaître une réalité sans la rapporter au tout. On se bornera donc à déduire de ces occurrences du nom d'Hippocrate que ce dernier était suffisamment célèbre, tout au début du IV<sup>e</sup> siècle (le *Protagoras* étant reconnu comme un dialogue de jeunesse), pour que Platon puisse y faire allusion sans autre précision. Si l'on considérait, non plus la date de composition du *Protagoras*, mais celle de l'entretien qu'il relate, on pourrait même remonter à la fin du V<sup>e</sup> siècle, puisque les fils de Périclès, présents dans le dialogue, moururent en 429. Mais le *Protagoras* ne fait pas tant référence aux écrits hippocratiques qu'à l'activité d'enseignement du médecin de Cos et, de ce fait, nous renseigne sur le personnage plutôt que sur l'existence des textes de la *Collection* à son époque.

Les références aristotéliennes ne sont guère plus explicites. Hippocrate n'est mentionné qu'une fois chez Aristote, dans la *Politique*<sup>9</sup>,

<sup>8</sup> Voir plus bas, p. 90 sq.

<sup>9</sup> [...] οἷον Ἱπποκράτην οὐκ ἄνθρωπον ἀλλ' ἰατρὸν εἶναι μείζω φήσειεν ἂν τις τοῦ διαφέροντος κατὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος «[...] au sens où l'on peut dire qu'Hippocrate est plus grand, non pas comme homme mais comme médecin, que quelque autre qui lui est supérieur par la taille», *Politique*, VII, 4, 1326 a 15, trad. J. Tricot.

au sujet du rapport entre la petitesse de l'homme et la grandeur du médecin. Toutefois, on trouve chez Aristote, d'une part, deux attributions de doctrines présentes dans la *Collection*, d'autre part un grand nombre de passages dont l'inspiration hippocratique est probable, même si la source n'y est jamais citée. Les deux attributions explicites se trouvent au livre III de l'*Histoire des animaux*. La première (chapitre 2, 511 b 23-30) est la description des vaisseaux selon Syennesis de Chypre, qui correspond à celle du début du c. 8 de *Nature des os*. Mais d'une part, ce dernier traité est une compilation de diverses descriptions anatomiques incompatibles entre elles, d'autre part Syennesis de Chypre est inconnu par ailleurs, bien que la *Vie de Bruxelles* évoque un Syennesis de Cos parmi les disciples d'Hippocrate<sup>10</sup>. On ne peut tirer de ce témoignage que deux enseignements : l'un corroborant l'idée, tirée des références platoniciennes, d'une grande notoriété d'Hippocrate, conduit à penser que l'école hippocratique attira à elle des disciples d'origine assez lointaine; l'autre, que le matériel du c. 8 de *Nature des os* est ancien, sans que l'on puisse généraliser cette conclusion à l'ensemble du traité. La seconde attribution aristotélicienne se situe au chapitre 3 du même livre (512 b 12 - 513 a 7). Aristote attribue à Polybe, le gendre d'Hippocrate, une description des vaisseaux correspondant à peu près d'une part au c. 11 de *Nature de l'homme*, d'autre part au c. 9 de *Nature des os*. Ici encore, on ne peut généraliser avec certitude au traité *De la nature de l'homme* tout entier cette attribution par Aristote à Polybe, car l'insertion du c. 11 dans l'ensemble du traité n'est pas naturelle et prête à discussion<sup>11</sup>. De ces deux références aristotéliciennes on peut conclure que les traités hippocratiques juxtaposent parfois du matériel de sources différentes, divergentes quant à la doctrine (les descriptions de Polybe et de Syennesis étant incompatibles), sans signaler ces oppositions. Outre la certitude d'une multiplicité d'auteurs, elles imposent une distinction entre la date de rédaction d'un traité et celles des matériaux qu'il utilise ou des doctrines qu'il reproduit. C'est vrai pour les compilations comme *Nature des os*, mais aussi pour des traités qui

10 H. Schöne, *Rheinisches Museum*, 58, 1903, p. 56. [Jouanna, 1992], p. 74 note 32 = p. 589, assimile les deux Syennesis et pense que la *Vie de Bruxelles* commet une erreur sur l'origine du médecin.

11 Cf. [Duminil, 1983], p. 75. Pour ma part, il me semble que *Nature de l'homme* possède suffisamment d'unité pour ne pas résulter de la simple juxtaposition de deux traités.



paraissent posséder plus d'unité, comme *Nature de l'homme* ou d'autres qui ont pu, peut-être lors d'un remaniement, se voir greffées des parties initialement absentes. Les datations et les attributions éventuelles s'en trouvent compliquées, aucune généralisation n'étant en droit possible à partir d'une référence à un passage. Rien n'indiquant qu'Aristote avait sous les yeux ces deux traités dans leur forme actuelle, on ne peut fixer à partir des références aristotéliennes que les attributions aux deux doctrines qui forment le matériel des trois chapitres dans lesquels on les retrouve : *Nature de l'homme*, 11, *Nature des os*, 8 et 9. En revanche, ces références laissent transparaître le mode de rédaction de ces traités qui mêlent des théories diverses et paraissent ainsi présenter, non l'œuvre d'un auteur individuel, mais le bien commun — sans homogénéité doctrinale — d'un groupe. Elles montrent surtout l'absence de répulsion pour la contradiction dans la rédaction des textes; cette souplesse logique, dont il faudra tirer les conséquences théoriques plus loin, parce qu'elle minimise les remaniements visant une systématisation a posteriori, fait de la *Collection hippocratique* un document doxographique plus fiable que les références des philosophes aux penseurs qui les ont précédés, un philosophe cherchant généralement à assigner à l'auteur évoqué une place logique par rapport à sa pensée propre, voire, surtout chez Aristote, à le réduire à un moment de l'histoire de la pensée à la recherche de la vérité<sup>12</sup>. Par ailleurs, en dehors de ces deux attributions, Aristote semble user de la littérature médicale hippocratique sans jamais la citer. Par exemple, la lecture du chapitre 11 du livre VII de la *Politique*, dressant le décor naturel de la cité idéale, laisse soupçonner une connaissance, par le Stagirite, du traité *Des airs, des eaux, des lieux*. Mais ces références implicites sont à la fois nombreuses et peu sûres. Ainsi, la thèse, exprimée dans ce passage, selon laquelle «les cités ayant leur inclinaison vers l'est et vers les vents qui soufflent du Levant sont les plus saines»<sup>13</sup> peut bien avoir été un lieu commun indépendant de son énonciation dans *Airs, eaux, lieux*. L'absence de référence explicite laisse précisément penser que nombre de thèses que nous trouvons dans la

12 C'est précisément ce qu'Aristote fait dans ces mentions de Syennesis et de Polybe : voulant montrer que tous ses prédécesseurs ont situé l'origine des vaisseaux dans l'encéphale, il tronque ses citations pour les faire correspondre à sa thèse. Voir plus bas, p. 242 sq.

13 *Politique*, VII, 11, 1330 a 38-40. Cf. *Airs, eaux, lieux*, c. 5 (CMG 32 = II, 24-26 L.).

*Collection hippocratique* étaient en quelque sorte passées dans le domaine public dès l'époque d'Aristote, en sorte qu'il est impossible d'inférer, de la présence d'une thèse hippocratique chez un auteur, la lecture du traité hippocratique où nous la trouvons aujourd'hui.

Trois autres témoignages préhellénistiques apportent des renseignements sur les textes hippocratiques : ceux de Ctésias de Cnide, de Dioclès de Caryste et de Ménon.

L'activité médicale de Ctésias de Cnide, contemporain et parent d'Hippocrate, est notamment connue par un texte d'Oribase<sup>14</sup> relatif à l'emploi de l'ellébore et à un passage de Galien<sup>15</sup> qui témoigne d'une polémique avec Hippocrate : Ctésias puis d'autres auraient reproché à Hippocrate de réduire en vain la luxation de la hanche. On trouve une confirmation de la pratique hippocratique de cette réduction dans le traité *Des articulations*<sup>16</sup>. Dès lors, on peut en déduire que ce traité fait, au moins sur ce point, référence à une pratique du médecin de Cos attestée indirectement.

Dioclès — que Werner Jaeger situe à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup> — ne nous est connu que par des citations plus tardives. Celles-ci comportent des allusions à des écrits hippocratiques. Louis Bourgey y voit<sup>18</sup> l'évocation d'au moins dix ouvrages de la *Collection* : *Pronostic*, *Régime des maladies aiguës*, *Épidémies I*, *Articulations*, *Aphorismes*, *Humeurs*, *Nature de l'enfant*, *Fœtus de huit mois*, *Régime*, *Semaines*. Ici encore, lorsque la référence n'est pas explicite, la reconnaissance de telles allusions est discutable. La thèse avancée par Max Wellmann<sup>19</sup> selon laquelle Dioclès aurait, le premier, rassemblé la *Collection hippocratique* n'a pas été retenue. La présence, parmi les ouvrages cités par L. Bourgey, des traités *Régime* et *Semaines* est toutefois notable, car, comme on le verra, ces traités ne sont pas mentionnés par ailleurs dans l'Antiquité. Quelques

14 Oribase, *Collectiones medicae*, VIII, 8, texte établi et traduit par U. Bassemaker et Ch. Daremberg, Paris, 1858.

15 *Commentaire aux Articulations d'Hippocrate*, IV, 40.

16 C. 70 sq.

17 Sur Dioclès, voir l'édition de ses fragments par [Wellmann, 1901] et l'étude de [Jaeger, 1938]. [Kudlien, 1971] propose de revenir à une datation plus haute (milieu du siècle).

18 [Bourgey, 1953], p. 29 note 4.

19 *Op. cit.*, p. 51-64, cité par L. Bourgey, *loc. cit.*

évoqueries sont plus certaines. Ainsi le témoignage de Galien permet de penser que Dioclès connaissait le traité *Des articulations*, dont il aurait repris presque textuellement une phrase dans son traité *Sur les bandages*<sup>20</sup>. Enfin, de la polémique que Dioclès entretenait contre l'hypothèse hippocratique de fièvres quintanes, septanes et nonanes, on peut inférer que, sur ce point, les *Épidémies I* expriment la doctrine d'Hippocrate en personne<sup>21</sup>, et, peut-être, que ce traité était connu de Dioclès.

Enfin, le troisième témoignage qui remonte peut-être à l'époque classique est un papyrus, dit de l'*Anonyme de Londres*. Ce papyrus qui date matériellement du I<sup>er</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., et qui est assez endommagé, fut publié pour la première fois par Hermann Diels en 1893. Il comporte une doxographie médicale qui reprend probablement celle d'un disciple d'Aristote nommé Ménon<sup>22</sup>. Contrairement aux deux témoignages qui viennent d'être évoqués, l'*Anonyme de Londres* ne fait pas seulement allusion à Hippocrate, mais il lui consacre un développement entier. De plus, de nombreuses autres doctrines médicales y sont présentées, en sorte qu'on pourrait espérer à partir de sa lecture non seulement authentifier les écrits hippocratiques véritables, mais aussi attribuer les traités de la *Collection* qui sont d'auteurs différents, pour peu que leurs doctrines s'accordent à celles que Ménon attribue à tel ou tel médecin. Pourtant, l'étude de ce papyrus a donné des résultats décevants, d'abord pour des raisons matérielles. En effet, le témoignage de l'*Anonyme de Londres* se présente en deux parties : dans la première, l'auteur décrit la cause des maladies selon Hippocrate, «suivant ce qu'Aristote a exposé à son sujet»<sup>23</sup>;

20 Galien, *Commentaire aux Articulations d'Hippocrate*, III, c. 23 (= Dioclès, frag. 187, éd. Wellmann) cité par [Jouanna, 1992], p. 92 note 18 = p. 593.

21 Cf. *Épidémies I*, c. 11 (II, 674 L.). Cf. Galien, *Commentaire aux Épidémies I d'Hippocrate*, III, 2 (= Dioclès, Frag. 97, éd. Wellmann), cité par [Jouanna, 1992], p. 93 note 20 = p. 593.

22 Le papyrus comporte trois parties : des définitions, une doxographie sur l'étiologie des maladies, un recueil physiologique. Seule la deuxième partie peut provenir de Ménon. Galien témoigne en effet de ce qu'Aristote avait commandé à son disciple Ménon de rédiger une doxographie médicale (Ἱατρικὴ συναγωγὴ). Voir [Untersteiner, 1980], p. 44-46, qui résume l'état des travaux depuis Diels, puis [Manetti, 1996].

23 [...] καθὼς διείληφεν περὶ αὐτοῦ Ἀριστοτέλης, V, 36-37. Je suis le texte de l'*Anonyme* édité et traduit par W. H. S. Jones, *The medical writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge, 1947, tout en empruntant la traduction (suite de la note à la prochaine page)

au début de la seconde partie, il annonce «ce qu'Hippocrate lui-même dit»<sup>24</sup>. Or, il se trouve précisément qu'à partir de cet endroit, le texte est corrompu sur une dizaine de lignes. Le passage capital est donc lacunaire. Toutefois, il n'est pas certain que la seconde partie soit de la même époque que la première. Peut-être a-t-elle été ajoutée par un transcritteur tardif pour contester le témoignage de Ménon. Cela, comme on va le voir, ne lui ôte pas tout son intérêt.

La première partie du passage, consacrée à l'exposé aristotélicien de la théorie hippocratique de l'origine des maladies, peut être résumée ainsi : lorsque les aliments, à cause de leur quantité, de leur diversité ou de leur force, sont mal digérés, des «résidus (περισσώματα)» en naissent. À partir de ces résidus montent des «vents (φῦσαι)» qui sont causes des maladies. Suivent des considérations sur l'importance de l'air (πνεῦμα) dont la santé dépend au premier chef — elle exige que l'air ait libre cours dans le corps —, puis cette conclusion :

«Selon cette conception, quand il advient des résidus, ceux-ci donnent naissance à des vents qui, en s'exhalant, causent des maladies. Les différences des vents produisent des maladies [différentes<sup>25</sup>]. S'il y en a beaucoup, ils rendent malades, et s'il y en a peu<sup>26</sup>, derechef, ils apportent des maladies; et les changements des vents produisent des maladies : ils changent en deux sens, soit vers un chaud excessif, soit vers un froid excessif. Ils provoquent des maladies selon la manière dont ils changent. Tel est le point de vue d'Aristote sur Hippocrate»<sup>27</sup>.

Si on prend en compte la seconde partie de l'exposé, on ne peut accorder une très grande importance à ce témoignage puisqu'en ce cas il se déclare lui-même en contradiction avec les propos d'Hippocrate. On y retrouve cependant un thème présent dans certains traités hippocratiques : celui de l'importance de l'air, développé principalement dans le traité *Des*

française à [Jouanna, 1992], p. 89-90 pour le passage qui y est traduit. Toutefois, la traduction de J. Jouanna suppose parfois une correction du texte de W. H. S. Jones.

24 [...] ὡς δὲ αὐτὸς Ἱπποκράτης λέγει, VI, 43-44.

25 H. Diels et W. H. S. Jones supposent ici : διάφοροι.

26 J'utilise cette formulation pour laisser indéterminée la question de savoir s'il s'agit de la violence des vents ou de leur nombre.

27 VI, 31-43, je traduis à partir du texte et de la traduction anglaise de W. H. S. Jones.

*vents*<sup>28</sup>. Toutefois, d'une part, la doctrine du traité *Des vents* est isolée dans la *Collection*, et d'autre part, ces vents trouvent chez Ménon leur origine dans les résidus de la digestion, ce qui n'est nullement la thèse du traité hippocratique. Le terme de περίσσωμα dans le sens de résidu est d'ailleurs absent de la *Collection*<sup>29</sup>. En fait, la doctrine des περιπτώματα est développée par Aristote lui-même<sup>30</sup>. Son disciple l'attribue, avec des variantes, à une série d'une vingtaine de médecins, notamment à Euryphon de Cnide et à Hérodicos de Cnide qui précèdent Hippocrate dans la doxographie. Chez Aristote, dans les *Parties des animaux*, les περιπτώματα désignent parfois des excréments, comme la bile<sup>31</sup>; le plus souvent il s'agit des excréments, c'est-à-dire les résidus non digérés de l'alimentation<sup>32</sup>, liquides ou solides<sup>33</sup>. Une digestion parfaite ne produit pas de résidu. Ainsi, les plantes, qui tirent de la terre une nourriture déjà élaborée, n'ont pas d'excrément<sup>34</sup>. Ces résidus ne sont pas tous évacués : ils passent en partie dans le sang avec la nourriture<sup>35</sup>. Les résidus contribuent ainsi à la formation ou à la croissance de certaines parties anhoméorères, notamment des mamelles<sup>36</sup>, ou homéomères comme la moelle<sup>37</sup>, la sueur<sup>38</sup>, le sperme<sup>39</sup> ou les menstrues<sup>40</sup>. Hélas, l'étude des

28 *Vents*, c. 3-5 (VI, 94-96 L.). [Diels, 1893] exclut que le traité *Des vents* puisse être attribué à Hippocrate en se fondant essentiellement sur le caractère à ses yeux spécieux et sophistique de ce traité, tandis qu'il attribue à Hippocrate une culture philosophique. Il imagine que Ménon s'est trompé d'ouvrage.

29 On trouve cependant dans le traité *Des glandes* un usage de περίσσωμα assez proche du περίπτωμα d'Aristote : les poils se nourrissent en recueillant le superflu des glandes situées en dessous (c. 4 — VIII, 558 L.). La rencontre est imparfaite et exceptionnelle; la seule occurrence de περίπτωμα dans la *Collection hippocratique* est la *Lettre 24* (IX, 400 L.).

30 Voir [Thivel, 1981], p. 357-359.

31 *Parties des animaux*, II, 649 a 26.

32 *Ibid.*, I, 640 b 14, II, 650 b 33, 655 b 31, III, 663 a 15, 665 b 24, 675 b 10, IV, 676 a 33, 679 a 2, 679 b 1, 679 b 36, 680 a 10, 11, 25, 682 a 15, 684 b 26, 685 a 9, 686 b 6, 689 b 29, 693 b 20.

33 *Ibid.*, II, 647 b 27, III, 664 b 16 (vomissements), 670 a 21.

34 *Ibid.*, II, 650 a 21, 655 b 33.

35 *Ibid.*, II, 650 a 33.

36 *Ibid.*, IV, 688 b 27.

37 *Ibid.*, II, 652 a 23.

38 *Ibid.*, III, 668 b 2.

39 *Ibid.*, IV, 689 a 9. Cf. *Génération des animaux*, I, 18, 725 a 3.

40 *Ibid.*, IV, 689 a 14.

περιττώματα dans la nutrition est renvoyée à un ouvrage disparu<sup>41</sup>. Les résidus sont normalement attirés par la rate qui effectue leur coction<sup>42</sup>.

«Mais si la sécrétion est trop abondante ou si la rate n'a que peu de chaleur, la santé devient mauvaise par excès de nourriture»<sup>43</sup>.

Les περιττώματα, lorsqu'ils ne sont pas évacués et qu'ils ne subissent pas la coction de la rate, sont donc à l'origine de maladies selon Aristote. Dès lors, la recension par l'*Anonyme de Londres* des doctrines médicales reconnaissant aux περιττώματα un rôle dans la formation des maladies<sup>44</sup> est conforme à l'ordre habituel de l'enseignement du Stagirite. Dans ces historiques qui précèdent la plupart du temps les exposés de la doctrine aristotélicienne, Aristote examine les théories des auteurs qui l'ont précédé en projetant, dans un regard rétrospectif, ses propres concepts sur les pensées des Anciens. C'est peut-être ainsi que Ménon procède : il s'agirait de montrer que la doctrine aristotélicienne est l'aboutissement de la recherche engagée par ses prédécesseurs, et donc, d'une part, de trouver chez ces derniers un embryon de vérité en interprétant leurs propos à la lumière de la doctrine d'Aristote, mais aussi, d'autre part, de montrer le chemin qui leur restait encore à parcourir pour parvenir à la vérité complète.

Qu'elle remonte à Ménon ou soit plus tardive, la seconde partie de l'exposé de l'*Anonyme*, qui présente «ce qu'Hippocrate dit lui-même», est, même mutilée, plus conforme à ce qu'on peut lire dans la *Collection hippocratique*. Les maladies sont causées par les différences de la constitution des φύσεις humaines, terme que W. H. S. Jones traduit par «*elemental components*» mais dans lequel il suffit de voir les natures, au sens des réalités physiques. Après la lacune, le texte attribue à la fatigue, au chaud et au froid l'origine des maladies. Puis il distingue les maladies causées par l'air de celles causées par le régime : les premières sont épidémiques tandis que les secondes sont sporadiques. Les erreurs de régime provoquent donc des formes de maladie diverses et nombreuses. La

41 *Ibid.*, II, 653 b 13-15.

42 *Ibid.*, III, 670 b 4-6.

43 *Ibid.*, III, 670 b 6-8.

44 Ménon distingue les théories qui expliquent les maladies par les περισσώματα et les théories qui expliquent les maladies par les στοιχεῖα (cf. IV, 26-28).

fin du texte critique l'argumentation « malsaine (οὐχ ὑγιῶς) » d'Hippocrate à ce sujet :

« Parfois des maladies nombreuses et diverses ont une seule et même cause. Ainsi la fièvre, la pleurésie et l'épilepsie résultent de la pléthore, laquelle produit des maladies selon la constitution du corps dans lequel elle apparaît. Car il est certain qu'une seule et même cause ne produit pas une seule et même maladie dans tous les corps, mais, comme on l'a dit, des formes nombreuses et diverses. À l'inverse, parfois des causes différentes produisent la même affection. Ainsi la diarrhée est causée par la pléthore, mais aussi bien par l'âcreté s'il y a un afflux de bile. Par là même il est manifeste qu'Hippocrate se trompe sur ces points, comme on le verra plus loin. Il faut en effet dire qu'autre est ce qu'Aristote expose sur Hippocrate, autre ce qu'Hippocrate dit de l'origine des maladies »<sup>45</sup>.

La distinction des maladies sporadiques causées par le régime et des maladies épidémiques causées par l'air se trouve dans le traité *Des vents* et dans le traité *De la nature de l'homme*<sup>46</sup>. La référence à la diversité des constitutions et à son importance dans la variété des maladies est également hippocratique. Mais surtout, le passage lacunaire comporte quelques mots isolés au début de chaque ligne qui évoquent précisément le passage de *Maladies I* qui attribue les maladies, pour les causes internes, à la bile et au phlegme, et, pour les causes externes, aux fatigues, aux blessures, aux excès de chaud, de froid, de sec ou d'humide<sup>47</sup>. Cet exposé renvoie donc bien à des textes de la *Collection* tels qu'on les connaît. On ne peut cependant pas l'utiliser pour distinguer nettement ce qui, dans la *Collection*, serait de la main d'Hippocrate et ce qui devrait être attribué à d'autres auteurs. Du point de vue de la doctrine, le témoignage de l'*Anonyme* conduit plutôt à considérer ce qu'il y a de commun à des traités généralement distingués ou opposés par la critique, comme *Maladies I*, *Vents* et *Nature de l'homme*<sup>48</sup>.

Ce témoignage est pourtant riche d'enseignements, pour peu qu'on ne porte pas son attention sur la doctrine de l'origine des maladies, mais sur

45 VII, 24-46, je traduis d'après le texte et la traduction anglaise de W. H. S. Jones.

46 *Vents*, V, 1 (VI, 96 L.); *Nature de l'homme*, c. 9 (CMG 190 = VI, 54-56 L.).

47 *Maladies I*, c. 2 (VI, 142 L.).

48 *Maladies I* est considéré comme un traité cnidien, *Vents* comme un traité écrit par un sophiste, *Nature de l'homme* comme représentatif de la médecine de Cos.

le point litigieux mis en jour par la seconde partie du texte, point par lequel l'Hippocrate réel s'oppose à l'Hippocrate d'Aristote. Il s'agit d'un principe physique fondamental : selon Hippocrate, une même cause peut produire des effets nombreux et variés; un même effet peut être produit par des causes différentes. En revanche, selon l'Hippocrate d'Aristote évoqué dans la première partie du témoignage, des effets différents doivent être associés à des causes elles-mêmes différentes, comme le montre la distinction des maladies produites par les vents selon qu'il y en a beaucoup ou peu, et selon qu'ils changent vers le chaud ou le froid. Ici, comme chez Platon<sup>49</sup>, c'est l'enseignement philosophique<sup>50</sup> d'Hippocrate plutôt que son enseignement médical qui fait l'objet de la référence et de la réprobation. Et ce que le papyrus nous apprend de l'enseignement d'Aristote<sup>51</sup> dévoile une attitude commune au Stagirite et à Platon à l'égard de ce que la pensée hippocratique pouvait avoir d'inacceptable pour chacun des deux philosophes : l'un comme l'autre, plutôt que de s'opposer au médecin de Cos, ont transposé sa pensée dans des termes compatibles avec leur propre pensée. Cette déformation de la pensée hippocratique dans les très rares occurrences où Hippocrate est cité permet d'expliquer le silence par ailleurs quasi constant des deux philosophes à son sujet, même lorsqu'ils lui empruntent les doctrines proprement médicales. Il faut concevoir ce silence comme une pièce du dispositif de négation de la sagesse médicale. En promouvant la médecine aux premiers rangs des techniques, en lui conférant un rôle paradigmatique quand il s'agit d'élucider l'essence de la τέχνη, Platon puis Aristote ont tenté de déjouer la concurrence que la pensée médicale pouvait faire à la philosophie proprement dite. En effet, comme on le verra, la médecine des textes hippocratiques ne se présente pas comme une technique spécialisée qui appliquerait des principes logiques, physiques et éthiques puisés à la source philosophique. Au contraire, les textes médicaux témoignent de l'autonomie de la médecine et

49 Voir plus bas, chapitre 3.

50 L'emploi de ce terme sera discuté plus bas, p. 430. Ici, il qualifie une réflexion sur la nature de la causalité.

51 Toutefois, on ne peut attribuer sûrement à Aristote en personne les propos que Ménon lui prête; mais ils sont du moins représentatifs d'une pratique du Lycée.



l'affirment même, dans l'*Ancienne médecine*, en récusant la méthode de la philosophie<sup>52</sup>.

L'opposition entre Hippocrate et Aristote dévoilée par le rédacteur de la seconde partie du témoignage de l'*Anonyme de Londres* — qu'il s'agisse, encore une fois, de l'auteur de la doxographie ou d'un transcritteur plus tardif — porte donc sur la question que nous appellerions aujourd'hui celle du déterminisme. L'Hippocrate aristotélicien de la première partie défend sur ce point la conception du Stagirite, tandis que l'Hippocrate de la seconde partie défend la conception proprement hippocratique. En résumant la doctrine d'Hippocrate, on peut penser qu'Aristote n'avait en vue que d'établir la proximité relative du médecin de Cos avec sa propre théorie des περιπτώματα<sup>53</sup>. La première partie répondrait donc à la question : que seraient les περιπτώματα dans le cadre d'une conception hippocratique des maladies? et, pour y répondre, Aristote montrerait qu'on trouve l'embryon de cette conception dans la théorie hippocratique des vents. Mais, pour ce faire, Aristote aurait réduit le mode de pensée hippocratique au sien propre, en occultant l'originalité de la conception hippocratique de la causalité. La seconde partie, en contestant la projection rétrospective d'Aristote, lui donnerait cependant raison quant au fond.

Il reste à montrer que la causalité telle qu'Hippocrate la conçoit est effectivement incompatible avec la physique aristotélicienne. Or, s'il est vrai qu'Aristote développe une théorie du hasard<sup>54</sup> et distingue ce qui est nécessairement de ce qui pourrait être autre qu'il n'est<sup>55</sup>, cette théorie ne contrevient jamais au déterminisme causal selon lequel une même cause

52 *Ancienne médecine*, c. 20 (I, 620 L.). Le présent travail dans son ensemble montrera que le soubassement physique de la médecine hippocratique est établi par l'exportation des concepts et des méthodes médicales au-delà du domaine du corps malade. Voir plus particulièrement p. 430.

53 L'annonce, à la fin de la seconde partie de l'exposé consacré à Hippocrate (VII, 37), d'une partie à venir grâce à laquelle l'erreur d'Hippocrate sera comprise peut laisser supposer que cette doxographie partageait cette perspective et préparait à la théorie aristotélicienne. (Cette annonce s'accorde d'ailleurs mal avec la thèse selon laquelle la seconde partie de l'exposé serait apocryphe, et elle incite plutôt à considérer l'ensemble de l'exposé comme un tout.)

54 Notamment en *Physique*, II, 4-6, 195 b 30 - 198 a 13.

55 Τό ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 b 31.

produit un effet toujours identique. En effet, le hasard aristotélicien, qu'il s'agisse de τύχη ou d'αὐτόματον, est toujours la rencontre entre une causalité efficiente et une fin : la fin n'est pas la cause mais elle est pourtant atteinte par la série causale efficiente *comme si* elle en était à l'origine. Cette conception ne met pas en doute le déterminisme qui régit la causalité efficiente : le hasard n'y désigne jamais un effet dont la cause efficiente serait indéterminable<sup>56</sup>. Quant à la contingence des réalités sublunaires, elle est fondée sur la théorie du mouvement qui, en diffractant l'être temporellement, conduit à la distinction de la puissance et de l'acte, de l'accident et de l'essence<sup>57</sup>. C'est par la composition et, parfois, l'antagonisme des mouvements violents et naturels qui agitent les choses de ce monde que des réalités peuvent se trouver telles ou telles sans que cela soit inscrit dans leur propre forme, et c'est en cela qu'on peut les dire contingentes<sup>58</sup>. L'affirmation de la contingence des choses sublunaires ne contredit pas plus que la théorie du hasard le déterminisme qui régit la causalité efficiente. Au contraire : c'est plutôt le déterminisme qui régit les séries causales efficientes (le jeu des mouvements naturels et violents) qui constitue l'obstacle principal pour la tendance naturelle des choses à réaliser leur forme<sup>59</sup>. Si Aristote ne professe pas ce déterminisme de façon dogmatique, c'est sans doute parce que la causalité efficiente n'est pas, selon lui, l'objet privilégié des sciences physiques qui doivent s'appliquer à découvrir les causes finales<sup>60</sup>. Du point de vue de la fin, la nécessité naturelle apparaît comme une nécessité hypothétique, ainsi qu'Aristote l'explique notamment dans le livre I<sup>er</sup> des *Parties des animaux* : par exemple, on peut dire de la nutrition qu'elle est nécessaire dans le sens où

56 Voir [Ross, 1923], p. 108-109.

57 Voir [Aubenque, 1962], notamment p. 419 et [Aubenque, 1963], p. 67 note 3.

58 Voir [Aubenque, 1962], p. 456 note 1 qui renvoie à *Métaphysique*, Z, 7, 1032 a 19.

59 Voir [Aubenque, 1962], p. 426 note 6. [Pellegrin, 1982], p. 162, note 27, montre que non seulement la cause finale est parfois entravée notamment par la résistance de la matière, mais aussi que certaines productions naturelles n'ont aucune finalité propre. C'est le cas des caractères individuels comme la couleur des yeux, qui ne peuvent être expliqués que par la causalité efficiente (cf. *Parties des animaux*, V, 1, 778 a 29).

60 Voir par exemple *Physique*, II, 9, 200 a 30-34.

«il n'y a pas d'existence possible sans la nourriture»<sup>61</sup>, et de même il n'est pas de hache qui remplisse sa fonction de fendre sans qu'elle soit dure, et donc «nécessairement» en bronze ou en fer<sup>62</sup>. La nécessité qualifie le lien qui unit telle détermination à la fin inscrite dans la forme comme la condition de sa réalisation. Son caractère hypothétique provient de ce que ce lien logique n'assure pas que la condition est toujours réalisée dans les faits, ou qu'elle peut être remplie de diverses manières. En renversant la perspective aristotélicienne et en considérant la causalité efficiente, il appert en effet que plusieurs causes peuvent aboutir au même effet : par exemple, le bronze ou le fer peuvent faire une hache. La diversité des manières d'atteindre une même fin ouvre d'ailleurs la possibilité de l'étude comparée des parties analogues chez les différentes espèces de vivants. Ainsi, la locomotion peut être assurée par des ailes, des pattes, des nageoires<sup>63</sup>. En revanche, une même cause efficiente produit toujours le même effet, car alors cet effet n'est autre que l'expression de sa nature, qui relève d'une nécessité, non pas hypothétique, mais absolue. Ces deux espèces de nécessités, conditionnelle, du point de vue de la fin, et naturelle, du point de vue de l'efficacité, sont articulées ainsi dans les *Parties des animaux* sur l'exemple de la respiration :

«La nécessité signifie tantôt que la fin étant telle, il est nécessaire que telles conditions soient remplies, tantôt que les choses sont telles et qu'elles le sont par nature»<sup>64</sup>.

Cette conception de la causalité<sup>65</sup> ne semble pas, au prime abord, incompatible avec l'exposé de la doctrine hippocratique qu'on trouve dans

61 *Parties des animaux*, I, 642 a 7-8.

62 *Ibid.*, 642 a 11.

63 Cf. *Histoire des animaux*, I, 487 b 14-31; *Marche des animaux*, 1, 704 a 4-9 et 15, 713 a 9

64 *Parties des animaux*, I, 642 a 32-35. Aristote développe l'exemple de la respiration, distinguant la nécessité conditionnelle : la respiration a lieu pour une fin dont les moyens sont nécessaires, et la nécessité absolue : la chaleur sort nécessairement (par nature), puis rentre par suite de la résistance qu'elle rencontre.

65 [Pellegrin, 1982], p. 164-168, insiste sur la distinction entre la nécessité hypothétique qui régit la production technique et la nécessité absolue qui fait l'objet de toutes les sciences théorétiques, y compris la biologie. P. Pellegrin place ainsi les animaux «plutôt» du côté des êtres éternels que de celui des objets fabriqués, c'est-à-dire qu'ils «sont en fait des êtres qui ne  
(suite de la note à la prochaine page)

le papyrus. En effet, on peut concevoir dans le cadre aristotélicien qu'une même cause produise des effets divers, en raison du jeu des causes entre elles, c'est-à-dire de la conjonction de cette cause avec d'autres causes qui modifieront son effet propre. Ainsi, une même cause : la pléthore, peut bien produire des maladies différentes selon les tempéraments individuels, comme, dans l'exposé aristotélicien, les vents, plus froids ou plus chauds, provoquent diverses maladies. Quant à l'identité d'effets provenant de causes différentes — la diarrhée causée par la pléthore ou par l'âcreté de la bile —, on a vu qu'elle était acceptée par Aristote. Dès lors, l'opposition ne peut porter que sur le point de savoir si la variété des effets est le fait de la nature propre de la cause ou si elle résulte du jeu des causes entre elles. Est-ce que la même erreur de régime — par exemple : l'excès de nourriture — peut *en tant que telle* produire des maladies différentes? La position hippocratique à cet égard semble à première vue négative, puisque la seconde partie du témoignage précise que ces effets variés se produisent selon le tempérament de chaque corps. Mais tout dépend alors de la façon dont on conçoit la nature propre d'une chose. La nature d'une chose est-elle indépendante de l'ensemble des relations qu'elle entretient à un moment donné avec une multitude d'autres choses? Pour Aristote, cela ne fait pas de doute : précisément, ces relations peuvent entraver la causalité finale et empêcher cette chose d'accéder à l'entéléchie; mais elles ne sauraient modifier sa nature elle-même, ni les effets propres de cette nature. Ainsi, la nature d'un homme est toujours la même, et les hommes ne produisent jamais que des germes humains; les aléas de la vie peuvent les altérer (c'est-à-dire faire obstacle au mouvement naturel qui tend vers l'entéléchie) mais leur nature demeure<sup>66</sup>. Les textes hippocratiques ne partagent pas cette conception naturaliste de la nature. La nature y désigne, non un principe, mais le résultat de l'histoire des relations d'une chose avec son environnement. Dès lors, s'il arrive à une réalité de produire deux effets inverses, ce n'est pas parce que, dans un cas, sa nature propre aurait été entravée par des causes violentes et accidentelles, mais bien par une

peuvent pas être autrement qu'ils ne sont». Cet aspect général n'empêche pas une indétermination des êtres naturels dans le détail (cf. p. 185-186 : «Du fait de l'imperfection du monde sublunaire et notamment de la présence de la matière, qui oppose la résistance de son inertie, le réel est toujours surprenant en ce qu'il n'est jamais ce qu'il devrait être»).

66 Cf. *Parties des animaux*, I, 640 a 33 - 640 b 2 et 641 b 26-36.

modification de la nature même de cette chose<sup>67</sup>. En définitive, on ne peut pas parler de cause isolée dans la *Collection hippocratique*, mais la cause renvoie toujours à un concours, à une crase de circonstances<sup>68</sup> dont aucun élément ne peut être abstrait et qui, dès lors, ne peut être décrit par composition de facteurs élémentaires. Si l'on applique cette conception de la causalité à la seconde partie du témoignage de l'*Anonyme*, il faut le lire en ce sens : la même cause produit des maladies différentes parce qu'elle-même change de nature avec les circonstances, parce que sa nature n'est que la condensation des circonstances — ou plus exactement : parce que sa nature propre est continuellement rectifiée par l'évolution des circonstances<sup>69</sup>. Dans ce sens, l'exposé hippocratique du papyrus est incompatible avec celui attribué à Aristote et avec la doctrine du Stagirite telle qu'elle ressort de ses œuvres.

Cette articulation entre les deux parties du témoignage incite à les attribuer au même auteur. Mais, même si l'on considère que la seconde partie est apocryphe, le papyrus de l'*Anonyme de Londres* enseigne que la

67 Cette thèse est annoncée ici par anticipation, et sera étayée plus loin par des analyses de textes hippocratiques. On peut cependant citer à titre d'exemple les c. 42-44 de *Lieux dans l'homme* qui rectifient l'idée de l'effet propre d'un médicament par la notion que l'effet d'un médicament résulte de son rapport au corps. En définitive, tout médicament peut produire un effet et un effet contraire, et de même les aliments, les bains chauds ou froids, etc. Cf. *Ancienne médecine*, c. 17 : le chaud est tellement modifié par l'amer, l'acide ou le salé et les milliers d'autres mélanges possibles qu'on ne peut en définitive lui attribuer aucun effet propre; et de même, le pain, selon ses diverses préparations, c. 14. Voir plus bas, notamment p. 469 sq.

68 Cf. *Ancienne médecine*, XIX, 3 (I, 616-618 L.) : Δεῖ δὲ δήπου ταῦτα αἷτια ἐκάστου ἡγεῖσθαι εἶναι, ὧν παρεόντων μὲν τοιούτοτροπον ἀνάγκη γίνεσθαι, μεταβαλλόντων δ' ἐς ἄλλην κρῆσιν παύεσθαι «Il convient de considérer que ce sont la cause, dans chaque cas, de l'affection, puisque leur présence détermine nécessairement son mode d'être, et que leur changement *en une autre crase* détermine nécessairement sa cessation», trad. Jouanna modifiée.

69 On montrera en effet plus bas, p. 469 sq., que la nature demeure comme une force d'inertie ou de résistance à l'impression des caractères du milieu. Mais, même ainsi conçue, elle ne fait que condenser et fixer plus ou moins les aspects les plus constants de l'histoire des relations antérieures de cet être à son milieu. La nature propre d'une chose et les effets qui en découlent ne sont pas ignorés des textes hippocratiques mais ils sont indéfiniment rectifiés et finalement gommés par les caractères que la chose acquiert du fait de ses relations.

doctrine proprement hippocratique n'était déjà plus très bien reconnue au moment de sa rédaction; il témoigne d'un travestissement de la doctrine hippocratique dans l'enseignement d'Aristote ou du Lycée; il dévoile une incompatibilité entre la doctrine aristotélicienne de la causalité et la causalité hippocratique; il indique que certaines thèses de traités aussi différents que *Maladies I* et *Nature de l'homme* étaient attribués à Hippocrate à cette époque.

Les références deviennent plus sûres avec l'école d'Alexandrie. Hérophile connaissait le *Pronostic* qu'il aurait critiqué dans un écrit<sup>70</sup>. Baccheios, disciple d'Hérophile dont nous ne possédons pas d'écrit mais qui est cité par Érotien pour avoir, avant lui, établi un glossaire des termes hippocratiques, connaissait au moins une vingtaine de traités hippocratiques<sup>71</sup>; avec lui commence, de façon certaine, l'histoire d'une collection dont on ne sait si elle a été rassemblée à la bibliothèque d'Alexandrie ou plus tôt. Toutefois le groupe de traités dont la lecture d'Érotien permet de savoir qu'ils étaient connus à Alexandrie ne comprend

70 Je me reporte à l'édition des fragments d'Hérophile par H. von Staden : Herophilus, *The art of medicine in Early Alexandria, Edition, translation and essays* Henrich Von Staden, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Voir le frag. 261 (= Cælius Aurelianus, *Tardæ passiones*, IV, 8, 113). Le fragment dénonce la thèse selon laquelle l'excrétion de vers serait pathologique; cf. frag. 33 (= Galenus *In Hippocratis Prognosticum Comment.*, I, 4, CMG V, 9, 2, p. 207). Voir par ailleurs [Jouanna, 1992], p. 90 et [Bourgey, 1953], p. 220 note 1.

71 Voir l'édition d'Hérophile par H. Von Staden, *op. cit.*, p. 484 à 500. Baccheios a édité ou commenté *Épidémies III* (Frag. Ba 7) et *Aphorismes* (Frag. Ba 9); il a commenté *Officine du médecin* (Frag. Ba 8), *Épidémies VI* (Frag. Ba 10), *Épidémies II* (Frag. Ba 11), et a composé un glossaire des termes hippocratiques (Frag. Ba 8) et des lexiques selon une division en trois sections, par œuvres : 1. *Pronostic, Maladie sacrée, Articulations, Mochlique, Épidémies I et VI* (Frag. Ba 14-25); 2. *Pronostic, Prorrhétique I, Articulations, Officine du médecin, Mochlique, Régime des maladies aiguës, Épidémies II* (Frag. Ba 26-37); 3. *Nature des os* (sans mention du titre), *Fractures, Articulations, Officine du médecin, Lieux dans l'homme, Épidémies V* (frag. Ba 38-40). Enfin, il a glosé *Pronostic, Prorrhétique I, Fractures, Articulations, Plaies de la tête, Officine du médecin, Mochlique, Maladies I, Lieux dans l'homme, Usage des liquides, Aphorismes, Épidémies I, II, III, V*. Voir aussi [Bourgey, 1953], p. 27 qui donne une liste sensiblement différente de celle H. von Staden, partiellement reprise par [Jouanna, 1992], p. 95 et note 27 = p. 593.

pas tous les écrits que l'étude interne permet de dater de l'époque hippocratique. Il est vrai que l'absence de mention d'un traité ne signifie pas son ignorance<sup>72</sup>.

La préface du *De medicina* de Celse comprend une rapide histoire de la médecine qui mêle la légende et les faits. Cette histoire présente cependant un intérêt en ce qu'elle dessine à grands traits trois ou quatre étapes dans la formation de la discipline médicale après son origine mythique et religieuse. «La science médicale était d'abord considérée comme une partie de la philosophie, étant donné que le traitement des maladies et l'observation de la nature avaient pris naissance chez les mêmes auteurs»<sup>73</sup>. C'est en effet, selon Celse, la mauvaise santé des philosophes — Pythagore, Empédocle ou Démocrite —, due à «leur méditation sédentaire et leurs veilles nocturnes», qui les poussa à entreprendre des recherches médicales.

«Mais c'est Hippocrate de Cos, — un disciple de Démocrite selon certains auteurs — qui est avant tout digne de la mémoire des hommes : aussi remarquable par son talent professionnel que par son éloquence, il détacha notre discipline de l'étude de la philosophie»<sup>74</sup>.

Celse énumère les médecins les plus célèbres après Hippocrate : Dioclès de Caryste, Praxagore, Chrysippe, Hérophile et Érasistrate. Il considère que la médecine fut «à la même époque divisée en trois branches, l'une [diététique] traitant par le régime, la seconde [pharmaceutique] par les médicaments, la troisième [chirurgie] par l'action de la main»<sup>75</sup>.

«Mais les maîtres de la branche qui traite les maladies par le régime, de loin les plus célèbres, s'efforçant d'approfondir encore certaines questions, se sont arrogé aussi l'étude de la nature, estimant que sans elle la médecine était mutilée et impuissante. Après eux, Sérapion fut le premier de tous à déclarer que cette science

72 Après Baccheios, les traités hippocratiques ont été commentés notamment par Héraclide de Tarente (au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C).

73 Celse, *De la médecine*, tome 1, texte établi, traduit et commenté par G. Serbat, Paris, 1995, Préface, 6. Ce Celse ne doit pas être confondu avec le polémiste antichrétien qui vécut sous Marc-Aurèle.

74 *Ibid.*, 8.

75 *Ibid.*, 9. Il ne peut s'agir que de l'époque des derniers cités (III<sup>e</sup> siècle), car la médecine hippocratique ignorait la spécialisation qui avait cours, en revanche, dans la médecine égyptienne (cf. Hérodote, II, 84).

rationnelle ne concernait en rien la médecine, qu'il fonda uniquement sur la pratique et les faits d'expérience»<sup>76</sup>.

Ainsi, la médecine, selon Celse, serait née de la philosophie, puis s'en serait détachée, non pour devenir une technique spécialisée, mais pour conquérir, à partir de ses propres conceptions diététiques, le domaine de la pensée philosophique, avant la réaction empiriste. Même s'il est vague et peu rigoureux, le vaste mouvement décrit par Celse n'est pas dénué de sens. Il fait référence aux rapports de fécondation puis de concurrence et de conflit que la médecine et la philosophie ont entretenu entre le V<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècles, que W. Jaeger a pu mettre en jour de façon détaillée<sup>77</sup>. De ce jugement de Celse, on doit tirer la conclusion méthodologique que les passages philosophiques des traités médicaux de la *Collection* ne sont pas forcément des emprunts à des philosophes, mais qu'ils sont, plus probablement, des incursions médicales dans le champ des réflexions philosophiques<sup>78</sup>. Dès lors, on ne peut opposer dans la *Collection* une médecine «philosophique» comme celle des traités *Des chairs* ou *Du régime* à une médecine exclusivement médicale qui serait celle, par exemple, de *Nature de l'homme*<sup>79</sup> sans avoir décidé la nature des développements philosophiques des traités en question. Que l'auteur d'un traité comme *Régime* possède et utilise une culture philosophique ne suffit pas pour considérer que sa médecine dépend de doctrines philosophiques, car il est encore possible que les passages cosmologiques de ses écrits

76 *Ibid.*, 9-10.

77 [Jaeger, 1945], volume III, chapitre 1.

78 Même si Celse semble dater ce déploiement de la médecine hors de ses frontières plus tardivement, ayant en vue l'opposition entre les dogmatiques et les empiristes. Ce qu'il dit s'applique d'ailleurs mieux à l'attitude hippocratique qu'au dogmatisme, lequel dépend effectivement d'une philosophie (par exemple, Asclépiade dépend de l'atomisme).

79 *Nature de l'homme* commence en effet ainsi : «Quiconque a l'habitude d'écouter des exposés sur la nature humaine qui sortent du strict domaine de la médecine n'a aucun intérêt à écouter le présent exposé (Ὅστις μὲν οὖν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπίνης προσωτέρω ἢ ὅσον αὐτῆς ἐς ἰητρικὴν ἀφήκει, τούτῳ μὲν οὐκ ἐπιτήδειος ὅδε ὁ λόγος ἀκούειν)» (CMG 164 = VI, 32 L.). Cependant, son propre exposé comporte des développements relatifs à l'un et au multiple, à l'univers, à la nature, aux saisons, aux âges, etc. *Nature de l'homme* ne refuse donc pas d'élargir son champ d'études; il refuse d'importer en médecine des principes de provenance étrangère.



résultent, à l'inverse, d'une amplification du champ médical au-delà du corps malade, même s'il emprunte à cette occasion, de façon éclectique, le vocabulaire de tel ou tel présocratique.

Peu après Celse, Érotien (I<sup>er</sup> siècle après J.-C.) rédige un glossaire de termes hippocratiques et dresse une liste d'une quarantaine de traités, en s'interrogeant sur l'authenticité de chacun. Cette liste comprend désormais les traités cnidiens : *Maladies I*, *Maladies II* et *Maladies III*. Si l'on compare cette liste et celle des traités dont Érotien glose des termes — qui semble plus vaste que la première — au contenu actuel de la *Collection*, on ne trouve guère d'homogénéité ni dans l'ensemble des traités utilisés par Érotien, ni dans l'ensemble des traités qu'il ignorait. Parmi ces derniers, certains traités sont jugés récents comme *Cœur*, mais d'autres datent sans doute de la fin du V<sup>e</sup> ou du début du IV<sup>e</sup> siècle comme *Affections*, *Chairs*, *Régime* ou *Fœtus de sept mois – Fœtus de huit mois*, traités qui sont, par ailleurs, très différents du point de vue doctrinal. On ne peut donc se fonder sur le critère de l'absence de citation ancienne d'un traité pour l'écarter des textes hippocratiques au sens large.

Un siècle plus tard, Galien connaissait la *Collection hippocratique* quasiment telle qu'elle nous est parvenue, à quelques exceptions près (ainsi, il ne cite pas *Médecin*, *Nature de la femme*, *Ancienne médecine*, *Art*)<sup>80</sup>. Les recherches de Galien relatives à l'authenticité des traités hippocratiques qu'il commente sont trop complexes et trop abondantes pour être évoquées ici. Cette investigation est principalement fondée sur l'image que Galien se faisait d'Hippocrate et sur la doctrine qu'il lui prêtait, notamment la doctrine humorale exposée dans la première partie de *Nature de l'homme* — ou du moins selon la façon dont lui-même comprenait cette doctrine<sup>81</sup>.

80 [Jouanna, 1992], p. 550 et 551 ; W. H. S. Jones, *Hippocrates*, vol. 1, *general introduction*, p. XLII. Dans les pages qui précèdent, W. H. S. Jones dresse un tableau des traités cités ou mentionnés par Baccheios, Celse et Érotien. Selon ce tableau, Érotien cite sans le mentionner les trois premiers livres de *Régime*.

81 Ce serait l'objet d'un travail séparé que de montrer comment la sélection des traités hippocratiques authentiques par Galien dépend de son aptitude à interpréter leur contenu en fonction du mode de pensée qu'il prête à Hippocrate.

Le plus ancien document qui fait référence à une collection de soixante traités est le lexique de *La souda*, qui date du X<sup>e</sup> siècle. Le plus ancien manuscrit date de la même époque; le premier manuscrit quasiment complet, du siècle suivant.

La considération des témoignages anciens relatifs à Hippocrate et à la *Collection hippocratique* montre que celle-ci s'est constituée peu à peu tout au long de l'Antiquité. Elle ne permet pas de dégager un ensemble de textes qui seraient de la main d'Hippocrate. J. Jouanna précise :

«Même si l'on s'en tient aux témoignages anciens [...] sur les traités susceptibles d'être attribués à Hippocrate (Ctésias de Cnide et les *Articulations*; Dioclès de Caryste et les *Épidémies I*; Hérophile et le *Pronostic*), on se heurte [...] à des difficultés. Car l'analyse terminologique semble exclure que tous ces traités puissent être du même auteur»<sup>82</sup>.

L'étude des témoignages anciens ne permet pas non plus de dégager une tradition propre par laquelle un groupe de traités homogènes quant à la doctrine se serait transmis dès l'Antiquité. Au contraire, dès les plus anciennes références à Hippocrate, les œuvres qui lui sont attribuées appartiennent à des courants médicaux différents que la critique, après Érotien et Galien, va tenter de distinguer<sup>83</sup>. Au rebours, des traités de l'époque hippocratique ou qui sont rattachés par des liens doctrinaux ou lexicaux à des traités cités dès la période classique ne semblent pourtant avoir rejoint la *Collection* que tardivement<sup>84</sup>. Enfin, cette étude révèle une occultation de la pensée hippocratique par la tradition philosophique.

*La mise en ordre de la Collection hippocratique selon l'étude interne.*

Il faut donc se tourner vers les manuscrits médiévaux qui nous sont parvenus pour tenter de mettre de l'ordre dans la *Collection*. Il faut alors distinguer plusieurs registres de classement, qui ne donnent pas le même

82 J. Jouanna, « La naissance de l'art médical occidental », in [Grmek, 1995], p. 35.

83 Par exemple, des traités comme *Lieux dans l'homme* et *Maladies I* qui n'appartiennent pas au noyau hippocratique sont cependant glosés par Baccheios.

84 Par exemple, *Maladies IV* semble avoir rejoint la *Collection* bien plus tardivement que *Nature de l'enfant* alors qu'on s'accorde pour y voir l'œuvre du même auteur.

résultat. On peut dater assez précisément le contenu de quelques traités qui font référence à des événements historiques ou, dans un cas, astronomique. On peut parfois dater l'époque de la dernière rédaction d'un traité principalement selon des critères lexicaux. On peut répartir les traités selon leur objet. On peut les comparer en fonction de la doctrine médicale qu'ils soutiennent ou à laquelle ils semblent se référer. On peut évaluer leur proximité à l'égard des doctrines philosophiques — essentiellement cosmologiques — qui circulaient à leur époque. On peut considérer les divers genres littéraires. On peut rechercher les passages identiques, les passages parallèles, et, à l'inverse, les oppositions entre les traités. Chacun de ces critères n'est pas pertinent pour l'ensemble des traités. Chacun donne un classement différent, avec des zones plus nettes et des zones plus indécises. Chacun de ces critères a ses limites : en abuser peut conduire à manquer l'essentiel. Pour organiser la *Collection* avec le plus de rigueur possible, il faut respecter le flou des frontières entre genres, éviter toute généralisation et se souvenir que deux traités peuvent s'opposer sur un point et s'accorder sur un autre point ou selon un autre registre. La rigueur consiste donc, en l'occurrence, à respecter l'imperfection de l'objet étudié. Au total, tous les traités ne sont pas sur le même plan, mais aucun groupe n'est tout à fait isolé des autres. J. Jouanna utilise une expression très commode pour exprimer le lien qui préside aux groupements des textes : celle de «noyau». On peut distinguer quelques noyaux dans la *Collection*, c'est-à-dire de petits ensembles de traités qui se ressemblent fortement selon un grand nombre de critères. Autour de chacun, on est tenté de placer des textes périphériques dont la ressemblance avec les textes du noyau est assez nette, mais qui divergent plus entre eux et peuvent, en revanche, être rapprochés d'autres noyaux.

Il ne peut être question ici de proposer ni de justifier un classement des traités hippocratiques. Ce serait l'objet d'un travail immense. On se reportera pour chaque traité aux travaux philologiques qui le concernent et, pour l'ensemble, à peu de choses près, à l'organisation de la *Collection* telle qu'elle est proposée par J. Jouanna<sup>85</sup>. Avant de présenter cette

85 [Jouanna, 1995], p. 85-105 et surtout p. 527-563. Ces dernières pages forment un annexe dans lequel chaque traité est résumé, avec l'indication sommaire de sa datation probable et de ses éditions. Je me réfère, sauf indication contraire, systématiquement à ces pages.

organisation, il paraît nécessaire d'étayer les réserves mentionnées ci-dessus par quelques exemples.

D'abord, il faut insister sur le fait que les différents critères de classification ne sont pas indépendants et ne peuvent donc être combinés logiquement de façon absolument rigoureuse. Par exemple, on a coutume de distinguer des traités d'obédience «cnidienne» et des traités d'inspiration «coaque». On n'abordera pas ici l'inépuisable question de la réalité qu'il faut accorder à cette distinction qui a été utilisée de façon trop tranchée en projetant la division en écoles qui régissait la médecine postalexandrine sur l'époque hippocratique, puis a été critiquée vigoureusement<sup>86</sup>. L'adjectif «cnidien» ne peut avoir qu'un sens précis : lorsqu'il désigne la proximité d'un texte avec les *Sentences cnidiennes*, ce traité aujourd'hui disparu, mais connu de Galien qui en cite peut-être un extrait et l'attribue à Euryphon, et dont *Régime des maladies aiguës*, dans son prologue, critique les rédacteurs<sup>87</sup>. Si on donne à «cnidien» le sens de «proche des *Sentences cnidiennes*», comme les *Sentences cnidiennes* ont été rédigées antérieurement à tous les traités qui peuvent s'en approcher, «cnidien» ne désignera pas seulement les traités qui répondent à certains critères de doctrine ou de méthode médicales, mais comportera aussi un aspect chronologique : on peut deviner que les passages qui se rapprochent le plus

86 La question de l'opposition des écoles de Cnide et de Cos qui a occupé la critique durant si longtemps, et plus particulièrement à partir de [Smith, 1973], était en définitive fondée sur un témoignage de Galien qui n'est qu'une projection de la réalité médicale de son époque sur celle d'Hippocrate (Galien, *De la méthode thérapeutique*, X, 6, Kuhn, cité par [Bourgey, 1953], p. 10). Il y avait bien des cnidiens et des coaques, mais il n'y avait pas d'écoles au temps d'Hippocrate. Cette absence de secte, c'est-à-dire de groupes d'auteurs et donc d'œuvres relativement imperméables aux influences externes et relativement homogènes entre eux, peut être rapportée au paradigme hippocratique lui-même selon lequel la vérité et l'erreur ne sont pas séparés par une frontière absolue ni immuable. Sur cette question, voir [Smith, 1973] et [Thivel, 1981].

87 Galien, *Commentaire du livre VI des Épidémies*, (CMG, p. 54), cite un passage d'Euryphon qui est semblable au c. 68 de *Maladies II*. Quelques lignes plus haut, Galien évoque l'attribution traditionnelle des *Sentences cnidiennes* à Euryphon de Cnide. Le prologue de *Régime des maladies aiguës* (c. 1 et c. 3, II, 224 L.) critique les rédacteurs (au pluriel) des *Sentences cnidiennes* et évoque «ceux qui ont par la suite remanié le traité». Voir [Jouanna, 1974], plus particulièrement p. 17 et note 4.

des *Sentences cniidiennes* seront aussi parmi les plus anciens. Dès lors, on conçoit combien dérisoire serait la conclusion selon laquelle les ouvrages cniidiens sont les plus archaïques, en conférant à cette assertion une valeur épistémologique<sup>88</sup>. Loin d'être une conclusion, cette assertion n'est que l'explicitation de ce qui est contenu dans les prémisses, puisque les deux axes que l'on croit rapprocher : l'appartenance cniidienne et le caractère archaïque du contenu des textes, ne sont pas, par définition, indépendants.

Autre exemple d'emploi abusif d'un critère de classification : on pourrait être tenté de distinguer les traités selon leur doctrine médicale. À cet égard, la doctrine humorale semble se prêter à un tel classement. Par exemple, *Maladies IV* déploie une doctrine à quatre humeurs : eau, sang, bile et phlegme, tandis que les humeurs, selon *Nature de l'homme*, sont le sang, le phlegme, la bile (jaune) et la bile noire. Il y a là une distinction pertinente. Mais si on généralise cette investigation, on risque de poser aux textes une question à laquelle il n'y a pas de bonne réponse, parce qu'il n'est pas certain que tous les textes supposent un nombre déterminé d'humeurs distinctes. Par exemple, si on se demande quelles sont les humeurs selon *Maladies II*, on ne pourra répondre qu'en décidant, de façon arbitraire, de considérer comme humeur à part entière tel liquide organique et non tel autre<sup>89</sup>. On trouve en effet dans *Maladies II* de la bile, du phlegme, du sang, du pus, du mucus, de l'eau, des glaires, de l'écume, de la bile noire, etc. Ainsi, la question du nombre et de la nature des humeurs n'a pas de sens pour tous les traités. De même, ce n'est pas parce qu'un traité comporte une proposition générale mentionnant certaines humeurs qu'il n'en connaît pas d'autres<sup>90</sup> et ce n'est pas parce qu'un traité ne mentionne pas une humeur que son auteur en nie l'existence<sup>91</sup>. Ici encore, le critère n'est pas indépendant des autres, et, à vouloir classer les traités selon leur doctrine humorale, on s'apercevra qu'il admettent

88 C'est l'un des aspects les plus critiquables de [Bourgey, 1953].

89 Voir plus bas, p. 207 sq.

90 Par exemple, *Maladies I* annonce que toutes les maladies sont dues à la bile et au phlegme, mais mentionne par ailleurs le sang, le pus, l'eau, la sueur, etc. Voir plus bas, p. 208.

91 Si le c. 19 d'*Ancienne médecine* ne nous était pas parvenu, on pourrait penser que son auteur ignore les humeurs traditionnelles; il cite cependant, en cette occurrence unique, la bile jaune, ce qui suppose une distinction d'avec la bile noire et donc une théorie humorale bien constituée.

d'autant plus d'humeurs qu'ils comportent de descriptions détaillées de maladies.

Autre exemple : la voie qui consiste à relever les traits de polémique interne dans les traités et à chercher au sein de la *Collection* les passages éventuellement incriminés semble prometteuse<sup>92</sup>. Deux reproches semblent particulièrement accentués : celui que le prologue de *Régime des maladies aiguës* adresse aux Anciens qui ont rédigé les *Sentences cnidiennes*, celui que l'auteur d'*Ancienne médecine* adresse aux médecins qui suivent la voie «philosophique»<sup>93</sup>. Dans le premier cas, on ne peut savoir s'il s'agit d'un cnidien qui exige une évolution par rapport à ses prédécesseurs ou d'un coaque qui critique les fondateurs d'une tradition médicale concurrente. Dans le second cas, on ne peut, à partir de la critique de la médecine philosophique par *Ancienne médecine*, en déduire une opposition d'*Ancienne médecine* aux traités dits «philosophiques» comme *Régime*, sans s'être d'abord posé la question évoquée plus haut de savoir si ces traités importent des principes philosophiques en médecine ou si, au contraire, ils élargissent le champ de la pensée médicale au-delà du domaine du corps malade. Dans ce dernier cas, un traité comme *Régime* serait bien plutôt conforme à l'idéal d'*Ancienne médecine* qui proclame qu'on ne peut connaître la nature ou l'homme qu'à partir de la médecine conçue dans sa totalité<sup>94</sup>.

De même, les critères lexicaux qui permettent de dater la rédaction d'un traité n'impliquent pas que le contenu du traité ne remonte pas au-delà de l'époque de sa rédaction. Ainsi, le traité *De l'aliment*, lorsqu'il use du concept stoïcien de *συνπάθεια* pour exprimer la solidarité des parties du corps<sup>95</sup>, est conforme à l'esprit des traités du noyau réputé le plus hippocratique. Quant à la datation en fonction de la connaissance ou de l'ignorance d'un phénomène physiologique comme le battement des artères, ou anatomique comme le trajet des vaisseaux et la distinction des veines et des artères<sup>96</sup>, elle doit être relativisée en considération des

92 C'est celle suivie par [Ducatillon, 1977].

93 *Régime des maladies aiguës*, c. 1-3 (II, 224 L.), et *Ancienne médecine*, notamment c. 1 (I, 570 L.) et c. 13-21 (I, 598-626 L.).

94 *Ancienne médecine*, XX, 2-3 (I, 620-622 L.).

95 *Aliment*, c. 23 (IX, 106 L.).

96 Cf. É. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate...*, I, p. 225-230 et [Bourgey, 1953], p. 39 : Les traités anciens de la *Collection* considèrent le battement  
(suite de la note à la prochaine page)

modalités de la diffusion des connaissances dans l'Antiquité grecque. Il ne semble pas que les médecins des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles accumulaient des connaissances et les partageaient. Il semble plutôt que le fonds commun auquel ils puisaient comprenait des principes méthodologiques et une certaine attitude éthique. Les connaissances positives étaient plus individualisées. À cet égard, la place respective de ces éléments était plutôt l'inverse de ce qu'elle est depuis l'époque moderne, où l'éthique et certains aspects de la méthode peuvent distinguer des individus, médecins ou chercheurs, qui, par ailleurs, partagent les mêmes connaissances et mettent en commun leurs découvertes.

Enfin, la classification des traités selon des critères de cohérence doctrinale ne peut occulter la question de la logique hippocratique. On ne peut en effet opposer deux textes pour la seule raison qu'ils comportent des assertions incompatibles au regard de la logique moderne. Il faut au préalable se demander quels étaient les critères d'incompatibilité pour les médecins hippocratiques. Or, le principe de non-contradiction ne régit pas la pensée hippocratique. En de nombreuses occurrences, les traités comportent des assertions que la logique bivalente jugerait contradictoires<sup>97</sup>. Dès lors, à vouloir opposer les traités selon le critère de leurs désaccords, on risque d'être amené à disséquer chaque traité, voire à couper au milieu d'une phrase.

Si l'on considère l'objet des traités, on peut distinguer dans la *Collection* des textes qui portent sur un domaine particulier. On y trouve des traités chirurgicaux, des traités cliniques, une monographie, des traités nosologiques, des traités diététiques, des traités gynécologiques, des traités anatomiques, des traités déontologiques. L'objet de certains traités est plus général et porte parfois sur les principes de la médecine<sup>98</sup>.

des vaisseaux comme un signe pathologique, et seuls les traités les plus récents ne confondent plus les veines et les artères.

<sup>97</sup> Voir plus bas, p. 87 et *passim*, notamment p. 556.

<sup>98</sup> Traités chirurgicaux : *Fractures, Articulations, Mochlique, Plaies de la tête, Hémorroïdes, Fistules, Plaies, Officine du médecin, Usage des liquides* — traités cliniques : *Épidémies I-VII, Pronostic, Prorrhétique II* — monographie : *Maladie sacrée* — traités nosologiques : *Maladies II, III, Affections internes, Affections, Maladies I* — traités diététiques : *Régime, Régime des maladies aiguës* — traités gynécologiques : *Maladie des femmes I, II, Femmes stériles, Superfétation, Excision du fœtus, Nature de la femme, Du fœtus de sept mois, de huit mois*, — traités anatomiques :  
(suite de la note à la prochaine page)

Si l'on considère les genres littéraires, on y trouve des notes non destinées à la publication (ὑπομνήματα), des traités composés (συγγράμματα), des manuels nosologiques dont la forme dans l'étude de chaque maladie est constante, des discours épидictiques, des compilations, un serment, un décret, des lettres<sup>99</sup>.

Si l'on considère à qui s'adressent ces textes, on peut deviner que certains sont écrits pour un large public, d'autres pour des particuliers désireux de conserver leur santé, d'autres pour les médecins et les étudiants, d'autres enfin semblent des notes destinées à leur propre auteur<sup>100</sup>.

Les critères doctrinaux sont plus complexes. On peut comparer certains traités selon leurs conceptions anatomiques, selon leurs théories physiologiques et pathologiques, selon leurs procédés thérapeutiques, selon leurs conceptions éthiques. L'anatomie des vaisseaux est la théorie qui se prête le plus aisément à un classement des traités — hélas peu nombreux — qui y font référence. Concernant les doctrines physiologiques, la théorie des humeurs, les théories de l'influence des saisons, des lieux, des âges sur l'équilibre humoral, la théorie de la sensation et de l'intelligence, la théorie de la nutrition et celle de la génération peuvent servir de critères de distinction. En pathologie, la théorie des fluxions, l'articulation entre les maladies causées par le régime et celles causées par des miasmes véhiculés par l'air, sont des exemples d'éléments doctrinaux dont la présence ou l'absence et les diverses versions peut répartir les traités. En thérapeutique, on peut prendre en compte l'usage systématique de certains produits comme le lait et le petit-lait, ou encore la sûreté dans l'emploi de l'ellébore qui, selon le témoignage sur Ctésias signalé plus haut, se serait améliorée dans au cours du temps. Enfin, les directives éthiques prescrivant de ne pas

*Nature des os, Anatomie, Cœur* — traités déontologiques : *Serment, Loi, Médecin, Bienséance, Préceptes* — traités épistémologiques : *Art, Ancienne médecine, Lieux dans l'homme* — traités généraux : *Airs, eaux, lieux, Vents, Nature de l'homme, Régime salubre*, etc. De nombreux traités devraient être rangés dans plusieurs classes.

99 Par exemple, notes : *Épidémies II, VI* — traités composés : *Maladies IV* — manuels : *Maladies II* — discours : *Art, Vents, Ancienne médecine* — compilations : *Aphorismes, Prénotions coaques*.

100 Par exemple : public : *Art* — particuliers : *Affections, Régime* — médecins et étudiants : *Aphorismes* — notes : *Épidémies II*.



traiter les maladies désespérées ne sont pas également réparties dans les traités. Ces critères, dont on n'a cité que quelques exemples, ne sont pas tous pertinents pour tous les traités, mais ils permettent d'établir des rapprochements et des oppositions entre certains.

Enfin, on peut rapprocher certains passages hippocratiques de certains fragments de présocratiques, et parfois de penseurs ultérieurs. Héraclite, Anaxagore, Alcéméon, Diogène d'Apollonie et Empédocle sont les auteurs les plus nettement reconnaissables dans la *Collection*. À l'inverse, on trouve dans deux traités une critique explicite de deux philosophes : Méliossos dans *Nature de l'homme*, Empédocle dans *Ancienne médecine*.

On n'entreprendra pas ici la mise en œuvre de chacun de ces critères ni a fortiori leur recoupement. On se contentera de dessiner de la façon la plus schématique possible l'organisation de la *Collection* en «noyaux» telle qu'elle résulte en définitive de la considération de tous ces axes et de leur pondération mutuelle<sup>101</sup> (Voir schéma p. 81 BIS).

On portera d'abord sur notre figure deux points aveugles : la figure d'Hippocrate d'une part, celle des *Sentences cnidiennes* d'autre part. La figure d'Hippocrate n'est peut-être pas conforme à l'Hippocrate historique, mais elle reflète l'image que la tradition a façonnée du maître de Cos. Quant aux *Sentences cnidiennes*, il s'agit comme on l'a dit d'un traité perdu dont on pourra seulement suivre les traces de l'influence.

Autour d'«Hippocrate», un premier noyau est formé des traités chirurgicaux : *Fractures – Articulations* (fin V<sup>e</sup> – début IV<sup>e</sup>), *Mochlique* (qui reprend l'enseignement du précédent), *Plaies de la tête* (fin V<sup>e</sup> – début IV<sup>e</sup>). Autour de ce noyau, il faut placer *Officine du médecin* (même époque), puis *Usage des liquides* (début IV<sup>e</sup>), *Fistules* et *Hémorroïdes* (IV<sup>e</sup>), *Plaies* (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>). Ces derniers traités semblent développer, en chirurgie, des conceptions mises en place par les premiers. À proximité immédiate de la figure hippocratique, on placera *Épidémies I-III* qu'on peut dater de 410-400 avant J.-C<sup>102</sup>. Ce traité contient les notes de voyage d'un médecin itinérant, notes relatives à des constitutions annuelles, c'est-à-dire à

101 Les lignes qui suivent doivent presque tout à [Jouanna, 1992], Annexe III, p. 527-563 et à [Jouanna, 1995].

102 Pour l'organisation des *Epidémies* et leurs relations avec les autres traités de la *Collection hippocratique*, voir [Deichgräber, 1933].

l'évolution climatique dans ses rapports à l'évolution des maladies, à des cas cliniques, et à des questions plus générales présentées de façon aphoristique. *Épidémies II-IV-VI* (400-390) appartiennent au même genre, mais manifestent une plus grande influence des théories philosophiques, de la rhétorique sophistique et de la diététique, notamment d'Hérodicos de Sélymbrie. *Épidémies V-VII* doivent être situés entre 350 et 340. Le *Pronostic* (deuxième partie du V<sup>e</sup>) semble théoriser ce dont les *Épidémies I-III* décrivent la pratique. On le placera donc lui aussi à proximité de la figure d'Hippocrate. *Prorrhétique II* doit être placé à proximité immédiate du *Pronostic*. *Airs, eaux, lieux* (deuxième moitié du V<sup>e</sup>) fait référence à l'activité du médecin itinérant et à la nécessaire considération des constitutions climatiques pour deviner l'évolution des maladies<sup>103</sup>. À proximité immédiate d'*Airs, eaux, lieux*, on placera *Maladie sacrée*, monographie sur l'épilepsie qu'on attribue au même auteur. *Humeurs* (début IV<sup>e</sup>) présente quant à lui des ressemblances avec *Épidémies II-IV-VI*. Dans le même groupe, mais un peu plus éloigné, il faut situer *Nature de l'homme* (410-400) dont Aristote attribue le c. 11 à Polybe, le gendre d'Hippocrate, et qui présente un aspect plus systématique que les traités précédents. *Régime salubre* n'est que la fin de *Nature de l'homme*. *Fœtus de sept mois – Fœtus de huit mois* (fin V<sup>e</sup> – début IV<sup>e</sup>) est un traité d'embryologie difficilement classable, attribué à Polybe dans l'Antiquité.

Autour de ce noyau hippocratique et de ses traités périphériques, on peut poursuivre le schéma selon plusieurs axes. D'un côté, on placera les compilations qui empruntent du matériel à ces traités. *Aphorismes* (IV<sup>e</sup>), *Prorrhétique I* (milieu IV<sup>e</sup>), *Prénotions coaques* (fin IV<sup>e</sup> ou plus récent) doivent beaucoup au *Pronostic*, aux *Épidémies* et à *Airs, eaux, lieux*. *Nature des os* (matériel ancien, compilation récente) regroupe plusieurs descriptions anatomiques dont celle de *Nature de l'homme* et celle des *Épidémies II*. *Crises* (après IV<sup>e</sup>) et *Jours critiques* doit être compris parmi les compilations tardives. *Dentition* est une brève collection d'aphorismes de date récente.

103 Voir [Edelstein, 1931] qui insiste sur la disparité de la *Collection hippocratique*, la distance entre le pronostic hippocratique et le pronostic scientifique, et l'impossibilité d'attribuer une œuvre à Hippocrate en personne.

*Ancienne médecine* (fin V<sup>e</sup>) est situé à l'articulation entre le noyau hippocratique et plusieurs axes. Il est assez proche des traités hippocratiques, même si le rôle des humeurs proprement dites y est assez effacé au profit d'une conception plus large des constituants du corps humain. Quant à la forme, c'est un discours, ce qui le rapproche des deux autres discours épideictiques de la *Collection* : *Vents* et *Art* (fin V<sup>e</sup>), lesquels partagent avec la sophistique l'usage de procédés rhétoriques communs. Quant au registre, *Ancienne médecine* discute des principes de la médecine et des rapports entre la pensée médicale et la méthode des philosophes et de la médecine philosophique. *Ancienne médecine* doit alors être comparé à *Régime* (fin V<sup>e</sup> – début IV<sup>e</sup>) dans un rapport qui n'est pas nécessairement un simple rapport d'opposition. Autour de *Régime*, on placera les traités dits «philosophiques» : *Chairs* (V<sup>e</sup>), qui comprend une cosmogonie, *Semaines* (de date inconnue), qui spéculé sur le rythme septénaire des choses, peut-être *Maladies des jeunes filles* (IV<sup>e</sup>), brève introduction à un traité disparu, à cause de ses premières lignes qui enracinent la médecine dans la connaissance des choses éternelles. Enfin, quant au contenu, *Ancienne médecine* entretient des rapports de similitude avec *Régime des maladies aiguës* (fin V<sup>e</sup>) sur plusieurs points de diététique. Il n'est pas certain que l'*Appendice au Régime des maladies aiguës* soit la suite de *Régime des maladies aiguës*.

Reprenons à présent notre schéma à partir du second point de départ : le traité perdu des *Sentences cnidiennes*. On peut démontrer la proximité du c. 68 de *Maladies II* (V<sup>e</sup> pour le matériel) avec un passage d'Euryphon cité par Galien, probablement tiré des *Sentences cnidiennes*. À partir de là, on peut tirer un nouveau fil d'Ariane au sein du labyrinthe de la *Collection*. *Maladies II* possède un procédé d'exposition des maladies très caractérisé : les maladies sont décrites selon l'ordre *a capite ad calcem*. Pour chacune, le traité indique son nom, ses symptômes, éventuellement son étiologie, éventuellement sa thérapeutique, et son pronostic. La première partie de *Maladies II* (c. 1 à 11) constitue un traité plus tardif reprenant le début de la seconde partie de *Maladies II*. On retrouve ce schéma d'exposition dans *Affections internes* (400-390) et *Maladies III* qui comportent des rédactions parallèles à *Maladies II*. Ces trois traités forment donc le noyau cnidien de la *Collection*.

À proximité de ce noyau, il faut placer les traités gynécologiques *Maladies des femmes I – II*, et *Femmes stériles*, que Littré intitule

*Maladies des femmes III* (matériel : V<sup>e</sup>, rédaction : IV<sup>e</sup>). Ces traités juxtaposent des éléments provenant de trois couches de rédaction<sup>104</sup>. La première couche renvoie à certains passages de *Maladies II* et de *Nature de la femme* (matériel : V<sup>e</sup>). *Excision du fœtus* (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>) et *Superfétation* (même époque) font partie du même groupe.

*Maladies I* et *Affections* (380) comportent également des passages hérités des traités cniidiens. Ils comportent également des développements théoriques qui leur sont propres.

Une couche des traités gynécologiques est du même auteur que l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* (fin V<sup>e</sup> – début IV<sup>e</sup>).

Enfin, *Régime des maladies aiguës*, comme on l'a vu, cite les *Sentences cniidiennes*. Comme la thérapeutique qu'il emploie est assez semblable à celle des traités cniidiens, la relation polémique comporte aussi une certaine proximité avec l'objet incriminé.

Entre cette construction autour du noyau cniidien et celle qu'on a dessinée autour de la figure d'Hippocrate, des liens existent. Comme on l'a vu, *Régime des maladies aiguës* peut être rapproché d'*Ancienne médecine. Airs, eaux, lieux* et *Maladies I* ont également pu être rapprochés<sup>105</sup>.

*Lieux dans l'homme*, que l'on date du IV<sup>e</sup> siècle, présente des similitudes avec *Ancienne médecine* sur bien des points, notamment sur la conception du rapport de forces entre l'aliment et l'individu qui l'ingère. Par ailleurs, il a pu être rapproché des textes cniidiens, il comprend une anatomie des sens proche de celle de *Chairs*, une théorie des fluxions proche de celle des *Glandes* (fin V<sup>e</sup> – début IV<sup>e</sup>). Les diverses origines de la médecine hippocratique semblent donc converger et finalement confluer. Il est difficile de situer le court traité *De la vision* (fin V<sup>e</sup> – début IV<sup>e</sup>), peut-être mutilé.

Revenons au cercle des écrits dits «coques» organisé autour de la figure d'Hippocrate. Le *Serment* (IV<sup>e</sup>) inaugure un nouvel axe qui comprend des textes déontologiques : *Loi* (IV<sup>e</sup>, ou plus récent), puis, tardif, *Médecin* (hellénistique ou plus récent), puis des textes déontologiques qui s'écartent manifestement du paradigme hippocratique : *Bienséance* (I<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), *Préceptes* (après Épicure), puis des textes qui sont l'œuvre de

104 Voir [Grensemann, 1975].

105 Voir [Vincentelli, 1990]

faussaires qui utilisent la figure d'Hippocrate : le *Discours à l'autel* (IV<sup>e</sup> ou hellénistique), le *Discours d'ambassade* (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup>), le *Décret des Athéniens* (hellénistique), les *Lettres* (environs de notre ère). Que ces textes soient des faux ne leur ôte pas tout intérêt; ils peuvent au contraire être riches d'enseignements sur le personnage qu'ils cherchent à imiter.

Nous nous plaçons à présent à l'extrême périphérie de notre schéma. Nous y situons des traités tardifs comme *Aliment* (hellénistique) dont le lexique trahit une influence stoïcienne mais qui reprend cependant des conceptions hippocratiques, des traités comme *Anatomie* (hellénistique ou romain) et *Cœur* (hellénistique) qui ne doivent guère à l'hippocratisme.

#### MISE EN PLACE DE «L'ÉPOCHÈ DOCTRINALE»

L'expression d'«époque doctrinale» désigne la méthode qui va être ici mise en œuvre; c'est une expression pratique; elle n'a rien à voir avec la phénoménologie et j'espère qu'elle ne sera pas prise pour une cuistrerie, mais plutôt *cum grano salis*.

De quoi s'agit-il? L'analyse des traités selon leur contenu doctrinal n'est pas en cause. Mais l'étude minutieuse des différences, voire des oppositions entre les textes hippocratiques laisse d'une certaine manière insatisfait. Lorsqu'on s'attache au contenu, peu de traités peuvent être rapprochés au point de laisser supposer qu'ils sont de la même main. Mais lorsqu'on porte un regard global sur la *Collection* dans son ensemble, en lissant les aspérités des textes, alors une forte impression d'unité se dégage. J. Jouanna, comme beaucoup de spécialistes de la *Collection hippocratique*, exprime cette impression :

«Par-delà les oppositions, les contradictions ou les différences qui peuvent exister entre les écrits médicaux réunis dans cette *Collection*, une certaine unité se dégage, que ce soit dans la pratique médicale ou dans l'approche rationnelle de la maladie et de son traitement»<sup>106</sup>.

Or l'étude doctrinale ne permet pas de rendre raison de cette unité qui demeure, dans ce cadre, de l'ordre de l'impression. En effet, quel que soit le thème étudié, on trouve dans la *Collection hippocratique* des thèses incompatibles entre elles à son sujet. C'est pourquoi la comparaison des

106 [Jouanna, 1992], p. 105. Voir [Jouanna, 1991] pour le développement des raisons qui fondent, selon J. Jouanna, l'unité de la médecine hippocratique.

traités a seulement permis des regroupements partiels. Ces regroupements eux-mêmes supposent souvent qu'on mette entre parenthèses certaines différences qu'on considère provisoirement comme secondaires.

Le thème de ce travail incite à poursuivre la mise entre parenthèses du contenu doctrinal au-delà de ces petites aspérités, jusqu'à suspendre complètement, mais provisoirement, tout jugement relatif au contenu positif des textes. En effet, l'objet de cette étude concerne l'articulation entre la théorie et la pratique dans ses deux dimensions technique et éthique. Or, cette articulation peut être identique même lorsque les doctrines théoriques sont différentes et même si elles donnent lieu à des prescriptions différentes. Il s'agit seulement de savoir si la médecine hippocratique a pu produire non seulement des directives techniques, mais aussi des préceptes éthiques, à partir d'elle-même, sans emprunter ces dernières à une source extérieure : morale, philosophique, sociale, politique ou religieuse. On devine qu'un tel lien, si on parvient à le mettre en jour, pourra articuler des doctrines diverses à des attitudes diverses, pour peu que ces doctrines médicales partagent entre elles ce caractère essentiel, qu'il reste à déterminer, par lequel précisément elles peuvent produire une éthique — ce dont la science moderne, comme on l'a vu, est par essence incapable.

Mais que restera-t-il donc à étudier si on fait abstraction de tout le contenu doctrinal des traités? En fait, il ne s'agit pas ici d'étudier seulement la logique qui régit les raisonnements hippocratiques. On abordera l'anatomie, la physiologie, la pathologie, la clinique dans la *Collection*. Ainsi, le contenu doctrinal de la *Collection* demeure présent, comme matière de cette étude. C'est l'attitude à son égard qui est modifiée par l'*époque* doctrinale. Il ne s'agira ni de déterminer ce contenu, ni de comparer les textes et de les classer en fonction des ressemblances ou des divergences doctrinales. On se demandera seulement si le *mode de pensée* d'un contenu doctrinal quelconque est identique ou différent dans les traités. Par exemple, quels que soit le nombre et la nature des humeurs dans le corps, la référence aux humeurs assure-t-elle une fonction identique dans la pensée de la vie, de la santé et de la maladie? Ou encore : quel que soit le trajet des vaisseaux décrit dans chaque anatomie, ces trajets ont-ils pour fonction d'assurer une transmission ou un transport de la périphérie vers un centre qui serait leur principe, ou assurent-ils au contraire une diffusion dans le corps tout entier?

L'époque doctrinale conduit ainsi à s'interroger, non sur les thèses défendues par les médecins hippocratiques, mais plutôt sur les questions qu'ils se posent, et sur ce que cela signifie pour eux de rendre raison d'un phénomène, c'est-à-dire sur la fonction qu'assure une thèse dans l'économie de leur pensée médicale, étant entendu que des thèses différentes voire opposées peuvent assurer une fonction identique. Qu'attendaient les médecins hippocratiques d'une théorie des humeurs? d'une anatomie des vaisseaux? d'une directive thérapeutique consignée dans un ouvrage de médecine?

Poser de telles questions suppose qu'on se libère de ses propres préjugés dont les plus redoutables tiennent, non au savoir que la science moderne a apporté — on se convainc facilement qu'il ne faut pas chercher dans des textes si anciens des anticipations de la science moderne<sup>107</sup> —, mais à l'ordre des questions et, plus encore, aux critères d'une réponse satisfaisante. Par exemple, le lecteur moderne ne supporte pas la contradiction. Toute explication entachée d'une contradiction lui semble inconsistante. Pourtant, on sait que la pensée préplatonicienne se déploie en deçà au principe de non-contradiction. Mais il ne suffit pas de le reconnaître. Il faut en tirer toutes les conséquences. Lorsque *Régime* affirme «tout est le même et non le même»<sup>108</sup>, il ne suffit pas de rapporter cette proposition à une influence éventuellement héraclitéenne. Il faut s'en servir de mesure et de règle pour comprendre la théorie du mélange du feu et de l'eau selon laquelle le feu *devient humide* et l'eau *devient ignée*, chacun perdant son identité propre, d'ailleurs jamais tout à fait exempt de son contraire. Alors seulement la pensée de *Régime* peut être rapprochée de celle d'*Ancienne médecine* selon laquelle une chose «perd ses qualités propres et s'en adjoint d'autres par tempérament et par mélange»<sup>109</sup>.

107 Cette parenthèse est sans doute trop optimiste. Nombre de thèses attribuées à des textes de la *Collection hippocratique* proviennent de telles projections rétrospectives. L'ouvrage de [Joly, 1966] a eu, en son temps, le mérite de mettre l'accent sur la distance immense qui sépare les textes hippocratiques du mode de raisonnement scientifique. Mais, en adoptant une perspective bachelardienne, R. Joly juge les médecins hippocratiques à l'aune de la science moderne et de la psychologie, en se privant par là-même de l'accès à leur propre mode de pensée.

108 Πάντα ταῦτὰ καὶ οὐ ταῦτα, *Régime*, I, V, 1 (CMG 128, 14-15 = VI, 476 L.)

109 *Ancienne médecine*, XIII, 2 (I, 600 L.).

Anticipons : l'unité de la *Collection hippocratique* que l'on ressent à sa lecture peut être rationnellement élucidée précisément par la mise au jour de la pensée du mélange, c'est-à-dire du rapport de la partie au tout et de son rôle dans l'ordre des questions et dans le registre du «rendre raison». À l'inverse des sciences modernes pour lesquelles la position d'une question revient à l'abstraction de paramètres à corrélérer, les médecins hippocratiques considèrent qu'un phénomène pose problème tant qu'ils ne parviennent pas à l'insérer dans une totalité plus vaste. Cette insertion, en quoi consiste le «rendre raison», n'est pas nécessairement supportée par une causalité au sens moderne du terme. Il peut s'agir, à la limite, d'un lien symbolique entre la partie et le tout qu'elle exprime. Le phénomène isolé est toujours pensé comme un reliquat : reliquat physique d'une crase imparfaite dans le corps malade, reliquat intellectuel qui désigne un élément irrationnel dans le registre du savoir. Anticipons encore : ce principe physique de la dissolution de la partie dans le tout, ce principe épistémologique de la compréhension de la partie par la considération du tout qu'elle exprime, est aussi le principe normatif qui commande aussi bien la thérapeutique que l'éthique hippocratiques.

Mettre en lumière ce lien entre la pensée du tout et l'articulation entre l'ordre de la connaissance et celui de l'éthique suppose donc une enquête sur le mode de pensée commun aux auteurs hippocratiques. L'*epochè* doctrinale est la méthode de cette enquête. Ce qu'elle vise est comparable à ce que Thomas Kuhn nomme un «paradigme»<sup>110</sup>. Th. Khun entend désigner par ce concept une investigation scientifique particulière qui possède des qualités telles qu'elle devient un modèle durant toute une époque pour les savants de sa discipline. Pour parvenir à cette exemplarité, cette recherche doit avoir une certaine valeur explicative, mais surtout une grande valeur heuristique, en ouvrant des perspectives de découvertes pour qui adopte les principes de son auteur. Dès lors, le paradigme «sert à définir implicitement les problèmes et les méthodes légitimes d'un domaine de recherches pour des générations successives de chercheurs»<sup>111</sup>. Il me semble qu'on peut parler de «paradigme hippocratique» en ce sens que les

110 Th. Khun, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. française de L. Meyer revue par l'auteur, Paris, 1983.

111 *Ibid.*, p. 29. Th. Khun donne comme exemple «la *Physique* d'Aristote, l'*Almageste* de Ptolémée, les *Principia* et l'*Optique* de Newton, l'*Électricité* de Franklin, la *Chmie* de Lavoisier et la *Géologie* de Lyell» (*ibid.*).

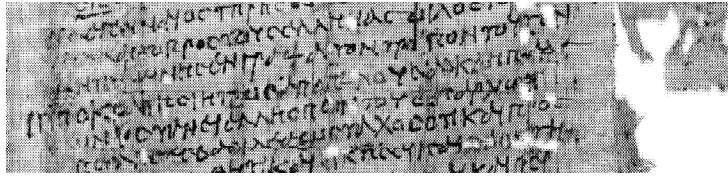


médecins hippocratiques possèdent en commun un certain mode de questionnement de la nature et qu'ils s'entendent sur ce qui est requis d'une théorie médicale. En gros, une question hippocratique porte sur la relation entre un événement et son contexte; une réponse théorique est satisfaisante si elle permet d'insérer cet événement dans la totalité de ses circonstances. Ainsi, ce ne sont pas seulement les théories hippocratiques qui diffèrent de celles de la science contemporaine, mais aussi et d'abord les questions que les médecins hippocratiques se posent, et la nature même de ce qu'est une explication théorique pour ces médecins. On peut supposer que les travaux d'Hippocrate en personne constituèrent ce modèle paradigmatique pour les médecins qui, durant plus d'un siècle, ont rédigé les principaux traités de la *Collection*.

Toutefois, l'emploi du terme de «paradigme» s'écarte ici de la définition de Th. Kuhn sur deux points d'importance. En premier lieu, le paradigme hippocratique est le champ d'une polémique plutôt que celui d'un consensus. En effet — et c'est l'une des thèses que cet essai tentera de vérifier dans le domaine qu'il aborde — toute polémique suppose un terrain d'entente relatif, précisément, à la nature des questions légitimes et à la nature de ce que c'est que «rendre raison». On appellera donc «paradigme hippocratique» ce champ de bataille adopté par commun agrément. Par exemple, la question de la nature des humeurs, sur laquelle les textes hippocratiques ne sont pas d'accord, se joue dans le cadre du paradigme humoral, sur lequel les médecins hippocratiques s'entendent. En second lieu, le mode de pensée hippocratique n'est ni le seul, ni même le mode de pensée dominant aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant J.-C. C'est pourquoi la pensée hippocratique ne peut être étudiée indépendamment de ses relations avec les autres courants de pensée contemporains au sens large. Or, si les oppositions de doctrines au sein de ce qu'on peut appeler un paradigme commun suscitent des polémiques, l'affrontement entre des paradigmes différents ne produit rien. En effet, la pertinence des problèmes posés dans le cadre d'un paradigme n'est même pas reconnue dans un autre cadre. Il n'y a donc pas d'affrontement direct et explicite des paradigmes eux-mêmes<sup>112</sup>, et c'est pourquoi ils peuvent coexister tout en

112 Sur ce point encore, l'usage que je fais du concept de «paradigme» diffère de celui de Th. Kuhn, lequel n'envisage pas la coexistence de paradigmes concurrents hors des période de crise.

demeurant incompatibles. Cette coexistence suscite seulement une incompréhension réciproque, laquelle autorise l'emprunt éventuel de telle ou telle doctrine de part et d'autre de la frontière entre paradigmes. Transposées, ces doctrines perdent le sens qu'elles possédaient dans le paradigme où elles ont vu le jour. On tentera de montrer dans cette étude que la tradition philosophique et la tradition médicale sont fondées sur deux paradigmes différents et pourtant contemporains dans l'Antiquité grecque. Les emprunts mutuels entre philosophes et médecins témoignent, non d'un accord, mais d'une profonde incompréhension réciproque sur la nature des questions que chacun, de part et d'autre, pose. Or, bien que les textes hippocratiques aient été réunis dans une collection, c'est la tradition philosophique qui a transmis les doctrines hippocratiques; ces doctrines ont donc été léguées à l'Antiquité tardive et au Moyen âge par une tradition dont le mode de pensée interdisait la compréhension des principes qui les sous-tendaient. Chaque doctrine médicale empruntée et transposée par un philosophe trouvait dans l'économie de son questionnement un sens étranger à sa valeur médicale originelle. L'emprunt fréquent de doctrines hippocratiques par Platon et par Aristote et, dans le même temps, le quasi-silence de ces deux auteurs à l'égard de la personne d'Hippocrate sont peut-être l'indice de ces transpositions sur fond d'incompréhension. C'est pourtant en tentant de déjouer la transposition platonicienne de l'hippocratisme que l'on commencera cette enquête : car nous sommes les héritiers de Platon plutôt que d'Hippocrate, et il s'agit d'abord de nous détacher du platonisme si nous voulons accéder à la médecine d'Hippocrate.



## CHAPITRE II

### LE PRINCIPE DE TOTALITÉ : SON ÉNONCÉ PLATONICIEN

« On ne peut tuer deux ennemis à la fois. »

(A. Diès, « *La transposition platonicienne* », *Autour de Platon*, p. 428)<sup>1</sup>

#### LE TÉMOIGNAGE DU *PHÈDRE*

Dans le *Phèdre*<sup>2</sup>, en 270 c1-4, Platon prête à Socrate et à Phèdre le dialogue suivant :

« Socrate : Or, la nature de l'âme, crois-tu possible d'en avoir une conception digne du *logos*, si c'est indépendamment de la nature du tout ?

1 Cf. Platon, *Lois*, XI, 919 b.

2 Le texte du *Phèdre* est celui établi par Cl. Moreschini dans *Platon, Phèdre*, Tome IV — 3<sup>e</sup> partie, Paris, Belles Lettres, 1985, 1994<sup>2</sup>. Sauf mention contraire, je suivrai le texte de Platon dans l'édition de la Collection des Universités de France, et j'emprunterai la traduction de L. Robin publiée dans : Platon, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, 1940, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1993, parce qu'il suit, dans cette traduction, le texte grec de très près, et que cette traduction intégrale permet une certaine uniformité dans le rendu des termes grecs. Toutefois, j'utiliserai, autant que nécessaire, d'autres traductions, dont, principalement, pour le *Phèdre*, celle de L. Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1989, 1992.

– Phèdre : Eh ! s'il faut avoir quelque confiance en Hippocrate, lui qui est un Asclépiade, il n'est même pas possible de se passer de cette méthode quand c'est du corps que l'on s'occupe!<sup>3</sup>».

J'appelle «principe de totalité» le principe attribué ici par Phèdre à Hippocrate à partir de la question de Socrate. Deux raisons font de ce passage le point de départ obligé d'une enquête sur la rationalité hippocratique. D'une part, la diversité des traités hippocratiques conduit à considérer qu'un témoignage à peu près contemporain, et extérieur, peut apporter une vue synthétique sur l'hippocratisme. Si Platon résume en ces quelques mots la méthode d'Hippocrate, c'est qu'il doit considérer l'articulation de la partie au tout telle qu'ils l'énoncent comme un principe fondamental de la médecine hippocratique. La seconde raison qui confère à ce témoignage toute sa valeur est son caractère unique. Il s'agit en effet de la seule référence philosophique à la méthode hippocratique non seulement chez Platon, mais aussi chez Aristote — silence étonnant des deux philosophes grecs majeurs, d'autant plus paradoxal que d'une part Platon et Aristote ont coutume de citer aussi bien leurs prédécesseurs que les artistes et les techniciens auxquels ils font référence, et que, d'autre part, la médecine est, chez l'un comme chez l'autre, un point d'appui fréquent pour le raisonnement. Force est de constater que la question hippocratique est née d'une réduction au silence imposée par des auteurs qui connaissaient Hippocrate et qui surent témoigner, même s'ils les travestirent à l'occasion, à propos de nombreux autres courants de pensée du V<sup>e</sup> siècle. Le dédoublement de la référence à Hippocrate dans le papyrus de l'*Anonyme de Londres* qui distingue «ce qu'Aristote pense d'Hippocrate» de «ce qu'Hippocrate dit lui-même» est déjà un indice de la

<sup>3</sup> ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷοι δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως; ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἴπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης. Trad. L. Robin, légèrement modifiée pour ne pas traduire λόγος dont le sens est, comme on le sait, plus large que celui de chacun des mots employés habituellement pour le rendre en français. É. Littré traduit ἀξίως λόγου par «jusqu'à un certain point», L. Robin : «méritant qu'on en parle», É. Chambry : «suffisamment», P. Vicaire : «de façon suffisante», J. Jouanna : «parfaitement», L. Brisson : «de façon satisfaisante». Comme on le verra plus loin, ἀξίως λόγου ne semble pas pouvoir être ici réduit à la juste mesure, ni à la parole, mais fait pendant à ἀξίως ῥηθῆναι en 235 b2, et désigne la pensée et la parole dont la mesure est la vérité philosophique par opposition à la parole rhétorique.

perte précoce de la pensée authentique du médecin de Cos<sup>4</sup>. Les médecins romains, Galien le premier, seront confrontés à la même énigme que les modernes : un ensemble de textes sans unité apparente réunis sous le nom d'Hippocrate, et bien peu de références externes permettant de débrouiller l'écheveau, parmi lesquelles cette allusion capitale à la méthode hippocratique dans le *Phèdre*.

L'importance de ce texte justifie la littérature abondante qui a contribué à son commentaire, depuis Émile Littré pour l'époque moderne, mais déjà dans l'Antiquité. Les interprétations diverses auxquelles il a donné lieu peuvent être classées en deux catégories : certains commentateurs ont considéré que le témoignage de Platon décrit la vraie méthode hippocratique. Ils se sont donc fondés sur ce passage pour rechercher, dans la *Collection hippocratique*, le ou les textes qui énoncent un principe semblable ou qui paraissent l'utiliser. Cette approche, inaugurée par É. Littré pour la période moderne, a conduit à des résultats décevants en ce qu'une multitude de textes traditionnellement attribués à des tendances médicales opposées ont pu prétendre répondre au critère d'authentification du *Phèdre*. Un second groupe d'érudits a mis en cause l'exactitude du témoignage platonicien en y décelant une «transposition», consciente ou inconsciente, de la méthode hippocratique au sein de l'horizon philosophique platonicien. Retrouver l'hippocratismes à partir de Platon supposerait dès lors de purger la référence du *Phèdre* de son apport platonicien<sup>5</sup>.

*Le contexte : l'argumentation contre la rhétorique sophistique*

Il convient donc de commencer par déterminer le degré d'exactitude ou de fausseté du témoignage du *Phèdre* sur Hippocrate ; pour ce faire, le caractère elliptique de la formule platonicienne exige une enquête sur son contexte et sur la fonction que cette formule assure dans l'argumentation platonicienne. En effet, si la référence à Hippocrate est brève et unique, la médecine en général occupe en revanche une place et un rôle majeurs dans le dialogue. Les premiers mots de Phèdre sont pour justifier sa rencontre avec Socrate au nom du respect d'une prescription

<sup>4</sup> *Anonymi Londinensis Iatrica*, VI, 43-44, *op. cit.*, p. 38. Voir plus haut, p. 59.

<sup>5</sup> Les principaux commentaires modernes de ce passage seront examinés après la présentation du texte de Platon.

médicale, celle d'Acoumène. En réponse à la question «Où vas-tu donc [...], et d'où viens-tu?», c'est-à-dire à la double question de la fin et de l'origine de son cheminement, Phèdre répond en invoquant un précepte médical, celui de la nécessité de l'exercice du corps en contrepartie du travail intellectuel. Acoumène le médecin est d'emblée déclaré «ton ami comme le mien», de sorte que, si l'on considère que Socrate figure la philosophie tandis que Phèdre représente ici l'amour de la rhétorique telle que la conçoivent les sophistes, ces premiers mots placent la médecine dans une situation de dénominateur commun aux deux disciplines. Quelle que soit la dissension entre l'amateur de sagesse et l'amateur de beaux discours, tous deux s'accordent à faire une promenade hors des murs d'Athènes après un exercice intellectuel, pour préserver leur santé, et suivent en cela une prescription qui bénéficie d'un commun agrément. Socrate acquiesce en effet au propos de Phèdre : Καλῶς γάρ, ὃ ἑταῖρε, λέγει, ce que L. Robin rend par : «Effectivement, camarade, le précepte est excellent»<sup>6</sup>. Or Socrate n'est pas homme à accorder son assentiment à la légère. On peut supposer que cette conclusion commune ne dépend pas de principes partagés; les raisons de Socrate ne sont pas celles de Phèdre, et nous avons là une sorte de «consensus par recoupement»<sup>7</sup>.

Cette situation nodale de la médecine, mise en scène de façon allégorique dans le prologue du *Phèdre*, explique le rôle de sa référence dans la contestation platonicienne de la rhétorique sophistique. Parce que le rhéteur, comme le philosophe, mais non pour les mêmes raisons, accepte la valeur de la τέχνη médicale, Platon tentera de lui faire avouer, non seulement dans le *Phèdre*, mais de façon assez générale dans son débat avec les sophistes, qu'on ne peut accepter la technicité de la médecine sans rejeter celle de la rhétorique sophistique.

Il faut donc découvrir ce par quoi la médecine est un art véritable aux yeux du philosophe et à ceux du sophiste, et montrer que ceci, précisément, fait défaut à la rhétorique sophistique. Le *Phèdre* réalise cette exigence en 268 a8 et suivants :

«Sur ce, dis-moi, suppose qu'on vienne trouver ton ami Éryximaque ou son père, Acoumène, et qu'on tienne ce langage :  
“Moi, je possède une science qui est d'administrer au corps un

6 227 b2.

7 Selon l'expression de [Rawls, 1988].

traitement aussi propre, à mon gré, à l'échauffer qu'à le refroidir; aussi propre, selon ma fantaisie, à le faire vomir qu'à le faire au contraire aller du bas; sans parler d'une quantité innombrable d'effets analogues. Possédant ladite connaissance, je m'estime capable d'exercer la médecine et d'en rendre un autre capable, quand je lui aurai communiqué la connaissance de ces procédés!" Que diraient-ils, selon toi, en entendant ce langage?

–Eh! rien d'autre que de demander s'il possède en outre la connaissance, et des gens qu'il faut traiter ainsi, et quand il faut pratiquer chacun de ces traitements, et dans quelle mesure à ne point dépasser.

–Mais suppose qu'il leur réponde: "Je ne possède en aucune façon cette connaissance; j'estime cependant que celui qui, auprès de moi, a acquis le savoir dont j'ai parlé est capable de faire ce que tu demandes."

–Ils diraient, je pense, que cet homme est fou [...]».

La médecine est donc un art véritable en ce qu'elle connaît non seulement les effets des drogues, mais surtout l'opportunité de leur emploi et de leur mesure et que, par là même, elle compose et agence les drogues pour constituer des traitements adaptés aux malades. La distinction entre ces deux parties de la connaissance médicale s'articule sur la question de la transmission du savoir. On peut apprendre la première «d'un livre» ou «par hasard»<sup>8</sup>, mais on ne peut transmettre le savoir de l'opportunité, lequel fait l'essentiel de la technicité, de cette manière.

Selon Platon, le rhéteur ne saurait réfuter cette définition de la τέχνη par l'opportunité, ni encore l'impossibilité de transmettre cette aptitude à l'à-propos comme on transmet des contenus positifs par l'enseignement, ni, enfin, que c'est elle qui constitue l'œuvre en lui conférant son unité organique. Cet aveu lui permet alors d'exiger du rhéteur qu'il rende raison de ce savoir-faire autrement qu'en produisant une nomenclature des parties du discours ou des figures de style. Son incapacité à répondre à cette exigence disqualifie la rhétorique sophistique comme véritable τέχνη.

«En raison de cette ignorance [*sc.* celle de la méthode dialectique], ils [*sc.* les rhéteurs] ont cru, parce qu'ils possédaient les notions préalables et nécessaires à cet art, avoir découvert un art de

la rhétorique! Et, justement parce qu'en fait ils enseignent ces choses à autrui, ils estiment que c'est en perfection un art de parler qu'ils leur ont enseigné. Quant à dire chacune de ces choses de façon plausible et à en organiser l'ensemble (τὸ ὅλον συνίστασθαι), ceci n'étant pas du tout leur affaire, c'est à leurs élèves, dans leurs discours, de trouver cela tout seuls, en le tirant de leur propre fonds!»<sup>9</sup>.

La référence à la médecine est donc utilisée dans une stratégie de réfutation de la prétention sophistique à constituer un art oratoire. Ceci constitue un élément majeur pour juger du témoignage de Platon à propos d'Hippocrate. Platon ne traite pas ici de la médecine en général, ni de la méthode hippocratique en particulier, pour elles-mêmes, mais trouve en elles un point d'appui indispensable pour réfuter la rhétorique sophistique. La médecine n'est toutefois pas le seul art invoqué dans l'argumentation. L'art de la tragédie, lui aussi, ne saurait se résumer en une connaissance des procédés suscitant terreur et pitié; il exige en outre et surtout que l'on sache produire «une œuvre qui s'est organisée avec ces éléments-là, mais de telle sorte qu'il y ait entre eux convenance mutuelle et convenance avec l'ensemble (τῷ ὅλῳ συνισταμένην)»<sup>10</sup>. De même, l'harmonie n'est pas seulement l'art de «tirer d'une corde le son le plus aigu ou le son le plus grave»<sup>11</sup>. Pourtant, malgré ces exemples multiples, la médecine occupe la place principale dans l'arsenal argumentatif de Platon, car c'est en son objet qu'apparaît de la façon la plus manifeste le caractère de totalité. Or, la totalité achevée de l'œuvre est selon Platon la marque certaine de l'art véritable. C'est pourquoi «un discours doit être organisé à la façon d'un être vivant»<sup>12</sup>. Il n'est pas certain que les sophistes accepteraient ce critère. Ils feraient sans doute plutôt dépendre la valeur d'un art de ses effets manifestes<sup>13</sup>. Mais cette perspective différente peut conduire elle aussi à une

9 269 b8-c5.

10 268 d3-5.

11 268 d8-e1.

12 264 c2-3.

13 Socrate ne nie pas l'effet produit par le discours de Lysias (234 d1). Cf. l'évocation des effets des discours de Thrasymaque en 267 c9-d2 : «[Thrasymaque] s'est révélé habile, comme il le dit lui-même, en même temps à mettre une foule en fureur et, en retour, à apaiser cette fureur au moyen de ses enchantements[...]!» et l'art rhétorique est défini, pour Phèdre, par sa  
(suite de la note à la prochaine page)



reconnaissance du paradigme médical, comme on le voit chez Gorgias dans l'*Éloge d'Hélène* : «Il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps»<sup>14</sup>, ou dans «l'apologie de Protagoras» du *Théétète* : «Il faut faire passer les hommes d'un état à un état meilleur; mais, tandis que le médecin le fait par des remèdes, le sophiste le fait par des discours»<sup>15</sup>. Ainsi la médecine est l'objet d'une reconnaissance commune résultant de perspectives cependant incompatibles, l'une privilégiant la perfection ontologique de l'œuvre, l'autre, dans la mesure où l'on peut envisager la sophistique d'un seul regard, jugeant d'un art à l'aune de ses effets. Socrate assimile d'ailleurs opportunément ces deux critères : l'efficacité persuasive et l'ordonnement du tout, dans le passage cité plus haut.

La complicité qui s'établit ainsi entre les disciplines ennemies se noue sur le dos de leur «amie» commune. Dans la stratégie socratique visant à réduire la rhétorique sophistique, la médecine joue le rôle de l'appât. L'amateur de discours, forcé de reconnaître la technicité de la médecine dans laquelle il trouve le modèle de l'efficacité de l'art oratoire, sera conduit à reconnaître, par là même, à la fois le fondement de cette technicité et son absence dans la rhétorique sophistique. Or, cette reconnaissance commune de la médecine est fondée sur l'analogie également partagée qui établit une identité de rapports entre la médecine et le corps d'une part, la rhétorique et l'âme d'autre part. Cette analogie définit le domaine de la rhétorique comme «médecine de l'âme». L'objet de Platon est de montrer que ce domaine ainsi défini ne peut être l'objet de la rhétorique sophistique, qu'il ne peut être investi que par une discipline philosophique. La détermination de l'âme comme objet d'une discipline spécifique visant à susciter en elle des effets analogues à ceux que la médecine produit dans le corps est donc le terrain d'entente sur lequel

puissance : «Une vertu tout à fait puissante, Socrate, au moins assurément dans les assemblées nombreuses» (268 a3-4).

14 82 B 10 D.-K., § 14, trad. J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988. Sauf mention contraire, les traductions des fragments édités dans le catalogue de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, cités suivant l'édition de W. Kranz, 1952<sup>6</sup>, et notées D.-K., seront empruntées à J.-P. Dumont.

15 167a, 4-5 : ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις.

Platon conduit son ennemi pour mieux le réduire, et il le fait en délimitant cet objet par le tracé d'une frontière entre l'âme et le corps. Cette coalition paradoxale mais passagère du «chien» et du «loup»<sup>16</sup> a pour effet de réduire au silence la prétention médicale à traiter, non le corps exclusivement, mais l'homme dans sa totalité. Si Platon reconnaissait cette prétention, sa stratégie de réfutation de la rhétorique sophistique s'écroulerait. Ne pouvant combattre deux ennemis à la fois, Platon réduit donc au silence la prétention médicale à occuper le domaine que la sophistique et la philosophie revendiquent chacune pour son propre compte.

La même structure argumentative de contestation de la rhétorique sophistique par le moyen de la dénégation de la prétention médicale à occuper le terrain de l'amélioration de l'âme apparaît dans le *Gorgias*, dans lequel l'analogie est complètement déployée, et dans le *Protagoras*, où Hippocrate est de nouveau explicitement cité.

Dans le *Gorgias*, en 464 b3 et suivants, Socrate distingue la culture du corps de celle de l'âme. Cette distinction initiale est fondée sur le domaine de chaque discipline : «comme il y a deux objets, il y a deux arts»<sup>17</sup>. Or, ce ne sont pas deux, mais quatre disciplines que Socrate énumère : gymnastique et médecine pour le corps, politique et législation pour l'âme. Cette subdivision n'est pas justifiée explicitement. L'objet de ce dédoublement est sans doute d'introduire les flatteries qui, substituant la routine et l'empirie à l'exercice de la raison et la visée du plaisir apparent à celle du bien véritable, se glissent frauduleusement sous les arts : toilette et cuisine pour la culture du corps, rhétorique et sophistique pour celle de l'âme. La dualité de la rhétorique et de la sophistique à laquelle Platon veut parvenir lui impose cette subdivision. Toutefois, l'absence de principe explicite de la subdivision dichotomique exprime une difficulté. Alors que Platon annonce que la division de l'objet commande la division des disciplines, il ne respecte plus ce principe lors de la subdivision. La

16 «Il est juste, à ce qu'on dit, de plaider même la cause du loup», 272 c10-11.

17 Δυοῖν ὄντων τοῖν πραγμάτων δύο λέγω τέχνας. Je traduis. [Tordesillas, 1989] évoque ce passage du *Gorgias* en mettant en relief la «fragilité» du concept de τέχνη appliqué au politique, en raison de la généralité du politique qui contredit la spécificité des objets des τέχναι selon Platon. Cette difficulté rend d'autant plus nécessaire l'appui que constitue l'analogie avec les arts du corps, médecine et gymnastique, censés produire un objet bien défini.

distinction entre gymnastique et médecine opère une dichotomie, non dans l'objet, car ces deux arts s'exercent sur le même domaine, mais dans la fin visée : elle distingue, au sein de la recherche de la santé du corps, son entretien et son rétablissement. De même, justice et législation distinguent l'entretien et l'établissement ou le rétablissement de la justice. La raison du silence socratique sur le second principe dichotomique, en contradiction manifeste avec le principe exprimé, tient en ce que Socrate doit définir les disciplines par leur objet et non par leur fin pour assigner à la médecine le domaine des soins du corps. S'il avait défini la médecine par sa fin, il aurait été contraint d'admettre que la recherche de la santé concerne aussi bien l'âme que le corps, ruinant l'appui du modèle médical dans sa stratégie d'exclusion de la sophistique et de la rhétorique des arts véritables. En effet, la réduction de la prétention de la rhétorique et de la sophistique au titre de τέχνη s'opère alors par le recours à une sorte de droit du premier occupant. Il s'agit de pousser Gorgias à admettre que l'âme fait déjà naturellement l'objet de disciplines constituées : la justice et la législation, de sorte que la prétention de la rhétorique et de la sophistique à occuper cette fonction ne peut relever que de l'usurpation qui est le fait de la flatterie. Ici encore, la proie est appâtée par la mise en évidence préalable d'un accord sur la distinction du corps et de l'âme :

« Socrate : Il y a bien quelque chose, je pense, que tu appelles corps et quelque chose que tu appelles âme ?

– Gorgias : Incontestablement, en effet !

– Or, de chacune de ces deux choses, tu admets qu'il existe un état de bien-être (εὐεξίαν) ?

– Ma foi, oui ! »<sup>18</sup>.

En délimitant le domaine des soins de l'âme, les deux comparses occasionnels s'entendent pour exclure toute autre discipline de ce champ, avant de le revendiquer chacune pour son propre compte. La médecine est ainsi, par accord tacite, amputée d'une partie de la définition par sa fin qui est la santé, celle du corps et de l'âme confondus. Le sophiste et le philosophe ne lui concèdent cette fin qu'en la restreignant au domaine du corps qui lui est dévolu en partage avec la gymnastique. L'assignation platonicienne de la médecine au domaine exclusif du corps s'effectue sans discussion, en l'absence de tout représentant de la médecine hippocratique.

18 464 a1-4. Εὐεξίαν est généralement traduit par « santé ».

Si nous ne disposions pas des textes de la *Collection hippocratique*, nous ne pourrions imaginer à partir du corpus platonicien que des concepts médicaux s'appliquaient indifféremment au corps ou à l'âme des hommes, aux hommes, aux plantes et aux animaux, aux saisons, aux climats, à l'état des airs, des eaux ou des lieux. Certes, le discours d'Éryximaque, dans le *Banquet*, aborde le rôle d'Éros dans «la constitution des saisons de l'année» (188 a1). Mais il conclut ce passage en rejetant une telle enquête hors de la médecine :

«À la science de ces phénomènes, en ce qui concerne tant les révolutions des astres que les saisons de l'année, on donne le nom d'*astronomie*»<sup>19</sup>.

Ne pouvant sous peine d'in vraisemblance imiter le discours d'un médecin en omettant toute considération météorologique, Platon a pris soin de lui faire préciser qu'en tant qu'il déborde du domaine des soins du corps, son propos ne relève plus de la médecine. Le discours d'Éryximaque s'oppose ainsi radicalement à un traité comme *Airs, eaux, lieux*, lequel semble répondre à la séparation platonicienne des sciences :

«Connaissant les révolutions des saisons, le lever des astres et leur coucher, avec toutes les circonstances de chacun de ces phénomènes, il [*sc.* le médecin] pourra prévoir la constitution future de l'année. Avec de telles recherches et cette prévision des points critiques, le médecin aura la plus précise instruction sur chaque cas; il saura le mieux conserver la santé, et pratiquera avec un succès certain l'art de la médecine. Si l'on objecte que tout cela est du ressort de la météorologie, et qu'on ne change pas son jugement, on comprendra que l'astronomie contribue à la médecine pour une part non point minime, mais tout à fait considérable; l'état des cavités internes change avec les saisons»<sup>20</sup>.

19 188 b5-7.

20 Εἰδὼς γὰρ τῶν ὥρέων τὰς μεταβολὰς καὶ τῶν ἀστρῶν ἐπιτολάς τε καὶ δύσιας κατότι ἕκαστον τούτων γίγνεται προειδεῖν ἂν τὸ ἔτος ὁκοῖόν τι μέλλει γίνεσθαι. Οὕτως ἂν τις ἐρευνώμενος καὶ προγιγνώσκων τοὺς καιροὺς μάλιστ' ἂν εἰδεῖν περὶ ἑκάστου καὶ τὰ πλεῖστα τυγχάνοι τῆς ὑγείης, καὶ κατ' ὄρθον φέροίτο οὐκ ἐλάχιστα ἐν τῇ τέχνῃ. Εἰ δὲ δοκέοι τις ταῦτα μετεωρολόγα εἶναι, εἰ [Diller : <μῆ>] μετασταίη τῆς γνώμης, μάθοι ἂν, ὅτι οὐκ ἐλάχιστον μέρος ξυμβάλλεται ἀστρονομίῃ ἐς ἰητρικὴν, ἀλλὰ πάνυ πλεῖστον· ἅμα γὰρ τῆσιν ὥρησι καὶ αἱ κοιλίαι μεταβάλλουσι τοῖσιν ἀνθρώποισιν. *Airs, eaux, lieux*, c. 2, CMG 26, 13-21 (II, 14 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée, (suite de la note à la prochaine page)

En fait, la médecine, du moins l'hippocratique, par-delà sa bigarrure doctrinale, trouve son unité non par la restriction de son champ d'application à un objet déterminé, car elle possède en elle les moyens conceptuels de penser toute la réalité, mais dans le projet éthique qui pose comme valeur et comme fin la santé<sup>21</sup>. Or, c'est précisément cela que la philosophie ne saurait admettre, car en investissant le domaine de l'âme, le médecin se libère de la tutelle de la philosophie pour trouver dans ses propres concepts les moyens de régler sa pratique. À cette prétention, Platon répond par la bouche de Nicias :

«[...] Il s'imagine que, touchant le malade, le savoir du médecin va au-delà de la capacité de se prononcer sur l'état de santé ou de maladie; voilà incontestablement tout ce qu'il sait, et rien d'autre. Quant à savoir ceci : pour tel ou tel la bonne santé est-elle plus à craindre que la maladie? estimes-tu, Lachès, que de cela les médecins aient une connaissance?»<sup>22</sup>.

Et le sophiste se joint au philosophe pour affirmer l'incomplétude de l'art médical, en mettant en exergue quant à lui la nécessité pour le médecin de recourir au rhéteur pour persuader son patient de boire la potion amère :

«Souvent en effet j'ai déjà accompagné mon frère, ainsi que d'autres médecins, au chevet de quelque malade qui se refusait à boire une drogue ou à laisser le médecin lui tailler ou brûler la chair : celui-ci était impuissant à le persuader; moi, sans avoir besoin d'un autre art que de l'art oratoire, je le persuadais!»<sup>23</sup>.

Chacun à sa manière et pour des motifs différents, sophiste et philosophe restreignent donc la compétence médicale et s'en attribuent la part qui concerne les âmes. Pour le rhéteur, la médecine n'est pas capable à elle seule de mettre en œuvre ses moyens, elle doit faire appel à la force de

notamment pour faire ressortir la participation de l'astronomie dans la médecine et pour tenir compte de la correction de H. Diller.

21 On pourra même risquer ce paradoxe que, si la médecine concerne principalement l'homme, c'est qu'en lui seul la santé s'accomplit parfaitement. Ainsi, il n'y a pas lieu de s'étonner de la belle histoire dont témoignent les stèles d'Épidaure, celle de l'esclave qui fut exaucé dans sa prière à Asclépios de soigner la coupe qu'il avait cassée et qu'il retrouva, dans son bagage, soignée par le dieu : ὑγιής ([Edelstein, 1945], n° 10).

22 195 c6-10. Cf. *Premier Alcibiade*, 131 a2 - b11 et [Joly, 1961 (1)], p. 442.

23 *Gorgias*, 456 b1-5.

persuasion qu'est la rhétorique; pour le philosophe, ces moyens, en eux mêmes innocents, doivent être dirigés vers le bien par une discipline philosophique, selon des principes qui ne sont pas du ressort de la technique médicale.

Ainsi, le domaine de l'âme que le *Gorgias* assigne aux disciplines philosophiques de la politique et de la législation n'est pas seulement menacé par la prétention de la rhétorique et de la sophistique à se glisser, comme flatteries, sous les arts véritables. Outre cette attaque par le bas, le menace également, selon un axe horizontal, la prétention médicale à déborder les soins du corps pour diriger les hommes, corps et âmes, vers la santé. Au conflit de valeurs entre trois protagonistes, Platon substitue pourtant un conflit de domaines dont il exclut l'un des prétendants. Cette stratégie est justifiée parce que le caractère technique de la médecine est incontestable, qu'il est reconnu pour des raisons différentes aussi bien par la philosophie que de la sophistique, qu'il sert enfin de modèle à ces deux disciplines. Le médecin ne saurait donc être un flatteur, lui qui s'occupe rationnellement des soins du corps et qui est lui-même menacé par les recettes appétissantes du cuisinier; et, puisque la médecine est une science véritable, elle ne saurait empiéter sur un domaine occupé par la philosophie, toute discipline véritable étant, selon Platon, fondée sur la définition de son objet<sup>24</sup>. L'accusation des sophistes suppose donc une dénégation de la prétention médicale à s'occuper des âmes et, par là même, à trouver en elle, sans le secours de la philosophie, des préceptes de sagesse. C'est pourquoi Platon traite différemment des adversaires au fond semblables, puisque le reproche adressé à la rhétorique convient aussi à la médecine hippocratique : comme le rhéteur, le médecin règle sa conduite sur des critères propres à sa discipline sans besoin des normes morales que la philosophie voudrait imposer; comme le rhéteur, il cherche un convenable singulier et relatif<sup>25</sup>.

24 Cf., par exemple, *Ion*, 537 c7 - 538 a5.

25 Que Platon polémique avec les sophistes et non avec les médecins révèle par ailleurs une distinction plus fondamentale entre les praticiens du *logos* et les praticiens du *pharmakon*. Au sophiste, parce qu'il est un rhéteur, Platon peut tenter de faire entendre quelles sont (de son point de vue) les conditions du *logos*. Un tel débat avec un médecin est rendu impossible par l'absence de terrain commun. Lorsque Platon entreprend de faire entendre au médecin quelles sont (de son point de vue) les conditions d'une  
(suite de la note à la prochaine page)

La référence du *Protagoras* à Hippocrate, en 311 b5 et suivants, met en œuvre la même stratégie argumentative. Socrate s'entretient avec l'homonyme d'Hippocrate :

«C'est comme si, supposé que tu aies eu le dessein, t'étant rendu auprès de ton homonyme, Hippocrate de Cos, celui qui fait partie du corps des Asclépiades, de payer à celui-ci, pour tes fins personnelles, un salaire en argent, comme si l'on te demandait : À quel titre, Hippocrate, veux-tu, à Hippocrate, payer un salaire? Que répondrais-tu?

–Je répondrais que c'est à titre de médecin.

–Et en vue de devenir quoi?

–De devenir médecin, dit-il.»

La question de la technicité des disciplines est ici encore abordée par le biais de leur enseignement. Un art véritable est susceptible d'être enseigné. Le maître doit connaître un domaine précis et transmettre un savoir-faire et une capacité de juger dans ce domaine. Ces compétences sont accordées à la médecine qui tient le rôle du modèle de l'art véritable, mais elles sont restreintes au domaine du corps et sont, ici encore, partagées avec la gymnastique. À la médecine sont opposés les marchands de denrées qui vendent des produits de toutes sortes sans chercher à distinguer ce qui est bon de ce qui est nuisible pour la santé du corps. Ce rapport du médecin au marchand n'est pas exactement semblable à celui qui oppose le médecin au cuisinier dans le *Gorgias*; la médecine ne doit pas supplanter le commerce alimentaire mais elle s'y ajoute pour juger les produits et mesurer la consommation en conséquence. L'analogie visant à réduire la sophistique est cependant construite de façon similaire : de même que le marchand vante tous ses produits indépendamment de leurs qualités physiques réelles, en sorte que son activité exige un jugement du médecin (ou du gymnaste) qui considère la santé du corps, de même, le sophiste qui apprend à discourir sur n'importe quel objet pour soutenir n'importe quelle thèse est dangereux pour ses clients, à moins que ceux-ci ne s'en remettent

médication, il ne peut que l'exhorter à quitter le registre médical pour compléter la médication du corps par une médication de l'âme dont le *pharmakon* se trouve être, par analogie, le *logos*. Cf. *Charmide*, 156 b4 -157 b1, évoqué plus bas, p. 131 sq.

au philosophe, «médecin de l'âme», pour juger de la qualité morale de ces savoirs :

«Il en est de même aussi pour ceux qui colportent les connaissances de cité en cité, qui les vendent, qui les détaillent à celui qui, en chaque cas, en a envie; ils font l'éloge de tout ce qu'ils vendent, quoiqu'il y en ait parmi eux, c'est fort possible, qui ignorent, excellent homme, ce qu'il y a, dans ce qu'ils vendent, de bon ou de mauvais à l'égard de l'âme; et de même chez ceux qui leur achètent, à moins qu'il ne s'en trouve un qui, cette fois, soit un médecin pour ce qui a trait à l'âme (περὶ τὴν ψυχὴν ἰατρικός)»<sup>26</sup>.

Platon exclut ouvertement de la sophistique toute compétence éthique, mais ce résultat passe par une exclusion semblable et implicite d'une prétention équivalente de la médecine. C'est à ce prix que la fonction de «médecine de l'âme» est instituée, que son territoire est défini aux dépens de la sagesse médicale qui est simplement niée. En définitive, par la juxtaposition des exemples d'arts, ici comme dans le *Phèdre*, la médecine d'Hippocrate est réduite à une technique, telle celle des sculpteurs Phidias ou Polyclète<sup>27</sup>, un simple savoir-faire dont la supériorité par rapport à la sophistique provient de l'absence supposée de prétention à déborder son domaine. On aurait pu dégager la même insistance à limiter la médecine au domaine du corps (élargi à ceux des animaux et des plantes) dans le discours d'Éryximaque :

«[...] Ce n'est pas uniquement aux âmes des hommes que s'applique cette distinction [sc. des deux amours] [...]; mais, outre, eu égard à quantité d'autres choses, et principalement dans le corps des animaux, dans ce qui pousse sur la terre, et pour bien dire, dans tout ce qui existe : observation qui, selon moi, résulte de la médecine [...]»<sup>28</sup>.

Dans le *Banquet* aussi, la médecine est placée sur le même plan que d'autres arts : la gymnastique, l'agriculture ou la musique<sup>29</sup>. Mais cette égalisation et la neutralisation apparente de l'art médical qui en découle ne doit pas tromper : l'essentiel de l'argumentation platonicienne repose sur le modèle médical à partir duquel est bâtie l'analogie qui institue en regard de

26 313 d5-e2.

27 311 c3-4.

28 186 a2-b1.

29 Voir 187 a1-2.



la médecine du corps une «médecine de l'âme». Cette dernière est finalement censée régler la pratique de toutes les *technai*. Car la délimitation du domaine de l'âme n'est qu'une étape vers l'établissement d'une domination de la «médecine de l'âme» sur celle du corps. Le «médecin de l'âme» du *Protagoras* ne se contentera pas de juger des savoirs dont le sophiste est le colporteur. Par la supériorité de l'âme sur le corps, l'égalité des rapports de la médecine au corps et de la philosophie à l'âme conduit à une hiérarchie des disciplines comme le montre par exemple ce passage de la *République* :

«Il est évident pour moi que, si favorable que puisse être l'état corporel, ce n'est pas lui qui, par son excellence propre, fait l'âme bonne; mais que, tout au contraire, c'est une âme bonne qui, par son excellence propre, procure au corps la condition la meilleure possible»<sup>30</sup>.

Le caractère normatif de la médecine de l'âme pour celle du corps est exprimé dans le *Phèdre* notamment dans le passage déjà cité, en 268 c3, lorsque le soi-disant médecin qui prétend atteindre l'accomplissement de sa discipline par la simple connaissance des effets des médicaments, sans ajouter à ce savoir celui de l'opportunité et de la mesure de leur administration, est qualifié de «fou» : Εἴποιεν ἄν, οἴμαι, ὅτι μαινεται ἄνθρωπος. C'est ainsi par une qualification psychiatrique que le prétendu médecin du corps est disqualifié (par Phèdre, il est vrai, mais Socrate ne trouve rien à redire à cette qualification). La norme épistémologique de la médecine n'est donc pas médicale — le faux médecin n'est pas malade —, elle provient de cette instance supérieure qui régit toutes les τέχναι et s'attribue le titre de «médecine de l'âme». Ainsi, l'analogie qui rapporte identiquement la médecine du corps au corps comme la médecine de l'âme à l'âme en opérant une division des tâches selon la division des objets se double d'un rapport horizontal du même ordre : la médecine de l'âme est la médecine de la médecine du corps<sup>31</sup>.

30 *République*, III, 403 d2-5.

31 Cette structure est classique chez Platon puisqu'elle régit semblablement l'image de la ligne et l'allégorie de la caverne dans la *République* : le soleil gouverne le sensible comme le Bien gouverne l'intelligible et, de surcroît, le Bien et l'intelligible gouvernent le soleil et le sensible. Les deux rapports identiques constituent respectivement le numérateur et le dénominateur d'un rapport à nouveau identique.

Platon feint de croire qu'aucun médecin ne protesterait contre une telle dépendance. Et pourtant, la lecture des textes hippocratiques révèle tout au contraire une prétention de la médecine égale à celle de la sophistique à trouver dans sa discipline propre, sans en référer à une quelconque instance philosophique, les principes de prudence qui règlent le comportement en chaque circonstance.

Ce détour par le *Gorgias* et le *Protagoras* et, accessoirement, par le *Banquet*, confirme donc la structure de l'argumentation du *Phèdre*. Ces textes ne sont certes pas strictement équivalents. Le *Phèdre* s'attaque principalement à la prétention rhétorique à l'autonomie. Comme tout art, la rhétorique devrait trouver dans la philosophie les conditions et les limites de son emploi. Il s'agit donc d'inverser le rapport que la sophistique établit à l'égard de la rhétorique. Tandis que la sophistique tire les conclusions philosophiques de la pratique de la rhétorique en conceptualisant les conditions et les effets du discours, la philosophie se situe en amont de la pratique, pour la régler et la juger. Plutôt que la question sophistique : Qu'est-ce que le réel, pour autant que le *logos* fait effet? la question philosophique : Que doit être le *logos*, pour autant que la vraie réalité n'est pas l'apparence sensible? Cette disposition du problème peut conduire à la définition d'une rhétorique philosophique fondée sur la vérité et visant le juste, que ni le *Gorgias*, ni le *Protagoras* n'envisagent. Tandis que ces dialogues nient le caractère technique de la rhétorique, un art de l'apparence n'étant un art qu'en apparence, le *Phèdre* nie que la rhétorique comme technique puisse être fondée autrement que sur la connaissance de la vérité<sup>32</sup>, le vraisemblable étant dérivé du vrai<sup>33</sup>. Ces différences sont toutefois secondaires dans la perspective d'une recherche du rôle de la référence à la médecine : dans tous ces textes, la médecine réduite aux soins du corps fonde l'analogie qui institue la philosophie et disqualifie la rhétorique sophistique.

*Le principe de totalité (Phèdre, 269 d3 - 272 b6)*

Le passage du *Phèdre* dans lequel il est fait explicitement référence à Hippocrate doit dès lors être envisagé avec précaution dans la perspective de cette stratégie platonicienne. Ayant établi qu'un art n'est pas seulement

32 260 e5-7.

33 81 d3-4.

un ensemble de moyens, mais essentiellement une capacité de les mettre en œuvre de façon ordonnée en vue de la réalisation d'une fin, Platon doit en tirer l'essence de l'art rhétorique véritable. Il procède en trois étapes<sup>34</sup>. D'abord (269 d3 - 270 c1), cette capacité essentielle provient d'une origine qui transcende l'art en question. La rhétorique, comme la médecine, ne peut dépasser la routine et l'empirie sans un enracinement dans une spéculation plus profonde. En deuxième lieu (270 c1-7), cette spéculation est elle-même comprise comme dépendant d'une conception du tout. C'est ici qu'Hippocrate est nommément cité. Enfin, (270 c7 - 272 b6) cette démarche est déployée plus précisément, d'abord en général puis en ce qui concerne spécialement l'étude de l'âme dont dépend l'art oratoire. La brève citation d'Hippocrate est donc encadrée par deux développements par lesquels on peut espérer l'élucider.

Les nombreux commentateurs qui s'y sont attelés ne sont cependant pas parvenus à des conclusions unanimes. Le présent travail ne prétend pas résoudre les difficultés que la recherche contemporaine a cernées. La question qu'il pose à ce texte est différente et plus limitée que celle que la plupart des commentateurs ont traitée. Il ne s'agit pas de chercher dans ce passage une confirmation de la classification des traités hippocratiques selon des critères doctrinaux. Ayant opposé les traités coaques aux traités cniadiens, les traités philosophiques : *Régime*, *Chairs*, aux traités médicaux comme les *Épidémies* ou le *Pronostic*, les traités météorologiques comme *Airs*, *eaux*, *lieux* à un traité anthropologique comme l'*Ancienne médecine*, les commentateurs ont, en général, cherché à quel traité, à quelle école, à quelle sorte de médecine ou à quelle doctrine présente dans la *Collection* Platon pouvait faire allusion. Les commentateurs qui se fient au témoignage platonicien ont pensé pouvoir y trouver une pierre de touche pour distinguer la doctrine du véritable

34 Ce plan distingue les différents moments de l'argumentation en partant de la conclusion que cette argumentation doit atteindre. Pour faire dépendre la rhétorique de la philosophie, Platon avance, premièrement, que tout art a un fondement transcendant, deuxièmement, que tout art ainsi fondé requiert une conception du tout, troisièmement, que la méthode dialectique, qui relève de la compétence philosophique, est requise. Cette distinction des arguments n'est pas incompatible avec le plan du passage proposé par [Jouanna, 1977], p. 16, à partir des conditions énoncées en 269 d4-5 : les qualités naturelles (évoquées en 270 a3), le savoir (269 d7 - 271 d7), la pratique (271 d7 - 272 a8).

Hippocrate; ceux qui ont mis en doute la vision platonicienne de l'hippocratismes n'en ont pas moins cherché à dégager un ensemble de traités particulier que la référence platonicienne, même surdéterminée, permettrait de distinguer au sein de la *Collection hippocratique*. Or, ce passage recèle un nombre considérable de termes et d'expressions ambigus dont la lecture en un sens ou un autre conduit à des résultats très différents, désignant tel ou tel groupe de traités hippocratiques comme l'objet de la référence en 270 c1-2. La méthode de lecture que la présente étude de ce passage suivra ne cherchera pas à lever systématiquement les ambiguïtés terminologiques. Au contraire, elle tentera de conserver aux mots toute l'ampleur de leur champ de dénotation et de connotations. L'objectif de cette lecture ne consistera pas à repérer dans la *Collection hippocratique* le ou les textes dont le contenu doctrinal serait en accord avec la formule de Platon. Il s'agira au contraire de rapporter ce texte à la *Collection hippocratique* sans distinguer ces traités quant à leur contenu doctrinal, mais en considérant seulement la ou les formes de rationalité qu'ils mettent en œuvre, c'est-à-dire en se demandant si la logique des raisonnements médicaux dont les textes hippocratiques témoignent, indépendamment des thèses qu'ils soutiennent, s'accordent, ou non, avec cette formule platonicienne. C'est donc, en quelque sorte, un programme minimal qui est ici proposé : dégager le lien, dont l'absence serait inconcevable, entre la mention platonicienne d'Hippocrate et les traités qui nous sont parvenus sous le même nom.

Pour fonder la rhétorique philosophique et disqualifier la rhétorique sophistique, Platon doit donc montrer en premier lieu qu'un art véritable n'est pas autonome, mais qu'il dépend de principes qui le transcendent. Il le fait, d'abord, en opposant l'art oratoire achevé de Périclès aux voies erronées suivies par Lysias et par Thrasymaque. L'alternative est claire : elle oppose les tenants d'un art qui se constituerait par lui-même en se fondant sur le concept proprement rhétorique de vraisemblance à un art qui s'enracine dans la spéculation philosophique. Ainsi, le passage qui justifie la perfection de Périclès, en 269 e4 - 270 a8, s'oppose au plaidoyer de «la cause du loup» à partir de 272 d2 :

«Tous ceux qui, parmi les arts, sont de grands arts, exigent en outre [προσδέονται] du bavardage et des propos aériens sur la nature. Car cette élévation de pensée et cet accomplissement de l'ouvrage en tout point proviennent, semble-t-il, de là. Voilà

effectivement ce que Périclès a acquis et ce qu'il a joint à ses qualités naturelles. La raison en est, je crois, que, le hasard lui ayant fait rencontrer Anaxagore, lequel était un homme de cette espèce, Périclès se gorgea de propos aériens et pénétra la nature de l'esprit et du défaut d'esprit, sujets sur lesquels précisément Anaxagore tint de nombreux propos. C'est de là qu'il a tiré pour l'art oratoire ce qui lui était utile»<sup>35</sup>.

Au contraire, les orateurs répliquent

«[...] qu'il ne faut ni prendre un air si solennel ni faire monter si haut par de si longs détours. Car il est absolument certain, [...] qu'on devrait n'avoir aucun besoin de connaître la vérité sur la justice et sur la bonté des choses ou même des hommes, tels que les a faits la nature ou l'éducation [...] Et d'une manière générale, quand on parle, c'est bien le vraisemblable qu'il faut poursuivre en disant au vrai tous les "au revoir" du monde. En effet, c'est le vraisemblable qui, se retrouvant d'un bout à l'autre du discours, constitue l'art oratoire dans sa totalité»<sup>36</sup>.

Fonder l'art oratoire, c'est-à-dire l'art de la vraisemblance persuasive, non sur la vraisemblance, mais sur la vérité dont elle serait dérivée comme l'est une ressemblance, c'est bien refuser à cet art son autonomie pour en faire une dépendance de la philosophie. C'est ce que fit Périclès, à en croire Platon, qui trouva, non chez un rhéteur, mais chez un philosophe, les principes de la composition de ses discours. La fonction du modèle médical qui sous-tend la suite de l'argumentation est là pour justifier par analogie ce lien que Phèdre d'abord ne comprend pas, entre la perfection d'un art et la spéculation philosophique. L'analyse de la nature du corps, nécessaire à la médecine, analogue à l'analyse de la nature de l'âme nécessaire à la rhétorique, évoquée par Socrate pour expliquer ce lien («Sans doute le cas de l'art médical est exactement le même que celui de l'art oratoire»<sup>37</sup>), n'appartient à la médecine qu'en tant qu'art achevé, par opposition à ses «préliminaires» définis plus hauts. Autrement dit, cette analyse de la nature du corps ne fait pas partie de ce qui est proprement

35 Je m'inspire ici de la traduction de L. Brisson en la modifiant librement.

«Propos aériens» est censé indiquer la connotation, à défaut de pouvoir en exprimer l'ambiguïté, de μετεωρολογίας, que L. Brisson rend par «spéculation».

36 J'emprunte ici la traduction à L. Brisson.

37 270 b1-2.

médical — et, isolé du reste, inessentiel — dans la médecine, mais de ce que le médecin doit tirer de principes supérieurs à son art pour donner à son ouvrage sa perfection. L'analyse de la nature du corps est une analyse philosophique appliquée à la médecine, une analyse que la médecine reçoit comme Périclès reçut les enseignements d'Anaxagore et dont la méthode, proprement philosophique, est déployée un peu plus bas, à partir de 270 c7. Si le lien entre les disciplines de l'âme et la philosophie est plus étroit que celui qui lie la philosophie aux disciplines du corps, ce que l'ontologie platonicienne explique aisément, il n'en reste pas moins que la philosophie est la seule discipline dont l'objet n'est pas défini exclusivement mais embrasse tous les degrés de réalité et, par là même, régit tous les savoirs positifs. La nature du corps n'est pas un problème médical, pas plus, pourrait-on dire, que la nature du nombre n'est un problème d'arithmétique. Toutefois, par sa distinction comme faisant partie des grands arts, la médecine, comme du reste la rhétorique, est révélée comme une sorte de propédeutique ou d'incitation à la philosophie, inférieure, certes, à la géométrie, car la pratique médicale n'accoutume pas l'esprit aux idées détachées de leurs exemplaires sensibles, mais elle purge du moins l'esprit de la croyance en la suffisance de ceux-ci. Parce qu'elle ne peut se contenter des simples recettes empiriques et routinières, elle élève la pensée de celui qui la pratique vers des sphères qui la dépassent et dont elle tire les fondements de son accomplissement. Sa grandeur est de manifester son inachèvement par elle-même, comme certaines sensations qui, parce qu'elles manifestent leurs contradictions, invitent à l'exercice de l'intelligence<sup>38</sup>. Platon récuse les arts qui donnent l'apparence de se suffire à eux-mêmes c'est-à-dire qui produisent des œuvres qui ne renvoient pas à leur modèle transcendant mais tendent à se présenter comme suffisantes, tels la fabrication des simulacres que Platon oppose aux copies légitimes dans le *Sophiste*<sup>39</sup>, ou l'écriture qui détache l'œuvre de son auteur pour l'abandonner à elle-même<sup>40</sup>.

Il ressort de ces considérations que «le bavardage et les propos aériens» indispensables à l'accomplissement des grands arts désignent des spéculations philosophiques sur la nature des choses en général en tant

38 Voir *République*, VI, 523 a10 - 524 d1.

39 *Sophiste*, 235 d1 - 236 c7.

40 *Phèdre*, 275 d4-e6.

qu'elles peuvent être utiles pour un art en particulier. L'ironie de l'expression est une réponse au pragmatisme des orateurs qui rejetteraient comme peu sérieuse une tentative de fondement de l'efficacité de leur art au-delà des éléments proprement techniques de la rhétorique. Au «peu m'importe pourquoi je persuade, pourvu que je persuade», du rhéteur, Platon rétorque qu'on ne saurait persuader sans d'abord savoir pourquoi<sup>41</sup>. Et à la démarche du sophiste qui fait de la pensée de l'Être une conséquence de la réflexion sur la parole, Platon rétorque que, tout au contraire, elle est déjà une condition du pouvoir des mots. Platon use des termes de ses adversaires (μετεωρολογία évoque les *Nuées* d'Aristophane<sup>42</sup>) dans une tournure ironique; loin de réfuter l'accusation de spéculation éthérée, il la revendique. Anaxagore occupe ici la place du philosophe comme le Thalès du *Théétète*<sup>43</sup> qui, le regard tourné vers les cieux, semble ne plus savoir où il met les pieds. Platon, au-delà de son opposition à telle ou telle doctrine, sait, lorsqu'il s'agit de la philosophie en général en relation à d'autres disciplines, reconnaître le caractère générique de la spéculation des physiologues ioniens, des penseurs éléates ou de lui-même. Le rôle d'Anaxagore dans ce passage ne contredit donc nullement la critique que Socrate lui adresse dans le *Phédon*<sup>44</sup>. Quant au mouvement

41 De même qu'on ne saurait soigner sans savoir d'abord ce qu'est la santé. Voir *Lois*, XII, 962 a5 - b4 : ἰατρὸς δὴ τὸ περὶ σῶμα ἀγνοῶν, ὃ προσείπομεν ὑγίειαν νῦν, [...] ἔσθ' ὅπως ἂν νοῦν περὶ τι τούτων ἂν ἔχων φαίνοιτο; «un médecin donc qui ignore cette qualité du corps que nous avons tout à l'heure appelé “bonne santé” [...], serait-il possible de voir en lui un homme ayant encore intelligence des choses dont il s'agit?».

42 Par exemple, v. 333 : ἀνδρας μετεωροφένακας «mystificateurs aériens», et v. 360 : τῶν μετεωροσοφιστῶν «parmi les sophistes transcendants» (trad. H. Van Daele).

43 174 a4 s.

44 *Phédon*, 97 b8 s. Voir aussi *Hippias Majeur*, 283 a2-7. Sur la question de la référence paradoxale à Anaxagore dans le *Phèdre*, voir [Dixsaut, 1985], p. 57 à 67. M. Dixsaut refuse de prendre au sérieux non seulement la référence à Hippocrate, mais aussi celle à Anaxagore, en objectant à ces références que la *philosophia* n'est pas un savoir positif qui pourrait s'ajouter aux *technai* pour les compléter. Ainsi, «l'exigence de météorologie, parce qu'elle se contente de juxtaposer la spéculation la plus abstraite et la plus générale à l'empirie la plus instinctive [...], loin d'être la condition constitutive de toute *technè*, est ici manifestement ironique» (p. 63). «Aucune cosmologie, aucune “physique” au sens ancien n'est requise» (p. 64). Dans un sens  
(suite de la note à la prochaine page)

du propos qui retourne la connotation de termes péjoratifs, elle est classique dans l'argumentation platonicienne et joue un rôle pédagogique important. Face à un interlocuteur qui nie l'exigence d'une transcendance et la tourne en ridicule, Platon montre qu'on ne peut comprendre une réalité sensible sans passer par une spéculation plus élevée, avoue ensuite qu'une telle spéculation semble détacher des réalités immédiates, en sorte que le spéculateur paraît incompetent pour les affaires de ce monde, mais enfin, renverse cette apparence en dévoilant le lien profond entre les réalités immédiates et leur fondement spéculatif. C'est précisément ainsi qu'est peinte la figure du philosophe dans le *Théétète*, et, de même, l'allégorie de la caverne, en réponse à Glaucon qui se gaussait de la «merveilleuse transcendance» des propos de Socrate<sup>45</sup>, n'hésite pas, pour mieux renverser la conviction de l'interlocuteur, à présenter le contemplateur du ciel et du soleil «aveuglé» lors de son retour dans l'obscurité, incapable de discerner les ombres, ridicule aux yeux des prisonniers<sup>46</sup> qui usent eux aussi d'empirie et de routine, et pourtant, en définitive, seul à posséder, grâce à ce long détour, les fondements véritables d'une connaissance de l'ordre et des principes qui président à la succession des ombres. Comme le montre Antoine Thivel<sup>47</sup>, les occurrences de l'association des deux termes ἀδολεσχία et μετεωρολογία chez Platon a toujours une connotation soit

radicalement opposé, voir [Brisson, 1992], notamment p. 75 : «Ce qui intéresse ici Platon, c'est le rôle joué par un philosophe comme Anaxagore dans la formation d'un orateur politique, non la doctrine d'Anaxagore en tant que telle». Dans cet article, L. Brisson montre que la critique de Platon porte sur «l'autonomie» de la rhétorique à l'égard de la dialectique. Il analyse le passage immédiatement antérieur à la référence à Hippocrate (269 e - 270 a) et montre comment la météorologie comme observation du ciel conduit naturellement à la contemplation des essences notamment, selon le *Timée*, en stabilisant le νοῦς de l'observateur par la régularité des objets célestes qu'il scrute. En définitive, Platon ne conteste pas toute rhétorique, mais «rappelle que cet art ne peut se soustraire à deux normes : le vrai et le bien» (p. 76) dont la connaissance suppose «météorologie» et «bavardage». Cette contribution met en relief le double sens à la fois de μετεωρολογία et de φυσέως περί : ces expressions ont d'abord une acception cosmologique, mais celle-ci conduit à un sens plus élevé de contemplation des essences idéelles.

45 *République*, VI, 509 c1-2.

46 *Ibid.*, VII, 517 d7.

47 [Thivel, 1991], p. 25.



péjorative, soit laudative par inversion ironique de leur connotation naturelle. En revanche, Platon sait également utiliser μετεωρολογία et ses dérivés dans le sens technique de «recherche sur les météores» c'est-à-dire sur les phénomènes aériens et cosmiques comme la pratiquaient les physiologues ioniens. C'est pourquoi l'usage de ce terme dans un sens figuré n'est pas ici dépourvu de subtilité; ce serait faire perdre à cette expression une partie de son effet que de lui ôter tout à fait la référence à ces recherches proprement physiques, même si manifestement l'objet de Platon est plus général puisque μετεωρολογία s'applique quelques lignes plus bas, dans le cas particulier de la rhétorique de Périclès, à l'étude de la présence et du défaut d'esprit par Anaxagore, dont l'homme politique tira les fondements de ses discours. C'est pourquoi la proximité de μετεωρολογία ne permet pas de lever l'ambiguïté du φύσεως περί qui le suit, lequel peut désigner la nature entendue au sens de cosmos mais aussi bien la nature du genre propre à l'objet de chaque art, par exemple la nature du corps pour la médecine ou la nature de l'âme pour la rhétorique. L'expression évoque les titres de traités présocratiques, mais l'emploi de φύσις accompagné de μετεωρολογία quelques lignes plus bas dans le sens de nature de l'esprit rend cette interprétation douteuse. Il est vrai que dans sa première occurrence, le terme φύσις est employé absolument et au singulier, ce qui permet difficilement de le comprendre comme renvoyant à la nature d'un objet déterminé. Mais ces deux lectures : nature du tout et nature de l'objet de chaque art, sont-elles vraiment exclusives l'une de l'autre? Cette opposition ne résulte-t-elle pas plutôt de la projection dans ce texte du débat entre les interprétations modernes d'Hippocrate? Comme la compréhension de ce prologue détermine en grande partie la lecture de ἡ τοῦ ὅλου φύσις en 270 c2, en comprenant φύσεως περί dans le sens des traités cosmologiques des physiologues, on prend le risque de devoir se tourner vers les traités souvent les moins appréciés de la *Collection hippocratique*, ceux que l'on qualifie de «philosophiques», comme le traité *Du régime*<sup>48</sup>. Pour se préserver d'une telle «dégradation» de l'image d'Hippocrate, il est alors indispensable de choisir le sens propre de μετεωρολογία. On est alors conduit à considérer que Platon a dans l'esprit un Hippocrate conforme aux traités ressemblant à *Airs, eaux, lieux*<sup>49</sup>. À

48 C'est la position de [Smith, 1979].

49 C'est la position de [Mansfeld, 1980].

l'inverse, privilégier une conception étroite du champ de φύσεως περί permet d'amoindrir la contradiction du *Phèdre* et de l'*Ancienne médecine*<sup>50</sup>, laquelle condamne le fondement de l'art médical dans une cosmologie philosophique. La première voie amoindrit la portée du témoignage platonicien en mettant sur le même plan la référence à Hippocrate et celle qui concerne Anaxagore : Platon s'appuierait momentanément sur des auteurs qu'il récuse par ailleurs, le fondement de l'art dans la physique ou la météorologie n'étant sûrement pas le dernier mot de Platon; la seconde voie ouvre en revanche la perspective d'un Hippocrate platonicien, d'une science médicale conforme aux principes épistémologiques du philosophe dialecticien. En fait, l'objet de Platon se borne ici à poser l'enracinement nécessaire des arts, du moins des arts majeurs, dans une recherche philosophique qui les dépasse ; le terme essentiel est, quant à lui, sans ambiguïté : προσδέονται; les grands arts «exigent en outre», ils manifestent même leur grandeur par cette exigence de transcendance, en révélant les limites de l'empirie et de la routine<sup>51</sup>.

50 C'est la position de [Jouanna, 1977].

51 [Rodrigo, 1992], p. 272 note 8, oppose la critique de l'*efficacité* de la rhétorique qui «réussit fort bien à tromper» dans le *Gorgias* et dans la *Lois*, et la critique de l'*inefficacité* d'une rhétorique non fondée sur la vérité dans le *Phèdre*. P. Rodrigo remarque par ailleurs que dans la condamnation de la rhétorique non fondée sur la vérité en 260 e5, l'expression ἄτεχνος τριβή omet l'ἐμπειρία. P. Rodrigo explique cette différence en montrant que l'objet de Platon dans le *Phèdre* est d'opposer la «rhétorique nomade» et la «dialectique autochtone». Si l'ἐμπειρία est absente, c'est ainsi parce que «l'errance ne saurait être une preuve d'expérience». Ces analyses conduisent P. Rodrigo à donner un sens positif à l'expression τριβή και ἐμπειρία en 270 b6, employée pour qualifier «la bonne rhétorique». Sur ce dernier point, il me semble impossible de suivre P. Rodrigo, car Platon ne dit pas μὴ τριβῆ μόνον και ἐμπειρία, ἀλλὰ καὶ τέχνη «non seulement sur la routine et l'expérience *mais aussi* sur l'art» mais Platon dit μὴ τριβῆ μόνον και ἐμπειρία, ἀλλὰ τέχνη «non pas seulement sur la routine et l'expérience *mais* sur l'art». La τέχνη, dans le *Phèdre* comme dans le *Gorgias*, est placée dans une position d'alternative avec la routine et l'empirie. À mon sens les passages du *Gorgias*, du *Phèdre* et du *Philèbe* relatifs à la routine et à l'empirie révèlent une doctrine constante de Platon sur ce sujet. Aucun art ne peut être ainsi fondé. L'efficacité du rhéteur dans le *Gorgias*, comme celles du musicien ou du médecin dans le *Philèbe*, ne sont qu'apparentes. Envisagées du point de vue du dialecticien, ces prétendus arts (cf. πολλοὶ τέχναις ἀπονομάζουσι, *Philèbe*, 55 e7-8) sont pour ainsi dire «nuls ( cf. (suite de la note à la prochaine page)

Chaque art «tire» (εἰλκυσειν) alors de cette recherche ce qui concerne proprement l'objet de son activité. On peut ainsi comprendre la généralité de la première occurrence de φύσις et sa particularisation dans la suite du texte.

La référence à Hippocrate et l'énoncé du principe de totalité en 270 c1-4 (on ne peut connaître la nature de l'âme ou du corps sans connaître la nature du tout) dépend donc de la mise en place d'une stratégie d'argumentation contre l'autonomie de la rhétorique, stratégie dont le point d'appui repose sur l'analogie des disciplines de l'âme et du corps et sur la double reconnaissance, par la rhétorique et par la philosophie, à la fois du caractère technique et de l'incomplétude de la médecine réduite aux soins du corps. Cette analogie est résumée en 270 b4-9, dans un moment crucial qui concentre en quelques mots tous les éléments du piège dans lequel Phèdre semble s'apercevoir qu'il est pris, puisqu'il y répond par un timide Τὸ γοῦν εἰκός, ὃ Σώκρατες, οὕτως, «Il y a apparence au moins, Socrate, qu'il devra en être ainsi», lequel, dans le dialogue qui établit l'insuffisance de l'εἰκός séparé de l'ἀλήθεια, n'est peut-être pas dénué d'une réserve, d'une réticence soudaine qui tranche en tout cas avec les Ὀρθότατά γε, Παντάπασι οὔν, et Ἀληθέστατα λέγεις dont Phèdre ponctue par ailleurs les propositions de Socrate. Cette réserve ne doit pas être rapportée à quelque incompréhension de Socrate par Phèdre mais, au contraire, à la découverte que le filet patiemment tissé par Socrate se referme sur lui. Considérons le piège :

«Sans doute en va-t-il de même pour la médecine et pour la rhétorique. [...] Dans l'un et l'autre cas, on doit procéder à l'analyse d'une nature : celle du corps dans le premier cas, et celle de l'âme dans le second, si l'on souhaite ne pas en rester à la routine et au savoir-faire (μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία), mais recourir à l'art pour, d'une part, administrer au corps drogues et nourriture, en vue de faire naître en lui santé et vigueur (ὑγίειαν καὶ ῥώμην), et pour, d'autre part, proposer à l'âme discours et pratiques régulières et ainsi

lui communiquer la conviction et la vertu (πειθῶ [...] καὶ ἀρετῆν) que l'on souhaite»<sup>52</sup>.

La médecine et la rhétorique y sont définies par leur objet respectif : l'âme et le corps, en sorte qu'elles ne peuvent se constituer comme arts et dépasser la routine et l'empirie sans recourir à l'analyse de la nature de leur objet. De l'analogie des objets s'ensuit l'analogie des moyens et des fins avec une triple conséquence : d'abord, la réduction du champ de la santé au corps, la vertu étant réservée à l'âme (le parallélisme est préservé par un redoublement du côté corporel : santé et vigueur, qui permet d'associer la vertu et la persuasion en contrepoin); en second lieu, la mise en parallèle du *logos* rhétorique et du φάρμακον médical, c'est-à-dire la reconnaissance de l'ambivalence des moyens des arts abandonnés à eux-mêmes<sup>53</sup>; enfin et par conséquent, la nécessité d'une soumission non seulement de la médecine, mais aussi de la rhétorique, à une orientation philosophique.

Il y a bien là un piège, qui forcera Phèdre à admettre une telle dépendance concernant un art dont il affirmait au début du dialogue la plénitude et la suffisance<sup>54</sup>. Il ne reste alors qu'une issue, ou plutôt un fin pertuis d'où Phèdre pourrait échapper à la mainmise de la philosophie sur les arts; il a certes reconnu que tout grand art véritable exige en outre une connaissance de la nature de ce sur quoi il porte, mais une telle connaissance ne pourrait-elle pas être le fait de l'art lui-même, sans exiger le détour dialectique? C'est pourquoi Socrate ferme cette ultime issue en faisant dépendre la connaissance de la nature d'un objet de la connaissance de la nature du tout :

φαῦλον, *ibid.*, 55 e 2)». Il n'est de vraie musique, de vraie médecine, de vraie persuasion que fondées sur la vérité intelligible (Voir plus bas P. 120 note 62).

52 Ici encore, j'opte pour la traduction de L. Brisson. J'ai toutefois substitué «drogues» à «remèdes» pour traduire φάρμακα; «régulières» m'a paru le mieux à même de conserver l'ambiguïté de νομίμους, qui qualifie la conformité «à l'usage» (L. Brisson) mais aussi à la norme (L. Robin : «conformes à la règle»).

53 Sur l'ambivalence du φάρμακον, voir [Derrida, 1968].

54 Cf. 235 b1-5.

«La nature de l'âme, penses-tu qu'il soit possible de la connaître d'une manière digne du *logos* [ἀξίως λόγου] sans la nature du tout?»<sup>55</sup>

Si l'on peut douter que la composition des tragédies n'appartient pas à l'art tragique en tant que tel, lequel se bornerait à la production des discours suscitant à volonté pitié ou crainte, que l'harmonie n'est pas l'objet de l'art musical, lequel se bornerait à la production des sons, que la guérison n'est pas l'objet de l'art médical, lequel se bornerait à la connaissance des effets des drogues, si l'on peut douter que le surcroît nécessaire à l'accomplissement de ces arts ne soit pas une partie d'eux-mêmes, que le médecin par la médecine ne connaît pas la nature des corps, que le rhéteur par la rhétorique ne connaît pas la nature des âmes, on ne saurait mettre en doute que la nature *du tout* dépasse la capacité technique et renvoie à une compétence proprement philosophique. Admettre ce dernier point, c'est donc sceller l'asservissement de la τέχνη ῥητορικὴ et celle de tous les arts.

Phèdre pourrait alors le contester, arrêter la progression de Socrate, nier ici que la connaissance de la nature des âmes dépende de la connaissance de la nature du tout. Il pourrait, en tenant ferme sur cette position de repli, reprendre l'offensive en supposant que ce que Périclès tira d'Anaxagore constitue un domaine autonome qui pourrait être appris indépendamment du reste de sa doctrine et constituer une partie de la rhétorique elle-même, bref, admettre qu'il n'est pas de bon cours de rhétorique qui ne comprenne des leçons de psychologie, comme il n'est pas de bonne médecine sans physique. Évitant la dépendance des arts à l'égard de la philosophie, il tisserait alors des liens d'entraide entre sciences auxiliaires, voire, à la rigueur, une hiérarchie des sciences préfigurant celle d'Auguste Comte. S'il ne le fait, c'est peut-être qu'il existe un lien essentiel entre la rhétorique et la totalité; la rhétorique est un savoir-faire total, un savoir parler de tout à tout auditoire en toute occasion et toujours à propos<sup>56</sup>. Et aussi savoir tout dire sur tout sujet, ne rien laisser échapper au champ du discours, ne laisser aucun reste hors de la parole du rhéteur :

55 Voir plus haut, page 91 note 3.

56 Cf. Gorgias, 82 A 1 a D.-K (même si l'origine de ce témoignage de Philostrate est peut-être Platon).

«Parmi les éléments de la question qui méritaient d'être exprimés (ἀξίως ῥηθῆναι), il n'en a omis aucun. Aussi bien, en comparaison de ce qu'il a dit, nulle personne au monde n'est capable de tenir un discours plus plein et plus riche»<sup>57</sup>.

'Αξίως ῥηθῆναι fait ici pendant à ἀξίως λόγου en 270 c1<sup>58</sup> : ces deux expressions définissent deux conceptions inverses du rapport exigible d'un discours à la totalité, une exigence rhétorique d'une part, une exigence logique d'autre part<sup>59</sup>. Socrate n'introduit donc pas ce lien de l'art rhétorique à la connaissance de la totalité. Il en impose l'inversion. Ce n'est plus dans la maîtrise de la parole que le rhéteur acquiert le savoir total qui lui permet de parler totalement de tout en toute occasion, mais à l'inverse la connaissance du tout qui doit fonder la performance du rhéteur. Cette inversion définit la totalité comme condition logique de la rhétorique philosophique à l'opposé de la totalité comme aboutissement rhétorique de la rhétorique sophistique. Contre la plénitude par épuisement qui laisse l'adversaire coi et sec, qui détermine ce qu'il est bon d'avoir dit (à savoir : tout, pour demeurer sans réplique), Socrate promet la plénitude du principe du discours qui détermine ce qu'il est bon de connaître avant de parler (à savoir : le tout, pour que le propos soit absolument fondé et adapté à l'auditoire). La totalité rhétorique est, dans le premier cas, relative : elle désigne l'impression que susciterait la comparaison du discours avec ceux des orateurs susceptibles de prendre la parole à sa suite ; dans le second cas, absolue, désignant le fonds achevé duquel le rhéteur dialecticien tire ce dont il a besoin en chaque circonstance. Ainsi, la mention du tout comme condition d'un propos sur l'âme est un effet particulier du principe général qui subordonne l'efficacité des discours, qu'ils soient véraux ou mensongers, à la connaissance de la vérité.

Au point où en est Phèdre, il ne peut revenir sur cette dépendance de l'art de la vraisemblance à l'égard de la connaissance de la vérité, il ne peut plus soutenir qu'au rebours, la vérité sort de la bouche persuasive et n'excède pas cet accord imposé par l'efficacité des discours, sauf à annuler

57 235 b2-5.

58 Cf. également 278 a5 : ἄξιον σπουδῆς.

59 Dans le *Cratyle*, en 398 d7-8, Socrate affirme la synonymie des deux termes : τὸ εἶρειν λέγειν ἐστίν, en définissant le rhéteur par la maîtrise de la dialectique. Cf. *Phèdre*, 261 a4-6 «S'il ne philosophe pas comme il convient, il ne parlera pas non plus comme il convient sur aucun sujet».

tout le chemin parcouru depuis sa position initiale en 260 a1-5 (la persuasion «ne procède point de la vérité»). Dès lors, s'il faut admettre que l'art dépend de la connaissance, la dimension indéfinie de la rhétorique impose du moins que cette connaissance soit connaissance du tout.

Ici intervient Hippocrate. Au secours de Phèdre, et non de Socrate. Comme ultime argument pour freiner la progression du philosophe, pour desserrer le lien que la philosophie tisse autour des arts. La rhétorique, en acquiesçant cependant à la réduction de la médecine au domaine des soins du corps, trouve en elle un allié inattendu. Sans défaire l'analogie qui assigne à chaque art un domaine spécifique, Phèdre oppose à la prétention exclusive de la philosophie à traiter le tout et donc à apporter aux arts ce qu'il leur manque pour leur accomplissement, une méthode *médicale*. Certes, il convient de connaître la nature de l'objet de son art; certes, une telle connaissance suppose la connaissance de la nature du tout; cependant, une telle connaissance ne sort pas nécessairement de la compétence de l'art en question. Périclès fit appel à Anaxagore, mais non pas Hippocrate. Au couple rhéteur/philosophe, Phèdre oppose un médecin seul : «Eh! s'il faut avoir quelque confiance en Hippocrate, lui qui est un Asclépiade, il n'est même pas possible de se passer de cette méthode quand c'est du corps que l'on s'occupe!».

La répartie de Phèdre lui permet donc d'échapper provisoirement à Socrate en réintégrant la méthode qui rapporte l'objet étudié à la totalité à l'intérieur de la compétence propre des arts, par exemple de l'art médical hippocratique. Deux conceptions du principe de totalité s'affrontent donc ici. Celle défendue par Socrate consiste à poser que les arts «exigent en outre» une spéculation philosophique sur la nature dont ils tirent les principes qui les concernent. Celle que Phèdre professe à ce moment de sa retraite argumentative concède la réalité de cette exigence mais en attribue la compétence à l'art lui-même, de sorte qu'il espère ainsi sauver la prétention des arts, dont la rhétorique, à l'autonomie. Que l'invocation d'Hippocrate joue le rôle d'une réplique défensive de la part de Phèdre, la réaction de Socrate en fournit la preuve :

«\_Il a en effet, camarade, parfaitement raison de le dire. Il faut cependant, *en plus* d'Hippocrate [πρὸς τῷ Ἱπποκράτει], consulter le *logos* et examiner si la voix de celui-ci est à l'unisson.

\_D'accord!

–Eh bien! examine alors ce que peuvent bien dire, concernant la nature, Hippocrate, aussi bien que le *logos* véridique»<sup>60</sup>.

Socrate rétablit la distinction de l'art et du jugement philosophique. Un art ne saurait juger par lui-même de sa méthode. Il ne s'agit pas seulement ici d'écarter un argument d'autorité<sup>61</sup> au profit d'un examen critique de la question. Il s'agit d'abord d'écarter un jugement *technique* au profit d'un jugement *logique* et donc philosophique. La brièveté de la référence à la médecine hippocratique, surprenante à première vue, trouve ainsi sa raison. L'examen socratique qui suit ne cherche pas, comme on pourrait s'y attendre, dans l'art médical hippocratique l'application du principe de totalité, parce que l'interprétation socratique de ce principe exclut son caractère strictement technique. Socrate rejette donc la voie ouverte par Phèdre, qui aboutirait à examiner chez Hippocrate le recours à la connaissance de la nature du tout. L'art exigeant *de surcroît* une telle connaissance, il ne peut livrer en lui même la méthode qui articule cette connaissance à la compétence technique. Il faut donc dépasser Hippocrate pour atteindre le *logos* philosophique ou véridique. Il n'y a certes pas là d'opposition à l'hippocratisme. La méthode d'Hippocrate peut bien s'accorder à la vérité du *logos*. La question n'est pas là. L'essentiel est que cette méthode, qu'elle soit ou non appliquée par Hippocrate, n'est pas selon Socrate une méthode proprement médicale; c'est une méthode universelle à laquelle tout art doit se soumettre parce qu'elle est dictée par la raison philosophique.

L'approbation socratique (*καλῶς γάρ [...]*) est donc ici modérément ironique. Elle doit être comparée à la réaction de Socrate, en 260 a6-8, à l'énoncé de ce que Phèdre «a entendu dire» concernant l'autonomie de la vraisemblance rhétorique à l'égard de la vérité :

«Il ne faut pas dédaigner l'avis de ceux qui savent», Phèdre; il faut plutôt chercher à savoir s'il est juste. Et, en particulier, ce que tu viens de dire n'est pas à négliger»<sup>62</sup>.

Dans les deux cas, l'approbation ironique est immédiatement suivie de l'exigence d'un examen critique. Dans les deux cas, donc, la

60 Traduction L. Robin modifiée.

61 L'argument d'autorité est explicitement rejeté en 275 c1-3.

62 Je suis ici la traduction de L. Brisson.



compréhension qu'un art prétend posséder de lui-même, de sa méthode et de ses principes, à l'aide de sa propre méthode et de ses propres principes, est rejetée au profit d'une évaluation philosophique de sa réalité, de ses conditions et de sa valeur. Aux savoirs positifs des *sophoi*, rhéteurs ou médecins, doit s'adjoindre le savoir critique du *philosophos*<sup>63</sup>. À la circularité de l'auto-compréhension des arts qui fonderait une épistémologie rhétorique de la rhétorique ou une épistémologie médicale de la médecine, Socrate oppose une hiérarchie linéaire des compétences, entre la philosophie qui juge et l'art qui produit. Ainsi, comme la structure des sciences est celle des êtres qu'ils ont pour objets, la structure de l'épistémologie est celle des sciences qu'elle prend, à son tour, pour objet. Et comme les arts, par eux-mêmes, ne produisent que des recettes routinières et empiriques, comme ils doivent tirer de la philosophie la connaissance de la nature idéale de leur objet et, par-delà, celle de la nature du tout dont cette dernière dépend, de même, la réflexion sur les arts ne peut être leur œuvre propre, mais dépend de l'exercice du *logos* philosophique qui seul pourra juger de cette articulation entre la pratique technique et le savoir du tout qui doit la fonder. La hiérarchie des savoirs, image de la hiérarchie des êtres, commande la hiérarchie épistémologique. Les savoirs positifs ne savent pas par eux-mêmes qu'ils savent, ce qu'ils savent, pourquoi ils savent ou savent faire<sup>64</sup>. Or cette connaissance réflexive, comme on l'a vu, fonde la capacité pratique des arts. On ne peut persuader sans savoir pourquoi; la rhétorique seule est impuissante à s'accomplir comme rhétorique; c'est pourquoi les maîtres de rhétorique qui cachent la dépendance de leur art dans leur enseignement sont des menteurs<sup>65</sup>. On ne peut donc pas plus ni mieux soigner par la seule

63 Cf. 278 d3-6 : en définitive, les prétendus *sophoi* usurpent un nom qui ne convient qu'à la divinité. La présentation de l'examen critique de leur savoir comme une adjonction à ce savoir n'est donc qu'un moment dans la progression du dialogue.

64 Voir par exemple *Apologie de Socrate*, 22 c-d.

65 Ce fondement est non seulement logique, mais aussi moral, et c'est tout le paradoxe de la rhétorique platonicienne. En soumettant le vraisemblable au vrai, il fait disparaître l'art de produire du vraisemblable à volonté, car la vision de la vérité suscite dans l'âme un attachement conjoint au juste et au vrai, en sorte que le seul homme qui posséderait le pouvoir de tromper par sa maîtrise des liens essentiels de ressemblance qui permettent de faire passer une chose pour une autre — le philosophe —, ne saurait en former le projet.  
(suite de la note à la prochaine page)

médecine. En définitive, l'épistémologie n'est donc pas un savoir réflexif second dont l'art pourrait se dispenser; comme savoir critique des principes de l'art, elle le fonde et le constitue comme art accompli.

Cette hiérarchie se substitue au schéma circulaire impliqué par la référence hippocratique de Phèdre, selon lequel l'art médical produirait par lui-même un savoir médical de la nature de son objet et, par-delà, un savoir médical de la nature du tout qui le constituerait en retour comme savoir accompli. Or, comme on le verra un peu plus bas, ce schéma non platonicien se trouve, à peu près, exprimé dans le traité hippocratique de *l'Ancienne médecine*.

Le modèle médical ne dépasse pas son rôle protreptique. Il a permis d'établir l'analogie du corps et de l'âme et de transposer à la rhétorique, comme art de modifier l'état des âmes, les exigences de la médecine réduite aux soins du corps. Mais lorsqu'il s'agit d'étudier la méthode qui permet de tirer de la connaissance de la nature de l'objet ce qui convient à un art, le modèle médical s'efface pour laisser place à un exposé général et abstrait qui sera dans un deuxième temps appliqué à l'art rhétorique. De la médecine, il ne sera plus question jusqu'à la fin du dialogue. La référence de Phèdre à Hippocrate met donc un terme à l'emploi du modèle médical, comme si Socrate s'apercevait qu'il ne peut aller plus loin sans menacer de ruine le principe de son argumentation, comme s'il s'apercevait que Phèdre l'emmène en ce moment critique sur une voie qu'il n'aurait pas dû lui ouvrir, ou plutôt, qu'il a bien fallu lui ouvrir, mais qu'il convient à présent de fermer. Poursuivre, c'est risquer de reconnaître à la médecine la capacité de se fonder elle-même selon les critères que son examen a permis de dégager. Le modèle médical devait permettre d'établir la nécessité pour un art d'un fondement transcendant dans la connaissance de la nature de son objet et finalement dans la connaissance de la nature du tout, mais

La rhétorique devient alors l'art de présenter le vrai et le juste sous la forme convaincante du vraisemblable ou de l'agréable, forme qu'il convient de lui adjoindre car c'est un travers propre à notre monde sensible que de produire des mirages plus appétissants que les réalités véritablement bonnes. On se demande cependant comment quelque chose comme un rhéteur non philosophe est possible, puisqu'il lui faut connaître la vérité (sans quoi il n'aurait pas la faculté de faire apparaître comme vraisemblable le faux), tout en ne s'y soumettant pas, ce que le lien fondamental qui unit la vérité au bien ne permet pas de concevoir dans le platonisme.

l'intervention de Phèdre tend à inclure ces connaissances dans le champ immanent de l'art médical. Il convient à présent de soumettre cette lecture à une double épreuve concernant le sens de τὸ ὅλον dans le *Phèdre* et dans la *Collection hippocratique*.

Or, le développement qui suit la référence hippocratique déploie en détail ce que peut être l'analyse de la nature d'un objet en général et de l'âme en particulier, mais non celle du tout. L'expression ἡ τοῦ ὅλου φύσις disparaît au profit de la question de la connaissance περὶ ὅτουοῦν φύσεως<sup>66</sup>. Cependant, la totalité n'est pas étrangère à cette analyse dont le caractère essentiel est l'exhaustivité. Il s'agit en effet, pour connaître une nature quelconque, de dénombrer (ἀριθμησάμενος<sup>67</sup>) les formes simples qui la composent et de procéder, pour chacune, à l'examen de sa capacité d'agir et de pâtir. Platon glisse donc d'un registre objectif à un registre épistémologique de la notion de totalité en sorte qu'à s'en tenir à ce passage, la connaissance de la nature du tout n'est pas précisée autrement que comme la connaissance totale d'une nature. En revanche, si l'on rapporte ce passage au second discours de Socrate (243 e9- 257 b7), il apparaît que, fût-ce sous la forme du mythe, l'examen de la nature de l'âme et le dénombrement et la classification des genres d'âme a requis une enquête plus globale. La psychologie platonicienne s'articule à son ontologie. Ainsi, la structure interne de l'âme décrite par le mythe de l'attelage ailé dépend du tropisme de chacune de ses parties pour une région ontologique et n'a pas de sens en dehors de ce contexte. De même, la différenciation des âmes incarnées et leur hiérarchie<sup>68</sup>, depuis celle du philosophe, ami de la beauté, inspiré des Muses et de l'amour, jusqu'à celles du sophiste et du tyran, est établie selon leur rapport à une vérité transcendante et non par un examen seulement psychologique. La connaissance de l'âme requiert alors la connaissance du tout en un sens ontologique.

Ces deux registres ne sont pas contradictoires. L'essentiel est qu'ils requièrent tous deux un passage du sensible à l'intelligible. Les divisions prescrites dans le passage qui suit la référence hippocratique sont des

66 270 d1.

67 270 d6.

68 248 c3 s.

divisions idéelles; il s'agit de se demander si l'objet est πολυειδές<sup>69</sup>, pour le diviser en autant d'idées desquelles il participe, puis d'examiner la puissance d'agir et de pâtir de chacune de ces idées. L'application de cet examen intellectuel à la réalité singulière et empirique à laquelle l'homme de l'art est confronté concrètement n'est envisagée que plus loin, en ce qui concerne la rhétorique :

«Voici l'homme, voilà la nature dont jadis il était question dans les cours; maintenant [...] cette nature est devant moi [...]»<sup>70</sup>.

La connaissance intellectuelle des genres de l'objet n'est pas fondée sur l'expérience sensible et, pour cette raison, ne saurait appartenir à l'art au sens restreint du terme. Le jugement est ici, pour employer une terminologie kantienne, toujours déterminant, et jamais réfléchissant. S'il exige tact et finesse, c'est pour reconnaître dans l'exemplaire sensible les traits de la nature intelligible contemplée auparavant, mais non pour définir les genres de l'objet eux-mêmes. Les puissances d'agir et de pâtir concernent elles aussi les idées et leurs relations intelligibles et non directement les rapports concrets qu'entretiennent les réalités sensibles. Certes, la dialectique développée ici est en quelque façon une dialectique appliquée, elle a pour fin, non la contemplation intellectuelle de l'intelligible, mais seulement le fondement des arts qui s'exercent dans le sensible. Cette orientation ne la modifie pas essentiellement.

La totalité désignée par le *Phèdre* est donc une totalité intelligible, qu'elle concerne le registre épistémologique du savoir total d'un objet ou le registre ontologique de la totalité de l'objet d'un savoir. Dans tous les cas, la totalité désigne ce caractère d'avoir un commencement, un milieu et une fin et de réunir des éléments entretenant entre eux des relations systématiques. C'est du moins ce qui ressort de la comparaison du discours bien composé avec le vivant, telle qu'elle est mise en place en 264 c2-6 :

«Tout discours doit être organisé à la façon d'un être vivant [ζῷον]; avoir lui-même un corps à lui, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds; mais avoir un milieu aussi bien que des extrémités, tout cela ayant, dans l'écrit, convenance mutuelle et convenance avec l'ensemble».

69 270 d2.

70 271 e5-272 a1, traduction L. Brisson.

Cette organisation du *logos* convient à la définition de l'art total comme le montre l'aspect disloqué et indéfini des recettes empiriques de la rhétorique, de la tragédie, de la musique ou de la médecine quand elles ne sont pas achevées par une direction philosophique. On peut alors préciser ce que doit être une médecine considérant la nature du tout selon Platon, en utilisant à rebours l'analogie entre la médecine et la rhétorique telle qu'elle est exposée en 270 b4-9. Pour ce faire, il convient de transposer le discours socratique concernant l'art rhétorique accompli en substituant le corps à l'âme, la drogue au discours, et la santé à la persuasion. Platon distingue trois moments dans la constitution de l'art oratoire : la description de l'âme et de son caractère simple ou complexe, puis celle de sa capacité d'agir et de pâtir sur tel ou tel patient ou agent, enfin la classification des espèces de discours et d'âmes et l'établissement d'un tableau des relations causales entre ceux-ci et ceux-là. Transposé au corps, cela donne donc, premièrement, la description du corps dans sa complexité (Platon précise que le corps est complexe — πολυειδές — en 271 a7); deuxièmement, l'étude de la capacité d'agir du corps, et de pâtir sous l'effet de tel ou tel agent; enfin la classification des espèces de drogues et des espèces de corps et l'établissement d'un tableau reliant par des liens causaux celles-ci à celles-là. Ce dernier point est développé à partir de 271 c11. Transposé, ce développement donne ceci :

«Puisque la puissance de la *drogue* se trouve être celle d'avoir une influence sur les *corps*, celui qui se propose de devenir *médecin* doit savoir combien il y a de genres de *corps*. Or, il y en a tel et tel nombre de telle et telle qualité; par suite, les hommes ont telle et telle *constitution*. Une fois ces distinctions faites, on passe aux *drogues* : les genres en sont tel et tel nombre, et chacun a tel et tel caractère. Dès lors, tels hommes, sous l'action de telles *drogues* et en vertu de cette cause-ci se laisseront facilement *conduire à tel état de santé*, alors que tels autres hommes, pour cette même raison, ne se laisseront pas facilement *soigner*. Quand on a suffisamment réfléchi là-dessus, il faut alors, en considérant ce qu'il en est dans la pratique et comment on procède, avoir un flair assez fin pour suivre la piste qui s'offre à vous. Autrement, on n'en sait pas plus que ce qu'on a jadis entendu, à l'école. Or, lorsqu'on est à même de dire par quelles *drogues* est *soigné* tel homme, lorsque, l'ayant à ses côtés, on est capable de voir clair en lui et de se faire la leçon voulue : "voici l'homme, voilà la nature dont jadis il était question dans les cours; maintenant que cette nature est réellement devant moi, il me faut lui

appliquer les *drogues* que voici, pour faire naître l'état de santé que voilà", du moment, dis-je, qu'on est en possession de toutes ces données, qu'on sait en outre quand il est opportun de *soigner* ou de *ne pas traiter*, qu'on sait encore quand il est opportun et quand il n'est pas opportun de faire usage d'"*astringent*", de "*laxatif*", de "*tonique*"<sup>71</sup>, et de tous les genres de *drogues* qu'on aura appris, alors l'art atteint la beauté et la perfection de son achèvement, pas avant»<sup>72</sup>.

Cette longue paraphrase est nécessaire à notre enquête : elle nous livre le texte platonicien de la description d'une médecine obéissant au principe de totalité, et c'est à partir de lui que nous devons juger de sa concordance avec les textes hippocratiques. Or le texte ainsi établi est sans ambiguïté. La médecine est l'art de modifier le corps par des drogues en vue d'établir un état de santé meilleur. Il ne suffit pas de connaître l'action propre de chacune de ces drogues, car elles produisent des effets différents selon les patients. L'essentiel de l'art médical réside dans l'ajustement d'une médication à un état particulier du patient, c'est à dire la détermination du choix de la drogue appropriée et de sa mesure. Ce choix et cette mesure font de la drogue un médicament plutôt qu'un poison. Or il n'existe pas de règle pour parvenir à cet accord à chaque fois singulier. Comme Platon le montrera dans le *Politique* par une analogie longuement développée entre l'art du médecin, celui du pilote, et l'art du politique, l'irrégularité du monde sensible rend inévitable et légitime, de la part du savant, la transgression ou la modification de toute règle établie. Ainsi, un médecin qui, partant en voyage, laisserait des consignes écrites aux habitants d'une cité, serait amené à modifier ces règles s'il était de retour avant le terme prévu, car les conditions climatiques auront nécessairement changé durant son absence<sup>73</sup>. Platon en tire la conséquence que la règle fixée par écrit n'est pas l'origine de l'évaluation d'une décision médicale ou politique. La règle écrite est l'expression seconde et approximative d'un savoir qui la précède et la fonde :

71 Les équivalents proposés pour les styles de discours sont évidemment tout à fait libres.

72 Cf. 271 c11 - 272 a8.

73 295 b9 - e2.

«Dans ces lois, dont la rédaction émane de ceux qui, dans la mesure du possible, possèdent le savoir, est-ce qu'il n'y aurait pas des imitations de ce qui est en chaque matière la vérité?»<sup>74</sup>

L'évaluation d'une action ne la rapporte donc pas à des règles fixes pour en juger la conformité, mais à la fin visée en fonction de son efficacité :

«Un médecin, d'ailleurs, nous n'admettons pas qu'il soit moins médecin parce qu'il nous soigne avec notre agrément, ou contre notre gré, en tranchant dans notre chair, en la brûlant, ou en nous infligeant toute autre souffrance; parce qu'il s'appuie sur des règles écrites ou qu'il se passe de telles règles; parce qu'il est pauvre ou parce qu'il est riche; dans un cas comme dans l'autre, nous ne le déclarons pas moins médecin; et précisément, aussi longtemps que son art sera le principe de ses commandements, quand il nous purge, ou qu'il emploie, pour nous réduire, quelque autre procédé, ou, aussi bien, s'il nous fait engraisser; à condition de n'avoir d'autre but que notre bien, celui de nos corps, les faisant passer d'un état pire à un état meilleur; aussi longtemps enfin que ceux à qui ce soin incombe assurent, chacun pour son compte, la sauvegarde de ce dont ils ont le soin. Voilà de quelle manière, j'imagine, et non d'une autre, nous établirons qu'en cela réside l'unique détermination distinctive de l'autorité médicale, comme de n'importe quelle autre autorité.»<sup>75</sup>.

De l'impossibilité de juger de l'opportun dans les cas singuliers à partir de règles générales et fixes, Platon déduit l'existence d'un savoir transcendant les règles écrites. Si le médecin sait traiter chaque malade par une médication appropriée différente voire opposée selon les cas, si le pilote de navire sait conduire son équipage à bon port en prenant des décisions différentes à chaque traversée, si le politique sait déterminer ce qui convient à la cité même lorsque cela outrepassé les prescriptions légales, c'est qu'ils possèdent la connaissance intellectuelle des fondements de leurs arts. Les règles écrites ne formalisent pas ce savoir lui-même, elles en sont seulement dérivées de la même manière que l'homme de l'art tire de son savoir toutes ses prescriptions, à cette différence près qu'elles déduisent du savoir universel des préceptes de valeur générale qui concernent le plus grand nombre, tandis que dans sa forme la plus achevée, l'art passe directement

74 300 b8 - c2.

75 293 a9 - c4.

de l'universel au particulier. Ainsi, de l'irréductibilité du singulier à l'application de règles générales, le platonisme ne conclut pas à son irrationalité, mais au contraire il en fait l'indice certain de l'existence d'une rationalité supérieure à celle des règles écrites. C'est ce savoir, qui concerne les essences intelligibles, que l'art «exige en outre»; c'est lui dont le texte du *Phèdre* décrit la structure en ce qui concerne la connaissance des genres d'âmes et de discours et que l'on a transposé à la connaissance des genres de corps et de remèdes. Son objet est, non les corps, ni les drogues, mais les idées de corps et les idées de drogues. La division de ces idées et leur regroupement sous des genres communs ne ressortissent pas à l'expérience; c'est une opération intellectuelle comme le précisera le *Timée*, en la rapportant au dialecticien plutôt qu'au médecin au sens restreint du terme, à propos de la dénomination commune de «bile» :

« Il est un nom commun pour toutes ces productions; des médecins, sans doute, les ont dénommées *bile*, à moins que ce ne fût un homme capable d'apercevoir une pluralité d'objets dissemblables et d'y découvrir, inhérent à tous, un genre unique, méritant une dénomination »<sup>76</sup>.

Cette classification idéale relève de la dialectique telle qu'elle est définie dans le *Phèdre* en 265 d3 - c1 :

«Vers une forme unique, mener, grâce à une vue d'ensemble, les éléments disséminés de tous côtés, pour arriver, par la définition de chaque élément, à faire voir clairement quel est celui sur lequel on veut, dans chaque cas, faire porter l'enseignement [...]. [Puis] à l'inverse, découper par espèces suivant les articulations naturelles, en tâchant de ne casser aucune partie, comme le ferait un mauvais boucher scarificateur [...]

Voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux, moi : des divisions et des rassemblements [τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν] qui me permettent de parler et de penser. Ceux qui sont capables [de porter le regard vers une multiplicité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité], jusqu'à présent je les appelle dialecticiens»<sup>77</sup>.

76 83 b8-c3. Selon l'interprétation courante, je vois ici une référence à un dialecticien non nécessairement médecin, en rapportant δυνατός à τις qui s'oppose à τινες ἰατρῶν; cf. [Schuhl, 1960], p. 78. Par sa traduction, L. Brisson exclut cependant cette hypothèse.

77 Traduction L. Brisson; cf. *Philèbe*, 16 c sq.



Le savoir du corps est donc rapporté à un savoir du tout en ce sens que l'analyse de l'idée de corps suppose un accès à l'intelligible dans sa totalité, et de même pour l'idée de remède. C'est en effet une thèse constante du platonisme, principalement développée pour ce qui concerne les idées morales, qu'une idée ne peut être saisie seule, par exemple, qu'on ne peut connaître le courage sans la justice ou la tempérance.

La classification des espèces de corps et celle des espèces de remèdes doivent être mis en rapport par des liens eux-mêmes idéels. Un tel tableau de relations suppose un nombre fini d'espèces aussi bien pour les corps que les remèdes. Ce dénombrement achevé, qui fait disparaître l'illusion de l'infini que la complexité apparente de l'objet suscite chez le profane, est un aspect essentiel de la dialectique comme le précise le *Philèbe* :

« On ne doit pas appliquer à la multiplicité la nature de l'infini, avant d'avoir envisagé le nombre total de cette multiplicité, c'est-à-dire celui qui est intermédiaire entre l'infini et l'unité; c'est alors que désormais on doit abandonner l'infini et lui dire adieu. Voilà donc de quelle façon, tel fut précisément mon langage, les Dieux nous ont permis, et de chercher, et d'apprendre, et de nous instruire les uns les autres. Mais les doctes du monde d'aujourd'hui font "un" au petit bonheur, et "plusieurs" trop vite ou trop lentement, passant immédiatement de l'un à l'infini, tandis que les intermédiaires leur échappent : ce qui différencie la façon dialectique et, inversement, la façon disputeuse, "éristique", dont sont menées les discussions que nous avons les uns avec les autres »<sup>78</sup>.

La classification idéale est donc le moyen de réduire l'infini apparent en un nombre limité de genres. Toutefois, le *Phèdre* n'explique pas de façon satisfaisante comment s'effectue la reconnaissance du genre idéal dont participe l'individu auquel le médecin a affaire, pas plus qu'il n'explique comment la dialectique permet de reconnaître le *καίρος* qui décide de l'intervention ou de l'abstention et du choix du traitement le mieux approprié. Ce défaut n'est pas surprenant : si l'application aux réalités sensibles du savoir acquis dans l'intelligible pouvait être complètement décrit, ce savoir serait réductible à des règles écrites qu'il suffirait d'appliquer à la lettre. Or le propos de Platon est de montrer que celui qui possède une véritable connaissance des idées de corps et de

78 16 e - 17 a.

remèdes sait reconnaître dans tous les cas la nature de la constitution physique d'un patient et la nature du remède qui lui convient, et même le moment opportun et la mesure de l'administration du remède, sans qu'il applique lors de cette reconnaissance une règle que l'on pourrait fixer par écrit, puisque précisément de telles règles souffrent nécessairement d'exceptions. Ainsi, la description de la subsomption sous une idée entrerait en contradiction avec la nature de la connaissance intellectuelle et de son application aux réalités sensibles<sup>79</sup>. C'est pour cette raison que les professeurs de rhétorique n'enseignent pas cette partie essentielle et fondatrice de l'art. Elle est pourtant susceptible d'enseignement, pourvu qu'on entende par enseignement l'éducation de l'intellect à la saisie des idées et non la transmission de procédés routiniers. Il n'en reste pas moins que, certes par un dépassement de la raison plutôt que par une irrationalité de défaut, l'empire du *καίρος* sur la pratique des arts n'est pas susceptible d'explication complète chez Platon.

La connaissance de la nature du tout qualifie donc dans le *Phèdre*, en un premier sens gnoséologique, le caractère exhaustif du savoir intellectuel qui fonde les pratiques des arts; en un deuxième sens, ontologique, le savoir de la totalité intelligible nécessaire à la saisie de la nature de l'idée particulière qui constitue l'objet d'un art déterminé. Ces deux sens forment en fait les deux faces d'une même idée et l'un ne va pas sans l'autre. Cette connaissance relève de la dialectique. Les arts en tirent ce qui les fonde, mais elle ne relève pas de leur propre compétence. Ainsi, ce n'est pas par la médecine que le médecin connaît les divers genres de corps humain, ceux des remèdes, et les capacités d'agir de ces derniers selon les capacités de pâtir des premiers; mais il n'est pas de vrai médecin dans l'ignorance de cette connaissance.

Le principe de totalité platonicien est évoqué dans une argumentation visant à montrer que les arts véritables ne sont pas fondés en eux-mêmes, mais dépendent d'une connaissance qui relève de la

<sup>79</sup> Un platonicien niera donc la possibilité de réaliser des *systèmes experts*, en demandant à un spécialiste de rendre raison de chacun de ses diagnostics et en formalisant ses réponses jusqu'à ce qu'un automate obtienne des performances semblables à celles du spécialiste. Le spécialiste, selon le platonicien, pourrait bien rendre raison de chaque diagnostic, mais la somme de ces raisons n'équivaudrait jamais au savoir universel que possède celui qui accède aux idées.

compétence philosophique. Sans elle, ils ne produisent que des recettes empiriques et routinières incapables de s'organiser en un système susceptible de réaliser des œuvres accomplies et adaptées aux circonstances singulières de leur production. Toutefois, la référence à Hippocrate par Phèdre a la fonction d'une objection au cours de la démonstration menée par Socrate. Hippocrate est évoqué comme le médecin qui a usé du principe de totalité sans faire appel à une compétence autre que médicale.

Le modèle médical devrait pourtant servir à disqualifier la prétention de la rhétorique, telle que la conçoit la sophistique, au titre de τέχνη. En se fondant sur l'accord de la rhétorique et de la philosophie pour voir dans la médecine un art véritable, Platon établit par l'analogie du corps et de l'âme les caractères essentiels que doit posséder une discipline de l'âme comme la rhétorique, et montre que la conception sophistique de la rhétorique ne satisfait pas à ces critères. Cette démonstration suppose la réduction de la médecine au domaine des soins du corps, pour que les disciplines de l'âme puissent y trouver un modèle analogique.

Or l'attribution par Phèdre du principe de totalité à la médecine d'Hippocrate produit une contradiction majeure dans l'argumentation socratique. S'il est vrai que le médecin hippocratique ne conçoit pas le corps indépendamment de la nature du tout, il n'est pas possible de définir la médecine par son application à cet objet déterminé qu'est le corps. Il faut au contraire admettre que les concepts médicaux sont susceptibles de s'appliquer à toute la réalité, et définir la médecine, non par son objet, mais par son projet éthique qui concerne la santé. La lecture de la *Collection hippocratique* confirmera au moins ce point indéniable que les médecins hippocratiques s'intéressaient tout autant à l'âme qu'au corps, et qu'ils usaient des mêmes concepts médicaux pour saisir ces deux objets.

Cette contradiction n'apparaît que si l'on prend soin d'attribuer la référence hippocratique à Phèdre et non à Socrate, car dans l'esprit de Socrate, l'appel au principe de totalité signifie un dépassement de la compétence propre de l'art et le recours à la dialectique philosophique. Ainsi, Platon admet, notamment dans le *Charmide*, 156 e qu'on ne soigne pas convenablement le corps sans soigner l'âme des patients, mais le soin des âmes ne relève plus alors de la médecine proprement dite :

« Sans doute as-tu toi-même entendu parler déjà de ces bons médecins qui, recevant la visite de quelqu'un qui souffre des yeux, lui disent, je suppose, qu'il est impossible d'entreprendre de guérir

les yeux, pour eux-mêmes et tous seuls; mais que, forcément, il doit y avoir lieu de soigner aussi la tête en même temps, si l'on veut que tout aille bien pour la vue également. Réciproquement, c'est le comble de la déraison de s'imaginer que la tête, on puisse jamais la soigner, isolément et pour elle-même, sans soigner le corps tout entier. Dès lors, en vertu de cette théorie, c'est par des régimes que, portant leur attention sur tout le corps, ils entreprennent de soigner et de guérir, avec le corps entier, la partie malade[...].

Tout ainsi qu'on ne doit pas entreprendre de guérir les yeux sans avoir guéri la tête, on ne doit pas non plus le faire pour la tête sans s'occuper du corps, de même on ne doit pas davantage chercher à guérir le corps sans chercher à guérir l'âme; mais que, si la plupart des maladies échappent à l'art des médecins de la Grèce, la cause en est qu'ils méconnaissent le tout dont il faut prendre soin, ce tout sans le bon comportement duquel il est impossible que se comporte bien la partie. C'est dans l'âme en effet [...], que pour le corps et pour tout l'homme, les maux et les biens ont leur point de départ; c'est de là qu'ils émanent, comme émanent de la tête ceux qui se rapportent à la vue; c'est par conséquent à ces maux et à ces biens de l'âme que doivent s'adresser nos premiers soins principaux, si nous voulons que se comportent comme il faut les fonctions de la tête et celles du reste du corps. Or [...], c'est par des incantations<sup>80</sup>, bienheureux ami, que l'on soigne l'âme; ces incantations, ce sont les discours qui contiennent de belles pensées; or les discours qui sont de telle sorte font naître dans l'âme une sagesse morale, dont l'apparition et la présence permettent dorénavant de procurer aisément la bonne santé à la tête comme au reste du corps»<sup>81</sup>.

Comme il ressort de ce texte capital pour l'interprétation du *Phèdre*, l'extension du principe de totalité au-delà de la totalité du corps, exigible d'un point de vue médical, dépasse cependant le domaine de la médecine. Que la santé du corps dépende de la santé de l'âme n'étend pas l'objet de la médecine mais la rend elle-même dépendante de la médecine de l'âme, celle qui soigne par les discours plutôt que par les drogues. Cette spécialisation des disciplines permet à Platon d'une part de promouvoir la philosophie comme le fondement nécessaire de la transdisciplinarité

80 Socrate rapporte les propos d'un médecin thrace, lequel exprime la pensée de Zalmoxis, roi divin et légendaire. C'est pourquoi on ne peut tenir compte de ce qui est dit ici des incantations pour déterminer la doctrine de Platon.

81 *Charmide*, 156 b4 -157 b1.

indispensable à tous les grands arts, d'autre part d'établir une hiérarchie des disciplines correspondant au niveau ontologique de leur objet. Ainsi, comme on l'a vu, et comme ce dernier texte le confirme, la médecine de l'âme, qui seule possède une compétence éthique, doit régir la médecine du corps.

Ce texte peut cependant faire naître un doute concernant le sens, dans le *Phèdre*, de l'intervention de Phèdre en 270 c3, tel qu'il a été dégagé plus haut. Il est possible que le principe de totalité tel que Phèdre l'attribue à Hippocrate ne dépasse pas le domaine du corps, et qu'il signifie seulement qu'on ne peut soigner une partie du corps sans soigner le corps dans son ensemble, mais sans envisager ses rapports à l'âme, selon une version limitée du principe de totalité que ce passage du *Charmide* attribue aux médecins grecs<sup>82</sup>.

À première vue, dans cette éventualité, l'intervention de Phèdre, loin d'être une objection, ne ferait que confirmer celle de Socrate. Phèdre illustrerait, dans le domaine du corps, par l'exemple de la médecine hippocratique, le principe de totalité énoncé par Socrate à propos de l'âme. Mais alors, il faudrait restreindre, dans le propos de Socrate lui-même, le sens de ἡ τοῦ ὅλου φύσις à la totalité de l'objet considéré — en l'occurrence, à l'âme. Or, précisément ce texte du *Charmide* critique les médecins grecs à qui Socrate attribue — bien à tort semble-t-il — une telle restriction du principe de totalité, et montre qu'il convient, pour soigner une partie du corps, de traiter non seulement le corps tout entier, mais aussi l'âme. Si l'on se fonde sur ce passage du *Charmide* pour restreindre le principe de totalité médical, on est alors contraint par ce même texte d'admettre que Socrate, quant à lui, ne saurait soutenir dans le *Phèdre* un principe de totalité limité à l'objet de chaque discipline.

La seule possibilité qui demeure consisterait donc à attribuer à Socrate un principe de totalité universel, et à Phèdre évoquant Hippocrate un principe de totalité limité à l'objet de chaque discipline — en l'occurrence au corps pour la médecine. Phèdre, dans ce cas, ne confirmerait plus Socrate, mais le désaccord serait tout à fait différent de celui qui a été dégagé tout au long de l'analyse qui précède. Socrate

82 «Ce Thrace assurait que ses confrères de Grèce avaient raison de soutenir ce que je disais tout à l'heure [*sc.* qu'on ne peut soigner une partie du corps sans traiter le corps tout entier]», 156 d6-8.

entendrait le tout comme quelque chose de plus vaste que l'objet à traiter, et Phèdre le comprendrait comme la totalité de cet objet. Toutefois, cette lecture, bien que possible, introduit une incompréhension du propos de Socrate de la part de Phèdre dont on ne voit ni les motifs ni les conséquences dans l'économie du dialogue. C'est pourquoi il est préférable de penser que Phèdre comprend tout à fait Socrate et donne au principe de totalité la même extension — universelle — que lui; mais alors, l'attribution de ce principe à un médecin et non à un couple technicien/philosophe comme celui formé par Périclès et Anaxagore constitue manifestement une objection majeure à la thèse socratique selon laquelle les principes d'un art ne relèvent pas de sa compétence. Bien plus, la spécialisation des arts au fondement de l'analogie qui institue la médecine de l'âme, seule à posséder une compétence éthique, à côté de la médecine du corps se trouve alors menacée par la portée universelle de la rationalité médicale. L'objection de Phèdre trahit ainsi l'existence d'une sagesse médicale concurrente de la sagesse philosophique — sagesse médicale que Platon nie en restreignant avec insistance la compétence médicale au domaine du corps, y compris dans ce texte du *Charmide*, parce qu'il a besoin du modèle d'une médecine réduite à une simple technique pour réfuter une prétention similaire de la rhétorique sophistique à s'exempter de la tutelle philosophique.

LE PHÈDRE ET LA COLLECTION HIPPOCRATIQUE. ÉTUDE DES COMMENTAIRES MODERNES

L'opposition entre la philosophie platonicienne et le mode de pensée qui régit les textes de la *Collection hippocratique* des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles ne pourra être établie qu'à la fin de cette étude. Cependant, il convient d'évoquer dès à présent quelques-uns des nombreux commentaires modernes de ce passage du *Phèdre* et d'indiquer les liens qui ont pu être proposés ou contestés entre celui-ci et les œuvres médicales qui nous sont parvenues. La première étude majeure à ce sujet est évidemment celle de É. Littré<sup>83</sup>. Elle tisse un lien profond entre le *Phèdre*, 270 c et le c. 20 de l'*Ancienne médecine*, en avançant des arguments qui demeurent souvent convaincants après un siècle et demi de polémique. L'objectif de É. Littré est d'identifier les écrits d'Hippocrate parmi les textes de la *Collection*. Sa méthode consiste dans le recoupement de deux axes

83 É. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, 10 vol., Paris, 1839-1861.

critiques : d'une part, l'examen de la cohérence des traités de la *Collection*, d'autre part, l'authentification d'un traité à partir du témoignage externe de Platon. Ces deux méthodes sont indépendantes, en sorte que la compatibilité de leurs résultats est le gage d'une véritable « démonstration », selon le mot, enthousiaste, qui conclut son étude<sup>84</sup>. Il ne s'agit pas ici de se prononcer sur les questions d'attribution des traités hippocratiques, cette question étant mise entre parenthèses selon la méthode proposée plus haut. Cependant, les études concernant ce problème se fondent sur une interprétation de la pensée hippocratique qui intéresse le présent travail. Chez É. Littré, une part de cette interprétation est manifestement postulée de façon implicite, ce qui grève la valeur de sa lecture ; É. Littré ne met pas en doute cette fausse évidence, suscitée par l'ironie socratique, que « Platon a admiré Hippocrate »<sup>85</sup>. Dès lors, la référence hippocratique de Phèdre est comprise comme une mise en valeur, par Platon, de la méthode hippocratique, et la coïncidence que É. Littré recherche entre un texte de la *Collection* et cette allusion du *Phèdre* s'entend comme un parallélisme des pensées du philosophe et du médecin. É. Littré repousse l'identification proposée par Galien à *Nature de l'homme*<sup>86</sup>, traité qu'il attribue à Polybe sur la foi du témoignage d'Aristote<sup>87</sup>. Les arguments de sa réfutation de Galien sont intéressants, car ils se retournent aussi bien contre une référence à l'*Ancienne médecine*, dans le sens que lui donne É. Littré. Il concède que la méthode décrite dans le *Phèdre* est appliquée par *Nature de l'homme*, mais, ajoute-t-il, « n'en déplaît à Galien, cela est vrai aussi pour d'autres traités »<sup>88</sup>. En revanche, il cite l'ouverture de *Nature de l'homme*, laquelle affirme : « Ceux qui sont habitués à entendre sur la nature de l'homme des raisonnements qui dépassent les relations de cette étude avec la médecine, ne seront pas satisfaits de mon étude », phrase qu'il juge sans rapport possible avec le témoignage du *Phèdre*. En fait, il semble bien y

84 Dans le tome IV, É. Littré revient sur l'indépendance des deux approches critiques, en insistant sur le fait que l'authenticité de l'*Ancienne médecine* demeure certaine par ses rapports avec *Régime des maladies aiguës* quelle que soit la valeur que l'on accorde au témoignage du *Phèdre* de Platon.

85 I, 294 L..

86 Galien, *In Hippocratis De natura hominis*, CMG V, 9, 1 = XV, 12-13 Kühn. Cf. I, 297 L..

87 Aristote, *Histoire des animaux*, III, 3, 512 b11 - 313 a7.

88 I, 298.

avoir entre cette phrase et le *Phèdre* un rapport étroit, je veux dire, un rapport *d'opposition*. Ainsi, la méthode hippocratique telle qu'elle est exprimée allusivement dans le *Phèdre* se retrouve en *Nature de l'homme*, et pourtant la condition d'une telle méthode selon Platon, à savoir le dépassement de la médecine et le recours à une méthode philosophique — la dialectique —, est ouvertement refusée par ce traité hippocratique. Or, on peut en dire autant à propos de l'*Ancienne médecine*. Comme É. Littré le remarque lui-même, dans son c. 20, ce traité «retourne» la pensée de ceux qui prétendent qu'on ne peut savoir la médecine sans fonder ce savoir sur une connaissance philosophique de la nature de l'homme : «Hippocrate retourne cette pensée, et dit qu'on ne peut connaître la nature de l'homme, si l'on ne sait pas la médecine»<sup>89</sup>. Et cette nature de l'homme, la médecine la comprend «par l'étude des rapports que l'homme entretient avec ses aliments, ses boissons, avec tout son genre de vie»<sup>90</sup>. Ainsi, l'*Ancienne médecine* permet de comprendre l'articulation si difficile à saisir dans le *Phèdre* entre l'étude de la nature d'un objet et l'étude de la nature du tout, et cette performance est l'indice majeur de l'authentification de l'*Ancienne médecine* selon É. Littré. Cet argument est semble-t-il pertinent, à cette réserve près que l'étude de la nature de l'homme et de son rapport au tout est, selon le traité hippocratique, l'œuvre de la médecine seule, à l'exclusion explicite de tout recours à la philosophie ou à toute méthode extérieure à la méthode médicale. Il est donc bien possible que *Phèdre* ait fait référence à l'*Ancienne médecine*. Pour réfuter Socrate.

Par ailleurs, É. Littré ne remarque pas la différence radicale entre l'exigence de situation de l'objet dans son contexte chez Platon et chez Hippocrate. Tandis qu'il s'agit d'une analyse des essences et de leurs rapports mutuels chez l'un, l'autre s'intéresse à l'individu et aux circonstances singulières de sa vie de relation, comme le montre sans ambiguïté la fin du passage pourtant cité par É. Littré : «[...] quelles influences chaque chose exerce sur chacun (ὅ τι ἀφ'ἐκάστου ἐκάστῳ συμβήσεται)»<sup>91</sup>. Dans le c. 20 de l'*Ancienne médecine*, les rapports de «l'homme» avec son genre de vie désignent les rapports de chaque individu et non les rapports que l'idée d'homme entretient avec les

89 I, 303.

90 *Ancienne médecine*, c. 20 (I, 622 L.).

91 *Ibid.*



essences qui la composent ou dont elle forme une espèce. C'est pourquoi «l'exacte concordance» dévoilé par É. Littré entre le *Phèdre* et l'*Ancienne médecine* n'est pas à dédaigner, pourvu qu'on retourne sa formule, et qu'on y voit une exacte *discordance*.

Encore une fois, la question de l'authenticité des traités n'entre pas dans le propos du présent travail. Il s'agit seulement de chercher comment Platon a pu concevoir la médecine hippocratique à partir de ses outils conceptuels propres, et de montrer la part d'occultation ou d'incompréhension que comporte son témoignage sur les médecins, lorsqu'on le compare aux écrits conservés de la *Collection hippocratique*. C'est pourquoi la discussion qu'a suscitée l'attribution par É. Littré de l'*Ancienne médecine* à Hippocrate, en partie sur la foi du témoignage de Platon, ne sera pas ici reproduite ni commentée pour elle-même. L'histoire de cette polémique sera cependant évoquée dans la perspective de ce travail, c'est-à-dire en cherchant à dégager des études sur les rapports entre Platon et la *Collection hippocratique* la part, souvent, hélas, implicite, qui concerne la relation entre sagesse médicale et (manque de) sagesse philosophique. Les études qui n'intéressent pas directement ce problème seront simplement mentionnées ou passées sous silence, même si elles ont un intérêt technique ou philologique pour l'attribution des traités hippocratiques.

Deux articles jalonnent cette longue discussion en faisant le point des publications depuis É. Littré : le premier d'Auguste Diès, pour la période qui s'étend de É. Littré à 1911<sup>92</sup>, le second de Robert Joly, qui «met à jour la chronique de Mgr Diès» jusqu'en 1961<sup>93</sup>. A. Diès conclut sa récapitulation de façon plutôt sceptique<sup>94</sup> :

Le passage du *Phèdre*, rappelle-t-il, fut rapporté successivement à *Airs, eaux, lieux* par F. Z. Ermerins (1839), avant qu'il mette en doute, à partir de 1859, l'existence même d'une référence précise dans ce passage; puis il fut rapporté à *Nature de l'homme* par F. Poshendrieder (1882) reprenant des arguments développés par S. Meixner dès 1837; puis encore il fut rapporté à

92 [Diès, 1912], repris et complété dans [Diès, 1926], p. 12 à 54.

93 [Joly, 1961 (2)].

94 Le résumé de l'article de A. Diès qui suit est proposé dans un souci de complétude bibliographique. Les références des articles cités sont énumérées dans la bibliographie finale.

*Semaines* par J. Ilberg (1894). C. Fredrich (1889) considéra qu'il ne se rapportait à aucun livre particulier de la *Collection*, tout en étant conforme à ce qu'on peut lire dans les traités que É. Littré attribuait à Hippocrate mais qui ne sont cependant pas, selon C. Fredrich, de la même main. H. Diels (1899), commentant C. Fredrich, contesta la valeur du passage de Platon pour authentifier la doctrine hippocratique. U. v. Wilamovitz-Moellendorff (1901) exclut *Épidémies I - III*, considérant qu'ils étaient sans doute inédits à l'époque de Platon, *Maladie sacrée* et *Airs, eaux, lieux* pour des raisons géographiques. M. Wellmann (1905) alla jusqu'à mettre en doute l'existence d'écrits hippocratiques, pour aboutir, en 1929, à une position plus nuancée fondée sur l'attribution de *Pronostic* à Hippocrate par Hérophile. A. Nelson (1909), sans partager le scepticisme objectif du précédent, fut conduit à un scepticisme méthodologique équivalent, rejetant la possibilité d'identifier les écrits de la main du maître de Cos. H. Shöne (1910) crut trouver dans la traité pseudo-galénique *Prognostica de decubitu* (Kühn XIX, 529-573 ; voir p. 530) une citation du passage hippocratique correspondant au témoignage du *Phèdre*, thèse réfutée par H. Diels (1910). W.-H. Roscher (1911) revint à la référence, proposée par Ilberg, au traité des *Semaines*, tout en le considérant comme antérieur à Hippocrate. A. Diès évoque enfin la polémique entre Christ-Schmid (1912), sceptique, et E. Kind (1912), avançant *Maladie sacrée* et *Airs, eaux, lieux*, avant de souligner l'extraordinaire circularité de cette polémique qui aboutit à la position de Th. Gomperz (1911), lequel reprit la thèse et les arguments de É. Littré en faveur d'une référence à l'*Ancienne médecine*, plus vigoureusement que leur auteur lui-même, car, comme on l'a vu, É. Littré ne faisait du témoignage de Platon qu'une pièce de son système critique.

Cette première période de commentaires fut caractérisée par une grande confiance dans le témoignage de Platon. En gros, les commentateurs pensaient que Platon approuve Hippocrate, et donc ils concevaient, en retour, un Hippocrate préplatonisant. La discussion portait sur la question de savoir si Platon cite un ouvrage précis d'Hippocrate, et lequel. Mais la plupart s'accordait à penser que, si l'on trouvait un texte médical répondant au critère du *Phèdre*, il pourrait être attribué au maître de Cos.

La période qui suit s'applique au contraire à une interprétation critique du *Phèdre* et en révèle les ambiguïtés. En 1922, W. Capelle contesta la thèse de Theodor Gomperz et de É. Littré en montrant que

l'orientation métaphysique de l'étude de la nature selon le *Phèdre* est toute différente de l'orientation scientifique de l'*Ancienne médecine*. W. Capelle attire l'attention sur ce qui va devenir le point crucial du débat : la «nature» désigne selon lui la réaction du corps d'un individu aux aliments et aux boissons dans *Ancienne médecine*, tandis que la «nature» signifie dans le *Phèdre* la nature de l'univers<sup>95</sup>. Le *Phèdre* ne peut renvoyer à *Ancienne médecine*. Mais en 1931, Ludwig Edelstein<sup>96</sup> conteste qu'il faille entendre ainsi la «nature» dans la *Phèdre*. Il engage alors une nouvelle polémique qui se concentre désormais le sens qu'il faut accorder à ces deux mots clés, dans le *Phèdre*, que sont μετεωρολογία (270 a 1) et τὸ ὅλον (270 c 2). L. Edelstein interprète τὸ ὅλον dans le sens du tout de l'objet étudié, et non de l'univers; quant à μετεωρολογία, ce terme désigne selon lui, dans un sens métaphorique, des recherches approfondies sur un objet particulier, et non, dans son sens proprement physique, la recherche sur les phénomènes aériens ou cosmiques.

Cette thèse, toujours actuelle, est pourtant critiquée par K. Deichgräber dès 1933, lequel revient à la signification platonicienne de τὸ ὅλον entendu comme le Tout. Mais l'étude de K. Deichgräber ne permet pas de trouver dans la *Collection hippocratique* de texte qui s'ajuste à la figure du médecin-philosophe telle que Platon la conçoit. La thèse de L. Edelstein a été à nouveau contestée, en 1938, par M. Pohlenz, qui compare 270 a à 245 c-246 d, c'est-à-dire à l'étude de l'âme à partir des principes de l'univers dans le second discours de Socrate. M. Pohlenz défend une interprétation proprement météorologique du passage concernant Périclès et le rapporte au c. 2 d'*Airs, eaux, lieux* et à *Maladie sacrée*. De même, W. Nestle (1938) conçoit l'Hippocrate de Platon comme l'adepte d'une médecine météorologique plutôt que philosophique, et s'oppose en cela à K. Deichgräber. Ce faisant, W. Nestle exclut de la référence platonicienne les traités comme *Régime*.

En 1939 paraît un long article de Paul Kucharski<sup>97</sup> qui met entre parenthèses la question hippocratique pour l'interprétation du *Phèdre*, 270 c : «Un texte de Platon ne mérite-t-il pas d'être examiné et traité pour lui-même, au lieu d'être manié comme un "témoignage externe" pour la

95 [Capelle, 1922].

96 [Edelstein, 1931], ch. IV, p. 129 à 135.

97 [Kucharski, 1939]; voir aussi [Kucharski, 1961] et surtout [Kucharski, 1949], p. 129-149.

solution de certains problèmes littéraires ou historiques?»<sup>98</sup>. Rappelant la non-littéralité du témoignage platonicien, indiquée par la formule σκόπει τί ποτε λέγει Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθῆς λόγος — non-littéralité déjà soulignée par É. Littré —, P. Kucharski, reprenant une expression de A. Diès, la prolonge et la dépasse en posant l'hypothèse «d'une "transposition", ou même d'une "sublimation" de la méthodologie d'Hippocrate»<sup>99</sup>. Ainsi, l'expression ἡ τοῦ ὅλου φύσις est «équivoque et ambivalente»<sup>100</sup>. Dans les textes hippocratiques, par exemple le premier livre de *Régime*, les *Épidémies I*, III, 10<sup>101</sup>, ou le c. 2 d'*Airs, eaux, lieux*, la nature du tout est l'objet d'une météorologie, c'est-à-dire d'un «recueil d'observations empiriques touchant l'action des astres, des saisons et du climat sur le corps»<sup>102</sup>, alors qu'elle désigne chez Platon l'objet de la dialectique. Elle doit s'entendre comme «totalité des faits et des phénomènes» chez Hippocrate, et non comme «nature et constitution intime des choses»<sup>103</sup>. De même la φύσις dans l'*Ancienne médecine* ne désigne pas «"la chose en soi", si l'on entend par là "l'essence" ou "l'objet de concept" qui correspond au mot signifiant cet être ou cet objet», mais «elle implique toujours et essentiellement des *relations* qui ne sont pas en principe celles que comporte la prédication»<sup>104</sup>. Le lien conceptuel entre φύσις et δύναμις joue lui-même à un niveau particulier dans l'*Ancienne médecine*. Faisant référence à une étude de Joseph Souilhé<sup>105</sup>, P. Kucharski rappelle que δύναμις désigne chez Hippocrate la vertu d'agir et de subir une action, vertu qui détermine les changements. L'analyse de la notion de crase dans ce même traité permet d'exclure l'idée de substance; par le mélange, les éléments perdent leur δύναμις et par là même leur individualité pour se fondre dans le tout : «Est-il besoin de faire observer, conclut P. Kucharski, qu'ici le mot δύναμις, qui marque un attribut ou une propriété, supprime le "sujet" même? Cela montre

98 *Ibid.*, p. 306.

99 *Ibid.*, p. 309.

100 *Ibid.*, p. 315.

101 P. Kucharski cite le texte de H. Kühlewein référencé *Épidémies α*, 23 (p. 199), lequel diffère peu du texte de É. Littré (II, 668-670 L.).

102 *Ibid.*, p. 325.

103 *Ibid.*, p. 324.

104 *Ibid.*, p. 330.

105 *Ibid.*, p. 330, note 1; voir [Souilhé, 1919].

clairement que c'est le pouvoir d'agir et de pâtir qui constitue en fait "l'essence" de quelque chose»<sup>106</sup>. Enfin, P. Kucharski articule εἶδος et δύναμις dans l'*Ancienne médecine*, mais en insistant sur le sens de ce terme commun à ce traité et au *Phèdre* : «Εἶδος ne signifie ici proprement ni concept ou objet de concept, ni genre ou espèce, ni, enfin, élément ou "réalité simple" constitutive du monde et des choses»<sup>107</sup>. Il n'appartient pas plus au projet d'*Ancienne médecine* d'établir une quelconque classification des êtres que de composer les êtres à partir d'éléments primordiaux.

On ne peut que partager une telle analyse, mais en même temps, on ne peut qu'être surpris par les conclusions que P. Kucharski en tire. En *déplatonisant* Hippocrate, il aurait pu ouvrir la question de l'origine de leur opposition et de la raison de l'attitude de Platon qui, comme on l'a vu, masque ce conflit alors qu'il déclare ouvertement, par ailleurs, son opposition à la sophistique. Mais P. Kucharski adopte une autre voie : il *hippocratise* Platon.

Pour ce faire, P. Kucharski doit tout de même tirer un peu la pensée du médecin vers celle du philosophe, et il le fait à plusieurs titres. D'abord, il amoindrit l'opposition d'*Ancienne médecine* à la spéculation des «philosophes», en lui trouvant un parallèle dans le *Phédon* 96 b - d<sup>108</sup>, alors que le propos de Socrate, dans ce passage, semble plutôt de dénoncer, non les hypothèses vides, mais les explications cosmologiques ou physiques qui méconnaissent le principe finaliste du meilleur, ce pour quoi il ne saurait trouver un appui dans l'*Ancienne médecine*. Ensuite, il s'écarte, à mon sens, d'une interprétation acceptable de ce traité en y lisant, de manière «sous-entendue», qu'il est nécessaire de considérer une δύναμις, «non pas dans un mélange, mais dans une "qualité" isolée»<sup>109</sup>. Ne percevant pas l'originalité de la gnoséologie développée dans ce traité qui conçoit la connaissance comme une approche globale et tendancielle vers l'exactitude, P. Kucharski inverse le propos hippocratique, pour en faire une apologie de l'analyse : «Dans le Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς la recherche des causes est étroitement liée à l'analyse, ou, si l'on préfère, à la notion du *simple* et du

106 *Ibid.*, p. 334.

107 *Ibid.*, p. 338.

108 *Ibid.*, p. 318.

109 *Ibid.*, p. 333.

*composé*, puisque ce qui détermine toute maladie, c'est toujours, en principe, un "élément" ou une substance simple contenue dans le corps aussi bien que dans les aliments, et non pas une matière composite ou πολυειδής»<sup>110</sup>. P. Kucharski confond ici la notion hippocratique d'une crase imparfaite dans laquelle la prédominance d'un élément menace l'intégrité du tout et l'idée, incompatible avec l'ensemble du traité, que des éléments puissent être abstraits et traités pour eux-mêmes. Cette question étant abordée plus loin, il suffit, pour l'heure, d'opposer à ce qu'on peut qualifier de contresens le § 3 du c. 19 de l'*Ancienne médecine* :

«Il convient, naturellement, de considérer que ces éléments-là sont la cause, dans chaque cas, de l'affection, puisque leur présence détermine nécessairement son mode d'être, et que leur changement *en une autre crase* détermine nécessairement leur cessation»<sup>111</sup>.

De la même manière «implicite», l'acception d'εἶδος au sens de «genre, espèce, classe d'objets ou type» devrait être accordée au texte hippocratique dont P. Kucharski reconnaît dans le même temps que la problématique de la classification lui est étrangère<sup>112</sup>.

P. Kucharski tombe dans un second contresens à propos de la question du dénombrement. Sur ce point, l'opposition du *Phèdre* et de l'*Ancienne médecine* est pourtant manifeste. Tandis que Socrate, comme on l'a vu, exige le dénombrement des εἶδη qui composent une réalité complexe (270 d), l'auteur de l'*Ancienne médecine* les conçoit comme innombrables :

«Il y a en effet dans l'homme du salé, de l'amer, du doux, de l'acide, de l'acérbe, et mille [μυρία] autres éléments possédant des propriétés diverses sous le rapport de la quantité de et la force»<sup>113</sup>.

110 *Ibid.*, p. 338.

111 Δεῖ δὲ δήπου ταῦτα αἷτια ἐκάστου ἡγεῖσθαι εἶναι, ὧν παρεόντων μὲν τοιουτότροπον ἀνάγκη γίνεσθαι, μεταβαλλόντων δ' ἐς ἄλλην κρῆσιν πάυεσθαι. (I, 616-618 L.), trad. J. Jouanna modifiée, précisément pour éviter l'usage du terme de substance.

112 *Art. cit.*, p. 339-340.

113 Ἐνι γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν καὶ γλυκὺ καὶ ὄξυ καὶ στρυφνὸν καὶ πλαδαρὸν καὶ ἄλλα μυρία παντοίας δυνάμιας ἔχοντα πλῆθος τε καὶ ἰσχύν (XIV, 4; I, 602 L.), trad. J. Jouanna modifiée.

Les «myriades» forment un leitmotiv de ce traité<sup>114</sup> qui affirme dans son c. 9 qu'«il n'y a pas de mesure, pas plus du reste qu'un *nombre* ni qu'un poids, à quoi l'on puisse se référer pour savoir ce qui est exact»<sup>115</sup>. Or, curieusement, P. Kucharski considère que la question du dénombrement n'est pas posée dans l'*Ancienne médecine*, et que, si elle ne l'est pas, c'est en raison du nombre «trop restreint» de corps ou de qualités<sup>116</sup>! Il renvoie alors à *Régime des maladies aiguës* qui pose effectivement la question de dénombrement des maladies, mais, contrairement à ce que P. Kucharski suggère dans une note<sup>117</sup>, ce traité n'aborde cette question que pour condamner la méthode cnidienne de dénombrement. Comme je tenterai de le montrer plus loin<sup>118</sup>, ni *Régime des maladies aiguës*, ni l'*Ancienne médecine* ne pensent qu'une arithmétisation ni, a fortiori, qu'une classification soit possible en médecine.

Ces deux traités, comme le remarque P. Kucharski<sup>119</sup>, définissent l'art médical «dans sa totalité»<sup>120</sup>. Cette position d'un art «total» présente un parallèle manifeste avec le *Phèdre*. Tout comme le *Phèdre* oppose, d'une part, l'empirie et la routine qui produisent un savoir formel auquel manquent les conditions de son application aux cas singuliers, et, d'autre part, l'art fondé sur la connaissance dialectique des essences et de leurs relations, connaissance qui seule permet de déterminer l'opportunité et la mesure de chaque action du technicien, de la même façon, ces deux traités hippocratiques considèrent qu'un art est total lorsqu'il possède la capacité d'adapter exactement son action à chaque objet singulier et de justifier cette différenciation des actions. Mais, au contraire du *Phèdre*, *Régime des maladies aiguës* soutient qu'on ne peut atteindre le singulier en subdivisant

114 Voir les c. 14 (*bis*), 16, 17, 23.

115 ... μέτρον δὲ οὐδὲ ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον πρὸς ὃ ἀναφέρων εἶση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὐροίς...(IX, 3; I, 588 L).

116 *Ibid.*, p. 343.

117 *Ibid.*, note 2.

118 Voir plus bas, p. 200 sq. et chapitre VI, p. 486 sq («le problème de la mesure»).

119 *Ibid.*, p. 327.

120 *Régime des maladies aiguës*, VIII, 1 (II, 240 l.) : ὅλη ἡ τέχνη; cf. IV, 1 (II, 228 L.) : πάση τῇ τέχνη; *Ancienne médecine*, VIII, 3 (I, 588 L.) : πᾶσα ἡ ἰητρικὴ; XX, 2 (I, 622 L.) : même expression; cf. I, 2 (I, 570 L.), dans une tournure négative : εἰ μὴ ἦν ἰητρικὴ ὄλωσ, μηδ' ἐν αὐτῇ ἔσκεπτο, μηδ' εὐροίτο μηδὲν... Cette expression sera étudiée plus loin, p. 534 sq.

des espèces générales; notamment, il n'existe pas, selon ce traité, de *nombre* des maladies, en sorte que ceux qui entreprennent de les compter sont toujours soit au-delà, soit en deçà de l'exactitude<sup>121</sup>. *Régime des maladies aiguës* condamne donc l'entreprise cniidienne de classification en lui opposant, comme cela sera montré plus loin, une autre méthode de différenciation des traitements selon la singularité des cas. *Ancienne médecine* s'engage dans un mouvement de pensée semblable dans son c. 20, lorsque ce traité conçoit la médecine totale comme celle qui approche la singularité d'un cas en considérant l'ensemble des relations qui le déterminent, par opposition à la méthode des «philosophes» qui composent des êtres de raison à partir d'éléments abstraits et sont, par là même, incapables d'atteindre le singulier. Ces conclusions, ici avancées par anticipation, confirment la fonction de la référence hippocratique de Phèdre comme objection à la thèse de Socrate : certes, concède Phèdre, l'art n'est pas réductible à un savoir formel, il exige en outre une capacité de différenciation dans l'application de ses préceptes pour les amener à la coïncidence parfaite avec un objet singulier; mais cet ajustement qui le constitue comme savoir total, l'art ne le tire pas de la philosophie, et il ne provient pas d'un savoir des essences. Au contraire, il requiert un tact et une prudence, diversement partagés par les médecins, qui s'acquièrent par une éducation du regard clinique, lequel doit appréhender chaque élément dans ses relations à tous les autres et aux totalités synchronique et diachronique de la situation du patient dans son environnement, y compris social, et dans son histoire. L'art est ainsi total lorsqu'il accomplit la totalité de son objet : soigner les individus; et en tant qu'il requiert cette globalité du regard sans rien abstraire de la totalité du malade. Il y a donc bien plus en cette notion que la simple exigence de rationalité que P. Kucharski rend équivalente à celle de Platon.

Ces contresens sur les traités hippocratiques menacent le bénéfice du précepte méthodologique que P. Kucharski avait posé au début de son article. Mais son traitement de la position platonicienne pose aussi des problèmes. Sa relative fidélité à Hippocrate — malgré les réserves qui viennent d'être apportées — le conduit en effet à interpréter la méthode socratique du *Phèdre* en l'opposant à la théorie des idées. Comme il ne voit pas que Phèdre contredit Socrate en 270 c3-4, et comme il constate que

121 Voir plus bas, p. 532



l'*Ancienne médecine* et *Régime des maladies aiguës* n'ont rien de commun avec la théorie des idées, P. Kucharski est amené à opposer Socrate à lui-même pour préserver son accord avec Hippocrate.

Il n'est pas question de discuter ici des rapports entre platonisme et socratismes, ni de l'évolution de Platon qui se démarque probablement de la pensée de son maître après la rédaction des dialogues «socratiques». Que la rupture se produise dans le *Phèdre*, entre le second discours de Socrate et la référence à Hippocrate, comme l'implique l'analyse de P. Kucharski<sup>122</sup>, semble cependant difficile à concevoir. D'abord parce qu'elle contrevient à un principe méthodologique : l'analyse d'un passage du *Phèdre* doit, pour être recevable, demeurer cohérente avec l'ensemble du dialogue. Mais de plus, sur le fond, l'opposition que P. Kucharski pense dégager entre la théorie des idées qui régit l'étude mythique de l'âme dans le second discours de Socrate, et l'étude des âmes comme fondement de l'art rhétorique après la référence hippocratique, n'est en réalité qu'une différence de perspective : la contemplation libre d'un objet idéal d'une part, cette même étude, d'autre part, en tant que l'art peut en tirer les principes qui le gouvernent. Que l'accès aux idées fonde la maîtrise du monde sensible ne disqualifie nullement la théorie des idées, mais établit de surcroît celle de la participation. C'est pourquoi, si Hippocrate ne fut jamais platonicien, Platon, au rebours, ne fut jamais hippocratique.

En 1944, W. Kranz adopte la position de L. Edelstein et, sans proposer de référence précise, met en avant le passage de *Nature de l'homme* qui pose la question de savoir si le corps est un ou plusieurs. F. Steckert (1945) compare l'*Ancienne médecine* et le *Phèdre* en notant des divergences, notamment en ce qui concerne l'ordre des divisions. Il tente d'utiliser le papyrus de l'*Anonyme de Londres* pour authentifier l'*Ancienne médecine* dont la doctrine aurait été schématisée et dogmatisée par Platon.

Quant à W. H. S. Jones, il ne se départit guère, en 1946, du scepticisme qu'il professait dès 1923, dans l'introduction à son édition d'Hippocrate : «*Ignorance and uncertainty seem to be the final result of most of the interesting problems presented by the Hippocratic collection*»<sup>123</sup>. Il cherche dans le *Timée* la source éventuelle de la médecine

122 Voir *art cit.*, p. 350.

123 W. H. S. Jones, *Hippocrates, with an english translation*, Cambridge-London, 1923, vol. I, p. xxxiii.

platonicienne et pense, comme A. Taylor<sup>124</sup>, qu'elle se situe plutôt du côté des médecins siciliens, notamment de Philistion, et suppose que, Platon n'accordant que peu d'importance à la médecine, comme à tout ce qui concerne les réalités sensibles, n'a peut-être pas cherché, en ces matières, une grande exactitude<sup>125</sup>.

Dans le troisième tome de *Paideia*<sup>126</sup>, Werner Jaeger étudie les rapports d'emprunts mutuels et, en même temps, de conflit entre la tradition médicale et la philosophie aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, époque à partir de laquelle la médecine occupe une place grandissante dans la culture grecque et contribue de façon déterminante à la formation de l'idéal hellène, notamment en imposant à l'éthique et à sa conception des vertus les notions d'équilibre et d'harmonie originellement utilisées pour définir la santé. L'émergence d'une sagesse médicale en Grèce n'aurait pas été possible sans ce fécond rapport à la philosophie, et d'abord à la philosophie présocratique de laquelle la médecine importe l'idée d'une unité de la φύσις comprise comme le Tout — englobant universel au sein duquel toutes choses sont liées. Ce concept détermine la médecine comme culture et non comme spécialité, à la différence des médecines préhelléniques. Le corps médical assume une fonction à la fois technique et sociale, dont le double aspect est dénoté par le terme de δημιουργός<sup>127</sup>. Il produit une littérature qui s'adresse non seulement au spécialiste, mais aussi aux personnes cultivées qui partagent l'idéal de la santé. Le médecin occupe ainsi un rôle important dans l'éducation grecque. Cette fonction nouvelle conduit d'une part les médecins à réfléchir sur leur propre discipline et, par là même, à revendiquer leur autonomie à l'égard de la philosophie<sup>128</sup>, d'autre part, les philosophes à s'aventurer dans le domaine médical pour y appliquer les principes de leurs cosmologies<sup>129</sup>. Ainsi naît une concurrence entre les deux

124 [Taylor, 1928].

125 [Jones, 1946], p. 16-23. Par ailleurs, W. H. S. Jones pense que la médecine n'avait le choix qu'entre la collection d'observations et la pure déduction. Dans les conditions de cette alternative, *Ancienne médecine* opterait pour l'empirisme (p. 32).

126 L'édition utilisée est la version anglaise de 1945 ([Jaeger, 1945]) dont on sait qu'elle a été revue par W. Jaeger et constitue, plus qu'une traduction, la version ultime de cet ouvrage.

127 *Ibid.*, p. 11

128 Voir *Ibid.*, p. 5 et p.17.

129 *Ibid.*, p. 16.

disciplines, dont l'expression la plus aiguë se trouve dans la polémique dont l'*Ancienne médecine* témoigne, en désignant un de ses adversaires, Empédocle<sup>130</sup>. En définitive, à l'époque d'Aristote, les concepts médicaux auront conquis la réflexion éthique pour s'y implanter durablement<sup>131</sup>.

Dans ce cadre sont envisagées les relations entre la médecine hippocratique et Platon. Comme Max Pohlenz, W. Jaeger pense que le modèle médical platonicien, notamment dans le *Phèdre*, correspond à la médecine météorologique et empirique de l'*Ancienne médecine*, des *Épidémies*, de *Régime des maladies aiguës* et non à celle que présentent les traités «philosophiques» comme *Régime*. La médecine féconde la philosophie par ses œuvres les plus médicales et les moins philosophiques. Toutefois, ce privilège accordé à certaines œuvres n'est pas dénué de jugement de valeur; on décèle chez W. Jaeger un désir d'accorder les «meilleurs travaux»<sup>132</sup> de la *Collection hippocratique* avec la philosophie platonicienne. W. Jaeger se trouve ainsi placé devant le même problème que P. Kucharski, faire coïncider des pensées dont l'une semble se réclamer discrètement de l'autre tandis que l'autre renie la première. Il lui faut donc montrer qu'*Ancienne médecine* ne s'opposerait pas à la dialectique du *Phèdre*, et, d'autre part, que, dans le *Phèdre*, Platon ne se réfère pas à la médecine «philosophique» que conteste l'*Ancienne médecine*.

W. Jaeger est ainsi amené à amoindrir la portée des deux termes ἀδολεσχία et μετεωρολογία dans le *Phèdre*, 269 e5 - 270 a1 qui ne désigneraient pas de vastes généralités de philosophie naturelle, mais la patiente analyse de la nature de l'objet à traiter et de ses types, telle qu'elle est décrite à partir de 270 c9<sup>133</sup>. Quant à l'*Ancienne médecine*, auquel il rapporte de façon privilégiée le passage du *Phèdre*, après avoir souligné son refus de toute généralisation, son attention à la singularité des cas, son recours à l'étude des relations qu'entretient chaque individu pour saisir ce qui lui convient, et l'absence de mesure disponible en médecine, sinon la sensation<sup>134</sup>, il lui attribue une théorie des types<sup>135</sup> en forçant quelque peu le sens d'εἶδος, car ce terme, comme on le verra, peut partout se lire :

130 *Ibid.*, p. 19.

131 *Ibid.*, p. 26.

132 *Ibid.*, p. 23 : «the best works in the Hippocratic corpus».

133 *Ibid.*, p. 22-23.

134 *Ibid.*, p. 18.

135 *Ibid.*, p. 23.

«aspect» dans ce traité. C'est pourquoi, pour illustrer la classification et le dénombrement platoniciens des formes, W. Jaeger est amené à faire référence au catalogue des aliments de *Régime*<sup>136</sup>, dont il exclut pourtant son articulation à la philosophie, et, plus surprenant encore, au c. 3 de *Régime des maladies aiguës*<sup>137</sup>, et donc, indirectement, aux *Sentences cniidiennes* lesquelles, il est vrai, énuméraient et classaient les maladies, mais selon une méthode que *Régime des maladies aiguës* n'évoque que pour la condamner! Par ailleurs, W. Jaeger attribue aux textes hippocratiques une vision naturaliste et téléologique de la nature<sup>138</sup>. Dans ce cadre, il dégage le principe de totalité qui régit l'attitude médicale :

« [...] *All the true doctor is presented as the man who never thinks of the part without thinking of the whole, who always sees it as it affects and is affected by everything else* »<sup>139</sup>.

Mais, de la considération de la nature comme englobant universel, W. Jaeger glisse à celle d'une nature médicatrice qui définit et restaure par elle-même la santé comprise comme un état d'équilibre normatif, ce qui lui permet de rapprocher le *Phèdre* et le *Phédon* de certains textes hippocratiques dont le sens qu'il leur accorde est discutable, notamment le fameux  $\nu\acute{o}\upsilon\sigma\omega\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\epsilon\varsigma\ \iota\eta\tau\rho\acute{\iota}$  des *Épidémies VI*, V, 1<sup>140</sup>. lequel fera l'objet, dans le présent travail, d'une lecture différente, tenant compte cependant de l'importante correction de la traduction de É. Littré, proposée par W. Jaeger, qui impose l'idée d'une nature *self-educated* plutôt qu'*uneducated*<sup>141</sup>.

Ce bref examen n'épuise pas les enseignements de cette riche étude. W. Jaeger a dégagé l'émergence de ce que l'on peut appeler une sagesse médicale, concurrente de la sagesse philosophique, et sa corrélation au principe de totalité; mais, convaincu d'une part de l'accord de Platon avec Hippocrate, d'autre part du naturalisme hippocratique, il est demeuré dans la ligne des critiques qui tentent d'interpréter les textes de la *Collection* pour les faire coïncider avec le Platon de la seconde période de sa

136 *Ibid.*, p. 38.

137 *Ibid.*, p. 24, note 53 = p. 296.

138 *Ibid.*, p. 27-28.

139 *Ibid.*, p. 26.

140 Voir *ibid.*, p. 29, note 68a = p. 298.

141 *Ibid.*, p. 29. Voir plus bas, p. 465.

production littéraire<sup>142</sup>, lui-même moins intéressé par la transcendance que son maître Socrate.

Le commentaire et la traduction de l'*Ancienne médecine* publiés par André-Jean Festugière, en 1948, rétablit une conception des rapports de Platon à Hippocrate, dans le sens d'une franche opposition. Commentant le c. 9 du traité hippocratique qui affirme qu'en médecine, il n'existe pas «de mesure, nombre ou poids par référence à quoi on connaîtrait l'exacte vérité, si ce n'est la sensation du corps»<sup>143</sup>, A.-J. Festugière en déduit que, selon les critères platoniciens de la définition des arts, «la médecine ne sera plus susceptible que de conjecture, et non pas de science»<sup>144</sup>. En effet, Platon, notamment dans le *Philèbe*, en 55 e, définit les arts par la présence de ces trois termes : «Si l'on retranchait à tous les arts ce qu'ils contiennent de ces trois sciences [*sc.* ἀριθμητική, μετρητική, στατική], ce qui resterait serait pour ainsi dire nul». A.-J. Festugière conclut : «On voit très nettement se dessiner deux catégories d'esprit : les adversaires de *V. M.* et Platon sont d'un côté, l'auteur de *V. M.* de l'autre côté (ce point me paraît décisif pour dirimer la querelle sur les rapports de *Phèdre* 270 c et *V. M.*)»<sup>145</sup>. Dans le même esprit, A.-J. Festugière rejette l'interprétation de A. E. Taylor<sup>146</sup> concernant le sens d'εἶδος dans l'*Ancienne médecine*. Tout comme les expressions αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ, αὐτὸ καθ' αὐτό ou κοινωνέον, présentes dans l'*Ancienne médecine*, le sens d'εἶδος est ici directement dérivé de son acception commune et ne préfigure en rien son emploi métaphysique par Platon. A.-J. Festugière montre comment Platon lui-même emploie ces concepts dans leur usage courant et institue leur sens technique dans une progression insensible : par exemple, αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ ou αὐτὸ καθ' αὐτό qualifient d'abord ce qui est seul, mis à part, puis finissent par désigner la chose comprise en elle-même, son essence idéale. Platon n'a donc pas emprunté ses concepts au langage scientifique mais directement à la langue populaire. Dans l'*Ancienne médecine*, ces termes doivent être pris dans leur sens commun; on ne décèle aucune ébauche des théories des idées ou de la participation chez

142 *Ibid.*, p. 24.

143 *Ancienne médecine*, IX, 3 (I, 588-590 L.), trad. A.-J. Festugière, ([Festugière, 1948]).

144 *Ibid.*, p. 43, note 41.

145 [Festugière, 1948].

146 [Taylor, 1911].

Hippocrate. A.-J. Festugière propose de traduire εἶδος par «sorte, espèce», et cette traduction convient dans la plupart des cas, à condition de ne pas en faire un moment d'une classification taxinomique. Il est cependant préférable, encore une fois, de conserver à ce terme son sens étymologique en le rendant par «aspect», traduction qui convient à toutes ses occurrences, s'accorde au primat de la sensation exprimé par le c. 9, et ne prête pas à confusion.

Ayant ainsi purgé l'*Ancienne médecine* de sa lecture platonicienne, A.-J. Festugière aborde la question de son rapport au *Phèdre* de façon radicale :

«Maintenant, si on lit sans préjugé le morceau du *Phèdre* [...], on ne peut pas ne pas constater que la méthode que recommande Socrate est exactement à l'opposé de celle que préconise *V. M.*, et qu'en revanche cette méthode s'accorde bien plutôt avec celle des novateurs critiqués en *V. M.*»<sup>147</sup>.

La méthode philosophique prônée par Platon dans le *Phèdre* consiste selon A.-J. Festugière à analyser l'objet en ses éléments premiers et à étudier leur rapport à la nature du Tout, c'est-à-dire de l'univers. A.-J. Festugière maintient ce sens de ἡ τοῦ ὅλου φύσις malgré le *Charmide*, 156 c, dans lequel τὸ ὅλον signifie la totalité de l'homme, l'âme et le corps.

Le commentaire de A.-J. Festugière n'explique pas pourquoi Platon fait référence à Hippocrate, s'il est vrai que le texte hippocratique *De l'ancienne médecine* est aussi étranger à la méthode du philosophe. Poussant son raisonnement jusqu'au bout, il lui fallait conclure, pour peu que l'on prenne le témoignage du *Phèdre* au sérieux, au caractère non hippocratique de l'*Ancienne médecine*. Or, comme le désaccord concerne non la doctrine — *Ancienne médecine*, par sa doctrine des humeurs, est en effet assez isolé de ce point de vue —, mais la méthode que ce traité partage manifestement avec au moins la plupart des écrits que É. Littré range dans sa première classe (*Pronostic, Aphorismes, Epidémies I et III, Régime des maladies aiguës, Airs, eaux, lieux, Articulations, Fractures, etc.*), c'est un ensemble considérable de textes reconnus depuis l'Antiquité comme hippocratiques qu'il devait alors rejeter. Le seul moyen d'éviter cette conséquence inacceptable, laquelle est sans doute à l'origine des multiples tentatives de rapprochement de ces deux textes, est, comme on

147 *Op. cit.*, p. 63.

l'a vu, de considérer cette référence comme une objection que Phèdre adresse à Socrate. On comprend alors à la fois la proximité «formelle»<sup>148</sup> des deux méthodes et leur différence radicale en ce que l'une, évoquée par Phèdre, purement médicale, rapporte une partie physique à son environnement, tandis que l'autre, défendue par Socrate, analysant des relations entre essences, requiert la dialectique philosophique.

L'ouvrage de Louis Bourgey, en 1953, marque un net recul par rapport aux analyses de A.-J. Festugière. Malgré l'érudition et la vision synthétique de son auteur, cette approche est viciée dans son principe même par une idéologie positiviste et évolutionniste. Le critère de sa classification des traités repose ainsi sur un jugement de valeur; il s'agit de rejeter de l'École de Cos les traités empiristes et les traités théoriques pour ne conserver que ceux qui ont su allier la raison et l'expérience. Les empiristes sont attribués à Cnide, les théoriciens à l'École de Sicile. Cette construction anachronique et artificielle a pourtant eu le mérite d'offrir un cadre aisé pour organiser les recherches en débroussaillant le maquis hippocratique. La valeur heuristique et l'érudition de ce travail n'empêchent pas une projection fréquente de préjugés dont l'étude du témoignage du *Phèdre* fournit un bon exemple<sup>149</sup>. L. Bourgey commence par citer le texte de Platon de 270 b1 à 270 e1. Or, sans l'indiquer, L. Bourgey omet une réplique de Socrate — et la réponse de Phèdre —, en 270 c5-7, précisément, la répartie capitale qui semble marquer une réserve à l'égard d'Hippocrate :

« — Il a en effet, camarade, parfaitement raison de le dire. Il faut cependant, en plus d'Hippocrate, consulter le *logos* et examiner si la voix de celui-ci est à l'unisson.

— D'accord! »<sup>150</sup>.

En outre, dans le propos de Socrate qui précède, et par lequel le philosophe explique qu'il faut procéder à l'analyse du corps ou de l'âme,

148 « Cet argument [*sc.* de Platon] n'a qu'un rapport purement formel avec celui de *V. M.* », *ibid.*, p. 64.

149 [Bourgey, 1953], p. 88 à 96.

150 Καλῶς γάρ, ὃ ἑταῖρε, λέγει. Χρῆ μέντοι πρὸς τῷ Ἱπποκράτει τὸν λόγον ἐξετάζοντα σκοπεῖν εἰ συμφωνεῖ. Καλῶς λέγει a le sens d'une approbation, mais éventuellement empreinte d'ironie; c'est par cette même formule que Socrate approuve le conseil d'Acoumène, rapporté par Phèdre, de se promener après un exercice intellectuel, au tout début du dialogue (227 b2).

en médecine et en rhétorique, pour ne pas en rester à la routine et à l'empirie mais se fonder sur l'art, L. Bourgey traduit *μη τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία* par «forts non seulement de la pratique et de l'expérience», alors qu'il commente, plus bas, ces concepts, présents aussi dans le *Gorgias*, en les rendant par «la routine» et «l'empirisme». L'inversion de la valeur de ces termes dans la traduction et dans le commentaire n'est pas sans conséquence. Alors que Socrate fait de la pratique empirique un premier moment de la constitution des arts achevés, lesquels «exigent en outre (προσδέονται)», la connaissance de la nature de l'objet et, en définitive, du tout, la traduction différente de ces termes dans le passage et dans son commentaire permet d'exclure cette pratique de l'art véritable tel que l'entend Platon — l'art véritable trouvant pour base la pratique et l'expérience (traduction), mais non la routine et l'empirisme (commentaire) —, pour en faire le trait caractéristique d'une école médicale à laquelle l'École d'Hippocrate se serait opposée.

Ainsi engagée, l'étude de L. Bourgey ne peut déboucher que sur l'unité des conceptions platonicienne et hippocratique de la τέχνη. L. Bourgey concède que l'*Ancienne médecine* se place sur «un plan naturaliste beaucoup plus modeste» que celui de Platon, mais comble cet écart en empruntant à P. Kucharski l'idée d'une «transposition» platonicienne. Cependant, tandis que, chez P. Kucharski, la convergence de textes hippocratiques et du *Phèdre* est atteinte douloureusement, au prix d'une tension dans la pensée du philosophe, elle est ici présentée comme un accord naturel, l'Hippocrate de L. Bourgey présentant des traits platoniciens bien plus dogmatiques que le Platon de P. Kucharski. Dans un développement non dénué de lyrisme, L. Bourgey reconnaît dans tous les traités des médecins «d'esprit positif» l'idéal scientifique de Platon «réalisé de la manière la plus rigoureuse»<sup>151</sup>. Il cite, à titre «d'admirable exemple», la manière dont *Fractures* se fonde sur l'examen de «la position naturelle» du membre pour bander un bras cassé<sup>152</sup>. Exemple particulièrement mal choisi, car ce passage de *Fractures* enseigne le contraire de ce que L. Bourgey en attend. Selon ce texte, il n'existe pas de position naturelle universelle; la nature varie selon chacun, étant le fruit des habitudes, et notamment des habitudes dues aux exercices physiques. C'est pourquoi, en

151 *Ibid.*, p.93.

152 *Ibid.*, note 5.



l'absence de référence à une essence normative, le médecin doit laisser chaque patient présenter soi-même son bras dans la position la moins douloureuse possible<sup>153</sup>. La même projection des essences platoniciennes sur la pensée médicale conduit L. Bourgey à percevoir «une résonance très platonicienne» dans la formule du c. 20 de l'*Ancienne médecine* qui prescrit d'examiner l'influence de chaque chose sur chaque autre : ὅ τι ἐκάστου ἐκάστῳ ξυμῆσεται, laquelle pourtant plaide pour la singularité des cas et non pour «la détermination des rapports entre les essences»<sup>154</sup>. Enfin, L. Bourgey propose un rapprochement de l'éristique enseignée par *Maladies I* et du dialogue platonicien, que tout oppose pourtant, puisque ce traité affirme qu'en ce qui concerne tant les discours que les traitements médicaux, «il n'est point [...] de commencement [...], il n'est rien qui soit le second point, le milieu ou la fin»<sup>155</sup>, contredisant ainsi exactement à la définition de l'art rhétorique proposée par le *Phèdre*, selon laquelle une œuvre «doit être organisé à la façon d'un être vivant; avoir lui-même un corps à lui, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds; mais avoir un milieu aussi bien que des extrémités»<sup>156</sup>. Le principe de totalité a donc un sens diamétralement opposé dans ces deux textes : il ouvre un discours et un raisonnement infinis et singuliers pour l'un, il ordonne un propos fini et universel pour l'autre. En définitive, l'étude de L. Bourgey est trop soucieuse de dégager d'une part un accord entre Platon et le vrai Hippocrate, d'autre part un sous-ensemble de traités hippocratiques qui préfigureraient la science moderne.

153 Ἄλλο μὲν γὰρ σχῆμα ἐν ἀκοντισμῶ κατὰ φύσιν, ἄλλο δὲ ἐν σφενδονήσει, ἄλλο δὲ ἐν λιθοβολίῃσιν, ἄλλο ἐν πυγμαῖ, ἄλλο ἐν τῷ ἐλινύειν. Ὁκόσας δ' ἂν τις τέχνας εὖροι, ἐννοέοι οὐ τὸ αὐτὸ σχῆμα τῶν χειρέων κατὰ φύσιν εἶναι ἐν ἐκάστη τῶν τεχνέων· ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄρμενον ὃ ἂν ἔχη ἐκάστος, καὶ πρὸς τὸ ἔργον ὃ ἂν ἐπιτελέσασθαι θέλη, σχηματίζονται αἱ χεῖρες. «En effet, la position naturelle est différente pour lancer un javelot, différente pour tourner une fronde, différente pour jeter une pierre, différente pour le pugilat, différente pour le repos. Quels que soient le jeux cités, on reconnaîtra que l'attitude naturelle des bras n'est pas la même dans chacun en particulier; ce sont l'instrument employé et l'action à faire qui déterminent l'attitude des bras» (*Fractures*, 2; II, 420 L.). Peut-on ici parler, au singulier, de «la position naturelle du membre»?

154 *Op. cit.*, p. 93, note 8.

155 *Maladies I*, c. 9 (Potter, 118 = VI, 156 L.).

156 264 c2-6.

Dans une étude dense et ramassée parue en 1960, Pierre-Maxime Schuhl évoque la plupart des références platoniciennes à l'art médical. Il existe une véritable culture médicale chez Platon. La médecine est le modèle privilégié d'analyse de la technique, mais aussi des problèmes moraux qu'elle suscite. Dans l'ordre épistémologique, la médecine déploie, mieux que tout autre art — parce que son objet est un tout organique —, l'exigence d'organisation rationnelle du savoir, corrélative de la rationalité des choses. Dans l'ordre moral, elle pose avec une acuité particulière la question de la mesure du pouvoir que procure la compétence technique. En définitive, il existe une «parenté» entre ces deux disciplines et si, de prime abord, la médecine semble une transposition de la philosophie dans le domaine des corps, on peut soutenir qu'à certains égards «c'est la philosophie qui apparaît comme une transposition de cette technique fondamentale»<sup>157</sup>.

Cette étude intitulée «Platon et la médecine» décrit en fait *la médecine selon Platon* en interrogeant peu, en retour, les textes médicaux. Par son aspect condensé, elle exprime au mieux, et peut-être plus qu'elle ne le vise, la fonction, la condition et la finalité de l'analogie de la philosophie et de la médecine. Sa fonction : fonder, par transposition, une science de l'âme comme il existe une science du corps : «Les *Lois* expliquent de la même façon la cohésion des navires, celle des vivants et celle de l'État. Des images analogues rendent compte de la structure cosmique; et cette même structuration apparaît, également, comme le meilleur modèle littéraire [...] Les médicaments [*sc.* de la médecine] sont au corps ce que les discours sont à l'âme»<sup>158</sup>. Sa condition : cantonner la médecine aux soins du corps en lui refusant toute compétence psychique et donc éthique : «La compétence dans la détermination des moyens techniques n'implique point à elle seule la capacité de déterminer moralement les fins»<sup>159</sup>. Sa finalité : établir la domination de la sagesse philosophique sur tous les arts, en leur imposant les limites de la justice telle qu'elle est pensée par le philosophe : «La médecine serait la technique reine si, au-dessus d'elle, ne devaient

157 [Schuhl,1960], p. 79.

158 *Ibid.*, p. 76. P.-M. Schuhl renvoie aux *Lois*, XII, 945 c; X, 903 c; à la *République*, X; au *Phèdre*, 263 a; 264 c; 268 d; 269 e.

159 *Ibid.*, p. 76, note 9. P.-M. Schuhl renvoie au *Charmide*, à l'*Hippias mineur* et à l'*Euthydème*, 209 d.

s'instaurer, plus précieuses encore, la vraie politique et la vraie morale»<sup>160</sup>. Ainsi se dessine la figure du médecin-philosophe, homme libre soignant des hommes libres, dont les *Lois* disent qu'expliquant à son patient le mal dont il souffre, il semble presque plus préoccupé de l'instruire que de le soigner, figure du médecin-philosophe «égal aux dieux»<sup>161</sup> dont P.-M. Schuhl croit trouver l'écho dans un texte «hippocratique» dont il ne donne pas la référence car il est «très célèbre», mais aussi, ajoutons-le, très tardif et peu hippocratique. La thèse platonicienne selon laquelle la médecine doit être régie par la philosophie, parce qu'elle est assortie d'un éloge de la médecine comme technique, n'éveille guère le soupçon du commentateur, alors qu'elle n'est compatible avec aucun texte de la *Collection* des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant J.-C.

R. Joly publie cependant, en contrepoint de l'étude de P.-M. Schuhl, un article de 1961 portant un titre identique : «Platon et la médecine», dans lequel il relativise la culture médicale de Platon. La fonction du «paradigme» médical, selon le concept introduit par Victor Goldschmidt<sup>162</sup>, consiste à établir la philosophie comme «médecine des âmes»<sup>163</sup> : «Telle est la parenté décisive qui explique, en dernière analyse, la faveur dont jouit la médecine dans les dialogues»<sup>164</sup>. Ce parallèle entre le corps et l'âme se transforme en une primauté de l'âme sur le corps<sup>165</sup>, et de la philosophie sur la médecine<sup>166</sup>, non seulement pour la régler moralement, mais même pour établir la santé du corps, puisque, selon l'expression du *Charmide*, «le corps ne peut être guéri qu'avec l'âme»<sup>167</sup>, ce que R. Joly résume : *mente*

160 *Ibid.*, p. 76; cf. p. 75-76 : «Mieux que toute autre activité, la médecine souligne, par opposition à l'égoïsme moral d'un Calliclès ou d'un Thrasymaque, l'import moral de toute conduite légitime. Personne, en effet, ne peut plus facilement faire du mal qu'un médecin [...] et d'ailleurs Platon conseille de faire passer tous les ans devant un tribunal aussi bien les médecins et les pilotes que les magistrats sortants...»; P.-M. Schuhl renvoie à *Politique*, 298 a-b; 299 a.

161 Cf. *Bienséance*, c. 5 (IX, 232 L.) : ἰητρος γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος. Voir plus bas, p. 596.

162 Voir [Goldschmidt, 1947].

163 [Joly, 1961 (1)], p. 441.

164 *Ibid.*, p. 442.

165 *Ibid.*, p. 443.

166 *Ibid.*, p. 451.

167 *Ibid.*, p. 443; *Charmide*, 156 e - 157 a.

*sana corpus sanum*<sup>168</sup>. Toutefois, R. Joly décèle une inversion de la pensée de Platon, entre la *République* et le *Timée*; dans ce dernier dialogue, la santé du corps devient une condition de la santé de l'âme : *corpore sano mens sana*<sup>169</sup>. Mais le corps y est envisagé à partir de considérations cosmologiques et ontologiques sans rapport avec les théories médicales hippocratiques : «son propos n'est pas le leur [*sc.* des médecins hippocratiques]; il reste celui d'un philosophe, du philosophe de l'intelligible et de l'âme. L'anatomie platonicienne est finaliste à l'extrême [...]»<sup>170</sup>. La différence de perspective rend impossible l'influence hippocratique que P. Kucharski croit déceler à partir du *Phèdre*. L'évolution de la pensée de Platon provient du déploiement de sa réflexion philosophique.

La question du témoignage du *Phèdre*, évoquée dans cet article, donne lieu à une étude parue la même année, dans laquelle R. Joly résume l'historique de la querelle. La question se concentre sur les deux points avancés par L. Edelstein : le sens de μετεωρολογία (270 a1) et celui de τὸ ὅλον (270 c2). Il convient de prendre le premier terme dans son sens physique d'étude des phénomènes cosmiques, sens confirmé par le φύσεως περί qui le suit. R. Joly pense que μετεωρολογία ne prend une acception restreinte proche du sens moderne qu'à partir d'Aristote. Φύσις sans génitif ne saurait désigner que la Nature en général, et non celle d'une réalité particulière. Dès lors, τὸ ὅλον doit être compris, non comme le tout de l'objet, mais comme l'univers. Le problème prend alors la forme d'une alternative : distinguant, dans la *Collection hippocratique*, après Wilhem Nestle<sup>171</sup>, la médecine des facteurs ambiants (en *Airs, eaux, lieux* par exemple) de la médecine cosmologique, par exemple, du *Régime*, R. Joly est conduit à considérer que le témoignage de Platon renvoie nécessairement à la seconde forme de médecine. Or, considérant comme authentiquement hippocratiques les œuvres du premier groupe et rejetant celles du second, R. Joly se trouve alors devant un dilemme : soit Platon se

168 *Loc. cit.*

169 *Ibid.*, p. 450.

170 *Ibid.*, p. 448. Le passage médical du *Timée* a principalement une fonction de métaphore politique et morale. Il s'agit, pour Platon, de montrer la possibilité d'une application de la théorie de la justice politique *in concreto*, dans un monde parcouru par les maux.

171 [Joly, 1961 (2)]; cf. [Nestle, 1938], p. 17-18.

trompe, soit l'hippocratismes ne qualifie pas les œuvres traditionnellement attribués à l'École de Cos. Il exprime ainsi l'aporie :

«Mais [...] les meilleures œuvres de l'École de Cos sont fort hostiles à une telle médecine philosophique, que l'on ne rencontre que dans des œuvres étrangères au véritable esprit hippocratique, le *Régime* ou les *Semaines* : par contre, les traités coaques exposent ou adoptent une théorie très consciente des facteurs ambiants.

Le problème à résoudre est donc celui-ci : comment se fait-il que l'Hippocrate de Platon ne soit pas le vrai Hippocrate ?»<sup>172</sup>

La *valorisation* que R. Joly a traquée par ailleurs dans la *Collection hippocratique*<sup>173</sup> s'insinue ici dans son propre raisonnement. «Les meilleures œuvres» deviennent synonymes de «celles du vrai Hippocrate». Il faut sauver la figure du maître de Cos, menacée par le témoignage de Platon dont on n'ose imaginer qu'il ferait référence à l'auteur de *Régime* ou de *Semaines*. Si tel était le cas (mais «il ne faudrait arriver à cela qu'en toute dernière extrémité»<sup>174</sup>), alors Platon se serait trompé. On ne peut que constater qu'ici, pour reprendre une formule par laquelle R. Joly condamnait l'auteur d'un traité hippocratique, «l'observation et l'expérience sont dominées par la théorie préalable»<sup>175</sup>, au point que la réalité d'un témoignage n'est même plus envisageable. La solution proposée, en définitive, par R. Joly, tente de concilier le témoignage platonicien et l'étude interne de la *Collection* en utilisant le concept de «transposition» platonicienne. Platon ne fait pas directement référence à la théorie des facteurs ambiants. Il «transpose» celle-ci dans un ordre intelligible, de sorte que l'univers auquel il fait référence est d'abord celui des idées, et non seulement l'univers physique. Le second discours de Socrate confirme cette insertion nécessaire de l'étude de l'âme au sein du Tout. Ainsi, Platon aurait bien en vue les œuvres hippocratiques qui professent la théorie des facteurs ambiants, mais il les aurait mal lues, il se serait mépris sur leur sens, parce qu'il les aurait transposées

172 [Joly, 1961 (2)], p. 86-87.

173 [Joly, 1966].

174 [Joly, 1961 (2)], p. 87.

175 [Joly, 1966], p. 173

*involontairement*<sup>176</sup> dans son système de pensée, et qu'il les aurait ainsi interprétées «trop philosophiquement»<sup>177</sup>.

La perspective bachelardienne de R. Joly présente, à mon sens, un défaut méthodologique qui grève par ailleurs son étude de la science hippocratique<sup>178</sup>, et qui, ici, rend son approche peu convaincante : celui de ne pas se borner à une étude du texte, mais de chercher à le comprendre en référence à la psychologie de son auteur. Cette intervention intempestive de la reconstitution de la personnalité de l'auteur — et surtout de ses tendances inconscientes — confère une liberté trop grande au commentateur, puisque, comme on le sait depuis Platon, le texte écrit est orphelin. L'auteur n'est plus une personne, il est tout entier dans son œuvre, sans plus d'inconscient. Seul le lecteur a la faiblesse de ses préjugés. On ne peut désormais biffer ni rectifier le texte du *Phèdre*, il reste à le comprendre, par lui seul ou à l'aide d'autres textes, mais sans jamais pouvoir trouver dans la personne de Platon le critère de son sens véritable. Il revient donc au lecteur de se hausser au niveau de l'écrit.

Or la lecture de R. Joly est pertinente sur de nombreux points. Il signale que c'est Phèdre et non Socrate qui mentionne Hippocrate. Il évoque la connotation peut-être ironique de la répétition du nom du médecin par Socrate, assortie du recours à «la droite raison», qu'il faudrait comprendre «*cum grano salis*», comme une «*concession* de forme que Socrate fait à Phèdre»<sup>179</sup>. Mais R. Joly ne tire pas les conséquences de ces remarques qui auraient dû conduire à une analyse de l'argumentation du *Phèdre*. Revenant en deçà même de sa propre avancée, il recherche, pour finir, les points d'accord entre le texte platonicien et les «meilleures œuvres» hippocratiques, et tombe dans le travers de cet exercice lorsqu'il est dominé par le désir d'accorder les deux auteurs. Ainsi, R. Joly en vient à soutenir que Platon n'aurait pu attribuer à Hippocrate une théorie du dénombrement car elle est absente — et même, en réalité, condamnée — dans les textes hippocratiques qu'il considère<sup>180</sup>. Raisonnement étonnant que celui dont la conclusion dicte les prémisses ! Pour soutenir que Platon n'attribue pas à Hippocrate une théorie du dénombrement, il faut alors

176 [Joly, 1961 (2)], p. 88.

177 *Ibid.*, p. 92.

178 [Joly, 1966].

179 [Joly, 1961 (2)], p. 89.

180 *Ibid.*, p. 91.

mettre en cause la structure analogique (entre rhétorique et médecine) du passage du *Phèdre* qui suit la référence à Hippocrate, laquelle, selon R. Joly, n'aurait plus rien à voir avec la médecine. Le même procédé, par lequel la conclusion souhaitée dicte les prémisses plus fortement que l'examen des textes, gouverne cette autre affirmation étonnante : «L'opposition τέχνη-ἐμπειρία ne se rencontre pas dans le *Corpus*, mais il serait surprenant qu'elle ne soit inspirée des meilleurs écrits de Cos, où la notion de τέχνη joue un très grand rôle»<sup>181</sup>. Non seulement cette opposition est absente dans la *Collection hippocratique*, mais plus encore, lorsque les textes hippocratiques évoquent l'ἐμπειρία, c'est pour en faire une condition de la τέχνη<sup>182</sup>. Il y a donc à cet égard une opposition dans l'usage du terme ἐμπειρία que R. Joly ne perçoit pas. Encore une fois, le préjugé platonicien coupe court à l'entreprise amorcée d'une confrontation entre Hippocrate et Platon. S'il fallait, contre la méthode, en chercher la source inconsciente, on serait peut-être conduit à désigner un absent qui semble cependant hanter certains commentaires et secrètement arrêter certains érudits dans leur cheminement, un peu à la manière du *daimôn* socratique, lorsqu'ils s'apprêtent à opposer Hippocrate à Platon. C'est le sophiste, dont on ne saurait courir le risque de rapprocher la figure du médecin de Cos en l'éloignant de Platon<sup>183</sup>.

Dans la quatrième partie de son étude sur *La medicina in Platone*, publiée en 1969, Mario Vegetti aborde la question de la référence hippocratique du *Phèdre* dans une perspective proche de celle de P. Kucharski : il s'agit de dégager l'apport de la méthode hippocratique dans la réorientation de la dialectique platonicienne, réorientation qui s'amorcerait précisément avec le *Phèdre*. Une telle approche conduit M. Vegetti à dégager un parallèle entre la rhétorique de Périclès et la médecine d'Hippocrate : toutes deux font office de modèle méthodologique pour la constitution d'une nouvelle rhétorique, fondée sur la dialectique<sup>184</sup>. Mais M.

181 *Ibid.*

182 Voir *Art*, VIII, 7 (VI, 14 L.).

183 On pourrait également appliquer cette remarque aux études concernant le papyrus dit «de l'Anonyme de Londres», dont le premier objectif fut d'écarter la possibilité que l'auteur du traité *Des vents* fût Hippocrate, comme une première lecture de ce texte pouvait le laisser penser. Voir plus haut, p. 60 note 28.

184 [Vegetti, 1969], p. 14.

Vegetti accorde peu d'importance à la différence entre ces deux références, à savoir d'une part que la première est le fait de Socrate tandis que la seconde est avancée par Phèdre, d'autre part que la première est constituée par le couple d'un technicien et d'un philosophe, Périclès et Anaxagore, tandis que la seconde ne renvoie qu'à un médecin. Comme le remarquera R. Joly<sup>185</sup>, M. Vegetti ne traduit pas le προσ- de προσδέονται dans l'expression «les grands arts exigent *en outre* bavardage et propos aériens sur la nature»<sup>186</sup>, en sorte qu'il est amené à concevoir que Platon peut trouver dans la rhétorique de Périclès-Anaxagore, et surtout dans la médecine d'Hippocrate, la mise en œuvre d'une méthode dialectique «*ante litteram*»<sup>187</sup>, comprise comme totalisation et analyse, s'interrogeant sur le caractère simple ou composé de son objet, dégageant ses vertus actives et passives, et analysant ses constituants élémentaires<sup>188</sup>. Il s'agit alors de chercher dans les œuvres hippocratiques conservées celles qui contiennent des développements qui pourraient préfigurer la dialectique platonicienne telle qu'elle est redéfinie à partir du *Phèdre*. M. Vegetti avance les c. 20 et 21 de l'*Ancienne médecine*, le c. 25 du *Pronostic*, les *Epidémies I*, 23, pour finalement cerner le noyau des traités traditionnellement attribuées à l'École coaque.

Hippocrate serait ainsi la source de la nouvelle conception platonicienne de la dialectique. Toutefois, on peut, ici encore, objecter à cette thèse d'un accord du philosophe avec le médecin que le propos explicite de Socrate, dans ce passage comme d'ailleurs dans le *Charmide*, est de nier l'autonomie des arts, et d'exiger de leur part un fondement dans une recherche philosophique. Lorsque Phèdre affirme qu'un médecin a pu, à lui seul, fonder son savoir sur une connaissance de la nature du tout, il exprime une opinion opposée à celle que Socrate a illustrée par l'exemple de Périclès et d'Anaxagore. M. Vegetti remarque bien que Phèdre est à l'origine de la référence hippocratique, mais, faisant de Phèdre un personnage cultivé un peu naïf, sans doctrine propre, il ne voit dans son intervention qu'une garantie supplémentaire quant à la vérité du

185 [Joly, 1983]; voir plus bas.

186 [Vegetti, 1969], p. 12 : «Tutte le “grandi *technai*” richiedono “finezza di argomentazione ed elevate conoscenze sulla natura”». Cf. [Joly, 1983], p. 418 note 66.

187 *Art. cit.*, p. 14.

188 *Ibid.*, p. 15.



témoignage<sup>189</sup>. Or, si vraiment Phèdre et Socrate sont d'accord, et si, donc, il faut penser que Platon lui-même souscrit à l'assertion de Phèdre concernant Hippocrate, alors la cohérence avec la référence socratique à Périclès et à Anaxagore exige qu'Hippocrate concentre en lui à la fois les caractères du technicien et du philosophe, qu'il représente à lui seul le pendant du couple Périclès-Anaxagore. Une telle conception ne s'accorde guère avec la séparation des tâches impliquée par *προσδέονται*. De plus, elle devrait orienter vers les traités les plus «philosophiques» de la *Collection*, comme *Régime* ou *Semaines*. Or, comme M. Vegetti le montre, le développement de la méthode dialectique qui suit la référence à Hippocrate conduit à penser que Platon a en vue une conception et une analyse des natures et non une cosmologie «philosophique»<sup>190</sup>. Il reste donc à savoir si Platon a pu trouver, dans la *Collection hippocratique*, une dialectique *ante litteram*, c'est-à-dire une analyse des natures qui fonde l'usage des drogues selon les malades. Or les textes avancés par M. Vegetti ne satisfont pas à cette hypothèse. Loin de constituer une typologie idéale, ils mettent en exergue l'infinie diversité des circonstances singulières. Les c. 20 et 21 de l'*Ancienne médecine*, ainsi qu'on l'a dit, concernent l'individu et non des espèces; le *Pronostic* déploie une méthode d'évaluation des symptômes qui les rapporte les uns aux autres en les pondérant selon le moment, le lieu et les circonstances, incompatible avec la logique platonicienne; enfin, les *Epidémies I*, 25 déploient une énumération indéfinie des facteurs concourant à la définition d'une singularité<sup>191</sup>. Ces textes ne préfigurent donc pas, à mon sens, la *diairèsis* platonicienne<sup>192</sup>.

Jacques Jouanna, faisant le point, en 1977, des études consacrées à cette question, est particulièrement sévère envers les travaux antérieurs : «Les exigences requises pour une analyse objective du passage du *Phèdre* n'ont pas été respectées par la majorité des érudits»<sup>193</sup>. Ces exigences sont

189 *Ibid.*, p. 13.

190 *Ibid.*, p. 15.

191 Voir plus bas, p. 544.

192 Voir par ailleurs [Manuli et Vegetti, 1977], dans lequel, à partir d'une étude centrée sur le *Timée*, les auteurs dégagent les différences entre la gnoséologie hippocratique et la théorie de la connaissance platonicienne, en les rapportant aux conceptions anatomo-physiologiques respectives de la sensation et de la pensée.

193 [Jouanna, 1977], p. 17.

d'abord de séparer l'analyse du *Phèdre* de la question hippocratique, ensuite de déterminer le sens des expressions litigieuses par leur contexte, enfin de rapporter ce passage à la structure de l'ensemble dont il fait partie. J. Jouanna rappelle brièvement l'état de la querelle, en distinguant deux alternatives, dont la première forme une branche de la seconde. Lorsque Platon prête à Hippocrate la thèse selon laquelle on ne peut connaître le corps sans connaître le tout, le tout désigne-t-il la totalité des facteurs ambiants ou la totalité cosmique? Dans le premier cas, Platon ferait référence à une médecine météorologique semblable à celle d'*Airs, eaux, lieux*, dans le second cas, à une médecine cosmologique comme celle de *Régime*. Mais cette alternative est seconde par rapport à celle-ci : faut-il considérer que le tout désigne l'univers (dans l'un des deux sens de l'alternative précédente) ou le tout de l'objet étudié, en l'occurrence, la totalité du corps? Posant cette alternative principale, L. Edelstein, en 1931, choisissait la seconde voie, et ajoutait une interprétation logique du passage aux interprétations météorologique ou cosmologique qu'il repoussait.

J. Jouanna, comme M. Vegetti, donne raison à L. Edelstein, au terme d'une analyse détaillée des sens de φύσις et de ὅλον : même quand ils ne sont pas suivis du génitif, ces deux mots peuvent s'appliquer à un objet déterminé et désigner la nature et la totalité de cet objet, et non la nature et le tout au sens de l'univers. Le problème provient en fait du manque d'homogénéité apparent du texte platonicien, puisque le passage qui suit la référence à Hippocrate et qui développe la méthode diérétique accredit la thèse de L. Edelstein et de J. Jouanna, mais que celle-ci paraît plus difficile à accorder au passage qui précède cette référence, lequel évoque le « bavardage et les discours aériens sur la nature » et fait référence à la relation entre Périclès et Anaxagore. J. Jouanna concède qu'une interprétation cosmologique de ce premier passage est possible, mais soutient qu'elle présente plus de difficultés que la restriction de son sens à un objet déterminé, précisément en arguant des emplois ultérieurs de φύσις, lesquels désignent manifestement l'objet de chaque art. Bref, il faut accorder ce qui est ambigu à ce qui est clair, et les emplois de φύσις excluant un sens cosmique dans la suite du passage, tandis que son emploi en 270 a autorisé, sans l'exiger, un sens logique, il faut attribuer à ce terme un sens logique dans tout le passage. L'argumentation concernant le sens de τὸ ὅλον, en 270 c, suit le même schéma. Comme ce qui suit développe la méthode de la diérèse, comme cette méthode, telle qu'elle est résumée en

277 b, exige d'abord que l'on définisse l'objet κατ'αὐτό τε πᾶν «en lui-même et dans sa totalité», alors τὸ ὅλον doit recevoir le sens restreint de totalité de l'objet dès son occurrence en 270 c. En note, J. Jouanna précise que ce concept est déterminé par sa relation logique avec le concept de partie et non par son extension<sup>194</sup>.

L'objet de J. Jouanna est donc de lever les ambiguïtés. Mais cette méthode «scientifique» convient-elle à la compréhension d'un texte platonicien? Platon ne joue-t-il pas constamment des divers registres d'un mot? Socrate ne tente-t-il pas, à l'occasion, son interlocuteur, comme l'a montré Victor Goldschmidt, en lui proposant un terme qui possède une acception «gauche», sensible, et une acception «droite», intelligible? Dans ce passage, μετεωρολογία, φύσις, ὅλον, sont susceptibles d'être entendus comme l'étude des facteurs atmosphériques, la nature universelle, la totalité de l'environnement, et c'est ainsi que Phèdre semble les comprendre puisqu'il invoque Hippocrate pour lequel ce registre seul est pertinent. Mais l'objectif de Socrate est de parvenir, par ces termes, à une saisie intellectuelle de la diérèse des essences. C'est pourquoi la signification respective de ces termes change lorsqu'on les regarde rétrospectivement, à partir du chemin parcouru à partir de leur introduction et grâce à eux. Le sens dégagé par J. Jouanna est donc celui qu'entend Socrate<sup>195</sup>, mais alors, et précisément pour cette raison, il ne s'applique plus à Hippocrate qui, d'ailleurs, comme on l'a vu, disparaît, et avec lui toute référence médicale, jusqu'à la fin du dialogue. La référence à Hippocrate intervient à un moment déterminé du dialogue et possède deux faces, l'une qui regarde vers ce qui précède, l'autre tournée vers ce qui suit. Lever l'ambiguïté, c'est prendre le risque de rendre impossible l'explication de ces termes en référence à l'économie du dialogue.

Par ailleurs, J. Jouanna rapporte l'étude philologique du *Phèdre* aux *Épidémies I-III* et surtout à l'*Ancienne médecine*, avec lequel il décèle une certaine concordance. En effet, le caractère πολυειδές du corps ne doit pas être compris en référence à ses composants physiques, mais à ses différents

194 *Ibid.*, p. 23, note 11.

195 Toutefois, même la méthode diérétique semble exiger une considération de la totalité dans un sens qui dépasse l'objet analysé, comme le montre le second discours de Socrate dans lequel l'analyse de l'âme en ses divers genres n'a de sens qu'en rapport à une topique ontologique, comme on l'a montré plus haut.

types, et de même en ce qui concerne l'âme, ce qui permet de lever l'aporie soulevée par R. Joly d'une âme composée dans le *Phèdre*, en contradiction avec le *Phédon*. C'est bien l'idée de corps qui est soumise à analyse, et non le corps physique, et les parties de l'idée de corps ne sont ni des organes ni des humeurs mais des genres de constitution corporelle<sup>196</sup>. Poursuivant l'analogie, à ces différents genres de corps doivent correspondre différents genres d'aliments et de remèdes. Or cette méthode, selon J. Jouanna, est comparable à celle du c. 20 de l'*Ancienne médecine* dont l'auteur se demande «quel sera, de chaque substance nutritive, l'effet produit sur chaque individu», mettant en avant la question du fromage qui ne nuit pas à tous, mais convient à certains. J. Jouanna commente : «Dans les deux cas [sc. *Phèdre* et *Ancienne médecine*], cette méthode consiste à connaître la φύσις de l'homme, non seulement la nature de l'homme en général, mais aussi les différents types de constitution, et à établir une relation causale entre les différents aliments et les différents types de constitution»<sup>197</sup>. Deux termes prêtent cependant ici à discussion : «substance» et «type». Le premier intervient dans la traduction de ὅ τι ἐκάστου ἐκάστῳ συμβήσεται. Or cette proposition ne décrit pas la rencontre de deux substances, c'est-à-dire de deux réalités qui étaient et demeureront elles-mêmes indépendamment de cette rencontre accidentelle. Tout le mouvement du c. 20 impose au contraire de considérer chaque individu comme le *résultat* singulier de ses rapports avec son milieu. L'*Ancienne médecine* conçoit donc le rapport entre les réalités et leurs relations à l'inverse de ce que laisse entendre l'usage du terme «substance» : la relation est première et détermine les réalités. C'est pourquoi le c. 20 affirme, contre les «philosophes», que l'étude de la nature humaine ne peut pas précéder la médecine, mais qu'elle s'ensuit de l'exercice de l'art considéré dans sa totalité, c'est-à-dire de l'art qui considère les *relations* et non les substances, «ce qu'est un homme *par rapport* aux aliments et aux boissons, etc.». Bref, on pourrait dire que l'homme est défini comme un πρὸς τι et non comme un καθ'αυτό. Il s'ensuit que l'*Ancienne médecine* ne connaît que des singularités, que ce traité est étranger à toute idée de classement ou de dénombrement des «milliers» de formes que peuvent prendre aussi bien les humeurs que les

196 *Ibid.*, p. 24-25.

197 *Ibid.*, p. 27.

structures du corps humain. Comme on l'a vu, εἶδος n'y désigne rien d'autre que l'aspect des choses, aspect changeant et indéfiniment multiple puisque résultant, dans chaque cas, à chaque moment, du concours d'une somme immense de circonstances. À la rigueur, on pourrait concéder qu'une certaine généralisation soit possible, mais non une diérèse de l'idée de corps et de l'idée d'aliment en leurs différents genres. Le principe de totalité hippocratique rapporte le singulier à la totalité qui le détermine mais non l'espèce au genre.

En 1979, Wesley D. Smith identifie l'objet de la référence platonicienne comme étant le traité *Du régime*, et pense pouvoir authentifier ce traité à partir d'un recoupement avec l'étude du témoignage de l'*Anonyme de Londres*. Cette position est iconocaste, en ce sens que la tradition a, depuis Galien, rejeté *Régime* en le jugeant étranger à l'esprit hippocratique. Ce traité s'ouvre en effet sur des considérations cosmologiques et s'achève par une oniromancie qui ne s'accordent guère avec l'image du père de la médecine. C'est donc un travail d'émancipation à l'égard de cette tradition que W. Smith entreprend dans un ouvrage intitulé pour cette raison *The hippocratic tradition*. Mais s'il est bon de se purger des a priori hérités des Anciens et notamment de la statue d'un Hippocrate précurseur de la médecine moderne, cela ne suffit pas pour accréditer la référence platonicienne à l'ouvrage retenu par W. Smith. Il faut donc examiner ses raisons.

W. Smith refuse de lever l'ambiguïté de l'expression τοῦ ὅλου φύσις : il s'agit à la fois de «la nature de l'homme tout entier», de «la nature du cosmos tout entier», à quoi W. Smith ajoute «la nature de tout corps». Mais il ne rapporte pas cette hypothèse d'une ambiguïté consciente et volontaire à la progression du dialogue (de la météorologie qui précède à l'analyse eidétique qui suit) ni au décalage entre le sens que lui attribue Phèdre : l'examen de la totalité des circonstances empiriques, et celui auquel Socrate souhaite faire accéder son interlocuteur : la saisie de la totalité de l'essence. Mettant ces trois sens sur un même pied, il les rapporte au livre I de *Régime* qui exige du médecin une connaissance de la nature de l'homme «*as a whole*» et de ses composants, et un discernement de ses parties. Dans ce double mouvement de connaissance globale et de distinction des éléments, W. Smith reconnaît la méthode de la *synagogè* et de la *diairèsis* platoniciennes exposée en 266 b dans le *Phèdre*. La suite du texte hippocratique, en exigeant du médecin une connaissance de la totalité

des circonstances : exercices, aliments, nature du patient, âge, saisons, vents, lieux, année, lever et coucher des astres, changements dans l'alimentation et la boisson, changements *dans l'univers entier*, s'accorde aux autres sens de τοῦ ὅλου φύσις. W. Smith ne prête pas attention à la conclusion du texte hippocratique radicalement opposée à celle de Platon ; l'énumération de l'auteur de *Régime* est en effet destinée à montrer l'incomplétude inévitable de l'enquête médicale : « Tout cela étant connu, la découverte n'est pas encore complète », et ne le sera jamais car la connaissance de la proportion exacte des aliments et des exercices dans chaque cas singulier est hors de portée du médecin. En revanche, la *diairèsis* platonicienne est fondée sur le dénombrement *exhaustif* des formes de l'objet à considérer (270 d6). Envisager la totalité de l'objet signifie chez Platon le considérer complètement, tandis qu'il s'agit, dans le traité hippocratique, d'une entreprise sans fin. Cette différence tient à la nature eidétique de l'analyse platonicienne et à la nature empirique de l'enquête médicale.

W. Smith remarque le déséquilibre, dans le passage du *Phèdre*, entre le couple Périclès-Anaxagore et la mention du seul Hippocrate. Mais il rétablit l'équilibre en rappelant l'inspiration héraclitienne du premier livre de *Régime* : Héraclite aurait été à Hippocrate ce qu'Anaxagore fut à Périclès. W. Smith décèle une allusion à Héraclite dans l'ἀληθῆς λόγος requis, en plus d'Hippocrate, en 270 c8-9, pour examiner la nature, et aussi dans l'évocation d'hommes qui sont « aveugles et sourds » (270 e2) s'ils ne suivent pas la méthode préconisée par Socrate<sup>198</sup>. Toutefois, l'allusion demeure ténue, car les mentions du *logos* et de la surdité ne sont guère suffisantes pour attester la référence implicite à Héraclite.

Si l'on admet que Platon associe Hippocrate à Héraclite, il faut en conclure que, comme il s'oppose à Héraclite, il doit s'opposer à Hippocrate. W. Smith ne l'exclut pas, et rappelle la position critique du philosophe, par ailleurs, envers Périclès et envers Anaxagore. Il est donc possible selon W. Smith que la référence à Hippocrate (et, implicitement, celle à Héraclite) ne soient pas dénuée d'ironie. Toutefois il demeure curieux que Platon, pour introduire la méthode diérétique, se soit autorisé d'un penseur (par l'intermédiaire du médecin de Cos) dont la méthode est si étrangère à la sienne. Si on peut trouver des coïncidences entre *Régime*, I et les fragments d'Héraclite, il est difficile d'en admettre entre *Régime*, I et le *Phèdre*, et il

198 Voir D.-K. 22 B 34.

devient impossible de soutenir que la méthode du *Phèdre* doive quoi que ce soit au penseur d'Éphèse. L'ironie n'est pas justifiée en l'occurrence, et l'on ne voit pas pourquoi Platon aurait introduit cette référence et de surcroît inversé ironiquement son sens. C'est pourquoi, si Platon avait dans l'esprit le livre I de *Régime* lorsqu'il a mentionné Hippocrate, il paraît plus plausible de penser qu'il a utilisé cette référence en la mettant dans la bouche de Phèdre comme une objection à surmonter pour établir sa méthode fondatrice des arts.

Que le livre I de *Régime* s'accorde avec la méthode prêtée par Phèdre à Hippocrate ne fait pas de doute. Il est en revanche tout aussi manifeste que la méthode de *Régime* s'oppose à la méthode diérétique exposée par Socrate après qu'il a évacué la référence hippocratique de Phèdre. Enfin, si *Régime*, I, s'accorde avec le témoignage du *Phèdre*, cela n'exclut pas de nombreuses autres références hippocratiques, surtout si l'on accepte, avec W. Smith, l'ensemble des sens possibles de τοῦ ὄλου φύσις. *Nature de l'homme, Ancienne médecine, Airs, eaux, lieux, Pronostic* ou les *Épidémies* par exemple, avec une accentuation différente des divers sens de l'expression, peuvent prétendre également à illustrer la méthode évoquée par Socrate et rapportée à Hippocrate par Phèdre. Il ressort de ces trois considérations que la *Collection hippocratique* possède une unité de méthode, que cette méthode est conforme au témoignage de Platon, qu'elle s'oppose à la méthode exposée par Socrate, et qu'elle est évoquée par Phèdre comme une objection, pour illustrer la thèse selon laquelle les grands arts n'ont pas besoin de philosophie pour envisager la nature de leur objet en la rapportant à la nature du tout.

Comme on le voit, la position de R. Joly, n'a pas suscité le consensus qu'il souhaitait, mais a ouvert une discussion qui l'a conduit, lors du colloque hippocratique de 1981, à prononcer une mise au point<sup>199</sup>, dans laquelle il prend position à l'égard des interprétations divergentes qui ont été soutenues depuis son article de 1961. Si certaines de ces études, comme celles de M. Vegetti et de J. Jouanna<sup>200</sup>, reviennent à l'interprétation de L. Edelstein et la renouvellent, d'autres vont plus ou moins dans le sens de R. Joly, en ce qui concerne la lecture des termes μετεωρολογία, φύσεως πέρι

199 [Joly, 1983], maintenant dans [Joly, 1994], excepté les interventions dans la discussion..

200 Voir aussi [Cambiano, 1969].

et τοῦ ὅλου<sup>201</sup>. Enfin, Jaap Mansfeld, à partir du sens proposé par R. Joly, parvient à des conclusions très différentes<sup>202</sup>. La mise au point de R. Joly concerne donc principalement ces deux dernières positions. Il semble ignorer, en revanche, l'hypothèse de W. Smith.

La divergence entre R. Joly et J. Mansfeld porte principalement, d'une part, sur le statut du passage qui suit la référence à Hippocrate et concerne la méthode dialectique de division, d'autre part sur l'hypothèse d'une transposition ou d'une majoration de l'hippocratisme de la part de Platon. J. Mansfeld soutient le rapport analogique entre la typologie de l'âme développée par Socrate en relation aux genres de discours et une typologie des constitutions corporelles en relation aux facteurs ambiants qui constituerait l'apport hippocratique, en fournissant à Socrate un modèle sous-jacent pour la méthode diérétique. Cette analogie permet à J. Mansfeld de désigner *Airs, eaux, lieux* comme l'objet de la référence hippocratique du *Phèdre*. Toutefois, l'*analogon* du discours, dans ce passage, semble plutôt la drogue que le milieu ambiant. R. Joly, quant à lui, considère qu'il n'est plus question d'Hippocrate lors de l'exposé de la méthode dialectique. Il récuse l'idée d'une typologie somatique sous-jacente que Platon attribuerait à Hippocrate, et considère que les allusions à l'analyse du corps et à son caractère composé renvoient à une division du corps en ses parties (os, tendons, chairs, etc.) et non à une division de l'idée de corps en ses espèces. La réticence de R. Joly s'explique par les conséquences de l'étude de J. Mansfeld. En effet, J. Mansfeld articule le passage sur la dialectique au passage sur Périclès en faisant l'hypothèse que, de même que Périclès a tiré de la cosmologie d'Anaxagore ce qui s'adaptait à l'art rhétorique, de même, Hippocrate a dû tirer de la cosmologie une théorie des facteurs ambiants sur laquelle il a fondé la médecine. Dès lors, sa position revient à rendre conciliables les traités cosmologiques comme le *Régime* et les traités météorologiques ou cliniques qu'on attribue traditionnellement à l'École de Cos<sup>203</sup>. C'est une telle unité de la *Collection* que R. Joly ne peut accepter, car, d'une part, il pense lire dans la polémique que *Nature de l'homme* entretient avec les monistes un refus de toute cosmologie fondée sur des éléments, et d'autre part il pense qu'un traité comme le *Régime* construit le

201 Voir notamment [Hellwig, 1973]; [Herter, 1976].

202 [Mansfeld, 1980].

203 [Joly, 1983], p. 415.



monde et l'homme à partir de deux éléments (le feu et l'eau). Dès lors, R. Joly préfère attribuer à Platon une référence à une cosmologie hippocratique, quitte à chercher par après les motifs — inconscients — de l'erreur platonicienne, plutôt que de devoir rapprocher les traités météorologiques et cliniques des traités cosmologiques de la *Collection*. C'est ainsi ce qui justifie le recours à l'idée d'une transposition platonicienne : «Platon pouvait malgré tout très bien partir d'œuvres vraiment coaques, mais lues avec des lunettes philosophiques qui majoraient spontanément une météorologie des facteurs ambiants en cosmologie fondamentale»<sup>204</sup>.

Dans cette même communication, R. Joly réplique à l'article de J. Jouanna. On ne retiendra de ce débat qu'un aspect, qui concerne l'interprétation de προσδέονται en 269 e4. Selon R. Joly, l'usage de ce terme implique qu'une quatrième condition s'ajoute, pour les grands arts, aux trois conditions mentionnées en 269 d5-6 : le naturel, la science et l'exercice (φύσις, ἐπιστήμη, μελέτη). Cette quatrième condition consiste dans le bavardage et les propos aériens sur la nature (ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία φύσεως περί). Ainsi, R. Joly entend distinguer cette spéculation de la science dialectique et de l'exercice qui sont développés dans le passage qui suit l'allusion à Hippocrate<sup>205</sup>. Mais, comme on l'a vu, et comme J. Jouanna le rappelle lors de la discussion qui suit la communication de R. Joly<sup>206</sup>, προσδέονται s'explique plus sûrement comme l'exigence d'un savoir *extérieur* à l'art. Mais comment ne pas remarquer alors que cet apport extérieur, que Périclès a trouvé auprès d'Anaxagore, n'a pas de pendant chez Hippocrate? Ainsi, on revient à la thèse défendue par le présent travail, qui fait de la référence hippocratique de Phèdre une objection à la thèse socratique du fondement philosophique des grands arts.

Cette distance entre Hippocrate et Platon est bien marquée par le titre de l'article d'Antoine Thivel paru en 1991 : «Hippocrate vu par Platon». A. Thivel reprend l'étude du sens des expressions μετεωρολογία φύσεως περί et τὸ ὄλον, et conteste l'interprétation de L. Edelstein et de J. Jouanna. Μετεωρολογία, employé seul, exprime chez Platon son sens

204 *Ibid.*, p.420.

205 *Ibid.*, p. 418-419.

206 *Ibid.*, p. 422 (absent dans [Joly, 1994])

propre, mais, accompagné d'ἀδολεσχία, ce terme prend une connotation péjorative, laquelle est cependant ici, comme dans le *Cratyle*, 401 b (μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχει), inversée par l'ironie du propos. Φύσεως περί doit être compris dans le sens des titres de traités des physiologues; s'il s'agissait de la nature de l'objet de chaque art, l'expression devrait être au pluriel. Τὸ ὅλον, enfin, désigne l'univers de la même manière que φύσις sans l'article. L'étude aborde le *Phèdre* dans une perspective dynamique : elle présente l'évocation d'Anaxagore comme une «concession provisoire»<sup>207</sup> de Socrate; elle souligne que l'auteur de la référence à Hippocrate n'est pas Socrate mais Phèdre, et comprend la reprise de Socrate, qui ajoute «la droite raison» à l'argument d'autorité de Phèdre, comme le redressement immédiat, par le maître, de l'orientation que son jeune élève a donné à la démonstration par une évocation finalement impropre. Phèdre avait en effet à l'esprit la théorie des humeurs reproduisant dans le corps le cycle des éléments dans l'atmosphère, tandis que Socrate avait en vue la cosmologie dont dépendrait la dialectique. En définitive, dans l'économie du dialogue, «les idées vulgaires des physiciens sont un marchepied qui permet de s'élever vers la vraie dialectique, comme en général le monde sensible est un reflet qu'il faut dépasser pour accéder au monde des idées»<sup>208</sup>.

Cette analyse met en doute la pertinence de la recherche d'une correspondance entre la description de la méthode diérétique et la méthode hippocratique. Elle purge de la croyance en une identité de vues entre Platon et Hippocrate. Elle établit cependant un rapport entre l'évocation d'Hippocrate par Phèdre et les traités météorologiques comme *Airs, eaux, lieux*, en excluant les traités comme *Régime* ou *Semaines*, tout en relativisant l'opposition de ces deux sortes de traités, car «la physique ionienne était aussi une cosmologie»<sup>209</sup>, ce qui rend l'évocation d'Hippocrate compatible avec celle d'Anaxagore.

Il semble cependant qu'il faille aller encore plus loin. La différence majeure entre le principe de totalité hippocratique évoqué par Phèdre et le principe de totalité platonicien introduit par Socrate réside en ce que le premier est satisfait par l'art, tandis que le second exige en outre un

207 [Thivel, 1991], p. 25.

208 *Ibid.*, p. 28.

209 *Ibid.*

fondement philosophique. La question débattue dans le *Phèdre* est celle de l'autonomie de la rhétorique qui ne peut selon Platon être fondée sur ses propres concepts comme celui de vraisemblable, mais doit dépendre de la dialectique philosophique, laquelle paraît, non pas dépendre d'une quelconque cosmologie, mais la produire, comme dans le *Timée*. La médecine intervient à titre d'*analogon* dans cette démonstration. C'est pourquoi, la référence, par Phèdre, à un principe de totalité immanent à l'art médical, ne peut être qu'une objection à la thèse socratique. L'exposé de la méthode diérétique est le moyen, pour Socrate, de démontrer à Phèdre qu'aucun art ne saurait satisfaire de lui-même aux exigences de son fondement, et que ceux qui le prétendent sont des menteurs comme les sophistes qui cachent à leurs élèves leur connaissance des sujets qu'ils prétendent traiter par le seul recours à l'art de la parole.

Dans cette perspective, les expressions litigieuses doivent conserver suffisamment d'indétermination pour être comprises différemment par Socrate et par Phèdre à ce moment du dialogue. Phèdre doit pouvoir comprendre qu'une recherche physique, météorologique sur la totalité des facteurs ambiants, voire une recherche physique, cosmologique, comme le propose A. Thivel, suffirait à fonder les arts. Cette ambiguïté est la condition de son objection par le recours à Hippocrate, que Platon n'introduit ici par la voix de l'interlocuteur que pour dissiper un malentendu possible de la part du lecteur, selon un procédé habituel. Car ce que Socrate a en vue dépasse la météorologie et la cosmologie. Il s'agit de la nature du tout de l'intelligible dont la saisie globale est indispensable à la détermination d'une idée particulière et de ses genres, le principe de division d'une idée étant extérieur à celle-ci comme le montre la détermination des espèces d'âmes, dans le second discours de Socrate, par l'étude de leurs relations aux divers niveaux ontologiques.

L'énoncé platonicien du principe de totalité hippocratique trahit une opposition de la philosophie à la médecine masquée par le rôle de la référence médicale dans la réfutation de la sophistique. Que la médecine hippocratique puisse, par des concepts proprement médicaux, concevoir le cosmos et l'homme en son sein, qu'elle puisse par là même produire une éthique sans en tirer les préceptes de principes philosophiques extérieurs à l'art médical, c'est ce que Platon ne peut admettre ni même concevoir sans abandonner le concept fondateur de *philosophia*, cette attitude qui réserve la sagesse aux dieux et n'accorde aux hommes que sa quête. À la

*philosophie* s'oppose donc la *sophia* des hippocratiques, dans le double sens d'une habileté et d'une sagesse proprement médicales.



### CHAPITRE III

## ANATOMIES HIPPOCRATIQUES & PRINCIPE DE TOTALITÉ

« Dans la médecine, [considérer] ce  
qui est tout et ce qui est un. »  
(Maladies I, c. 1)

Il convient à présent de confronter l'élucidation de l'énoncé platonicien du principe de totalité aux textes de la *Collection hippocratique*. On étudiera les conceptions médicales anatomiques, physiologiques et pathologiques pour tenter de montrer comment elles s'articulent aux pratiques médicales cliniques, thérapeutiques, didactiques et éristiques, et de dégager une « philosophie » de l'hippocratisme, c'est-à-dire une logique, une physique et une éthique dont témoignent ces textes médicaux. Cette étude du principe de totalité dans la *Collection hippocratique* sera limitée dans son principe et dans sa finalité : dans son principe, elle ne transgressera pas l'*époque doctrinale* mise en place au chapitre premier, c'est-à-dire qu'elle ne s'attachera pas aux divergences doctrinales entre les traités, mais cherchera à saisir leur paradigme commun ; dans sa finalité : l'analyse de la rationalité hippocratique ne sera pas conduite au-delà de ce qui est nécessaire pour fonder l'absence de distinction entre les prescriptions techniques et les préceptes éthiques, puisque tel est, encore une fois, l'objet du présent travail. L'hypothèse dont il s'agit de vérifier le bien-fondé se limite à ceci qu'il n'est pas besoin, pour expliquer la dimension éthique de certains passages de la *Collection hippocratique*, de supposer l'influence d'une source philosophique, politique ou religieuse, mais que ces directives éthiques sont produites par la pensée médicale elle-même, en raison de sa nature, c'est-à-dire parce qu'elle est gouvernée, dans la plupart des textes et malgré leur diversité doctrinale, par le principe de totalité. L'articulation entre la nature de la

rationalité hippocratique et la nature de l'éthique hippocratique fera l'objet de la conclusion de ce travail. Il s'agit, pour l'heure, de mettre en lumière la manière dont les médecins hippocratiques pensaient, lorsqu'ils théorisaient et lorsqu'ils étaient au chevet d'un malade. Cet examen permettra de conclure que la médecine hippocratique n'est pas une technique des soins du corps, contrairement à ce à quoi Platon tente de la réduire lorsqu'il fait référence à la médecine dans sa polémique contre la sophistique, mais une sagesse, concurrente de la philosophie.

#### LES CONSTITUANTS DU CORPS

Divergence doctrinale et communauté de pensée se découvrent d'abord en ce qui concerne la question des constituants du corps. En effet, le nombre et la nature de ces composants varient d'un traité à l'autre. L'absence d'unité de doctrine est donc manifeste. Toutefois, aucun traité n'énumère de façon exhaustive les constituants du corps, de sorte qu'on ne peut établir un tableau exact des doctrines sur ce sujet. Le texte le plus précis, *Nature de l'homme*, évoque quatre humeurs :

«Le corps de l'homme renferme du sang, du phlegme, de la bile, jaune et noire. Voilà ce qui en constitue la nature; voilà ce par quoi il est malade ou en santé»<sup>1</sup>.

Cette conception n'est pas partagée par les autres traités. On trouve également quatre humeurs dans l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV*, mais il s'agit alors du sang, du phlegme, de la bile et de l'eau<sup>2</sup>. Les traités cniidiens évoquent généralement deux humeurs, la

1 Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἐωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθὴν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέῳ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγέει καὶ ὑγιαίνει, *Nature de l'homme*, c. 4, trad. J. Jouanna modifiée, *Hippocrate, Nature de l'homme*, édité, traduit et commenté par Jacques Jouanna, Akademie-Verlag, Corpus Medicorum Graecorum, I, 1, 3, 1975, p. 172, 13-15 (= VI, 38-40 L.). Pour l'étude de ce traité, je suivrai dorénavant cette édition et cette traduction, indiquées par la mention «CMG».

2 Ἔχει δὲ καὶ ἡ γυνή καὶ ὁ ἀνὴρ τέσσαρας ιδέας ὑγροῦ ἐν τῷ σώματι, ἀφ' ὧν αἰ νοῦσοι γίνονται, ὁκόσα μὴ ἀπὸ βίης νοσήματα γίνεται· αὐταὶ δὲ αἰ ιδέαι εἰσὶ φλέγμα, αἷμα, χολή, καὶ ὕδρωψ. «La femme et l'homme ont dans le corps quatre sortes d'humeur, d'où naissent les maladies, si ce n'est celles qui ont pour cause la violence. Ces sortes sont le phlegme, le sang, la bile et l'eau», *Maladies IV*, XXXII, 1, [numérotation continue de l'ensemble *Génération -* (suite de la note à la prochaine page)

bile et le phlegme<sup>3</sup>. Certains traités font référence à d'autres fluides, comme l'ichōr<sup>4</sup>, l'écume (λάπη), les matières glaireuses (σίελον), le mucus (βλέννα), la saumure (ἄλμη)<sup>5</sup>. Outre les humeurs, les traités évoquent des éléments physiques et des qualités. Les éléments physiques sont généralement l'air, l'eau, la terre et le feu, mais leur énumération n'est pas systématique. *Régime* privilégie le couple du feu et de l'eau<sup>6</sup>, *Vents* met en exergue le rôle universel du πνεῦμα, dans le monde comme dans le corps<sup>7</sup>. Cette attention à un ou plusieurs éléments ne signifie pas que les autres soient niés. Ainsi, *Vents* ne prétend pas que tout ce qui existe est constitué de πνεῦμα, mais seulement que le πνεῦμα est le principe d'explication universel<sup>8</sup>. De la même façon, concernant les qualités, le thème classique de l'énumération du chaud, du froid, du sec et de l'humide subit des variations diverses, privilégiant l'un ou l'autre de ces termes ou ajoutant des qualités.

*Nature de l'enfant - Maladies IV*, = c. 1 de ce dernier traité] (VII, 542 L.), trad. Joly modifiée.

3 Cf. par exemple *Maladies I*, c. 2 (Potter, 100 = VI, 142 L.) : Αἱ μὲν οὖν νοῦσοι γίνονται ἡμῖν ἅπασαι, τῶν μὲν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντων, ἀπό τε χολῆς καὶ φλέγματος [...] «Les maladies proviennent donc toutes chez nous, pour les causes internes, de la bile et du phlegme...», traduction par [Jouanna, 1974], p. 347-348. Voir plus bas, p. 219.

4 Sur l'ichōr, voir en particulier l'étude de [Duminil, 1983], p. 164-184, qui fait ressortir la polysémie du terme au cours d'une lente élaboration qui traverse la *Collection hippocratique*.

5 Voir [Jouanna, 1974], notamment p. 140, note 1 et p. 146, note 3.

6 Συνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῶα τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφοροῖν μὲν τὴν δύναμιν, συμφόριον δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος. «L'homme et tous les autres animaux se composent de deux (éléments), différents par leurs vertus, mais complémentaires par leur action, le feu et l'eau», *Régime*, I, III, 2 (CMG 126 = VI, 472 L.), trad. Joly.

7 Τὰ σώματα καὶ τῶν ἄλλων ζώων καὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ τρισσῶν τροφῶν τρέφεται· τῆσι δὲ τροφῆσι τάδε ὀνόματά ἐστι· σῖτα, ποτά, πνεῦμα. Πνεῦμα δὲ τὸ μὲν ἐν τοῖσι σώμασιν φῦσα καλεῖται, τὸ δὲ ἔξω τῶν σωμάτων ἀήρ. Οὗτος δὲ μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν. «Le corps des êtres vivants en général et de l'homme en particulier est nourri par trois sortes de nourritures. Ces nourritures ont les noms suivants : aliments, boissons, souffle. Le souffle à l'intérieur du corps s'appelle vent, à l'extérieur du corps, air. L'air est un souverain très puissant qui règne en tout et sur tout», *Vents*, III, 2 (VI, 92-94 L.), trad. J. Jouanna.

8 Le traité évoque, outre l'air, l'eau (c. 3 et 8), le feu (c. 3), et, outre les vents, le sang (c. 7, 8, 10, 14), le phlegme (c. 10, 14), l'eau (c. 12), l'écume (ἀφρός, c. 14).

Le nombre des constituants n'est en réalité pas fixé par ces textes. *Ancienne médecine* précise même qu'ils sont innombrables :

«Il y a [...] dans l'homme du salé, de l'amer, du doux, de l'acide, de l'acerve, du fade, et mille autres qualités possédant des propriétés diverses sous le rapport de la quantité et de la force»<sup>9</sup>.

La diversité est telle qu'on ne peut distinguer des écoles médicales à partir des références aux constituants du corps, ni, non plus, rapporter systématiquement ces doctrines à des philosophies contemporaines ou antérieures<sup>10</sup>. C'est pourquoi le problème doit être posé différemment. Certes, les écrivains-médecins ne s'accordaient pas sur une théorie des éléments, mais cette question ne représentait pas l'enjeu d'une opposition par laquelle se seraient constitués des groupes d'obédience philosophique ou médicale. En interrogeant les textes, non plus sur le nombre et la nature

9 Ἐνι γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν καὶ γλυκὺ καὶ ὄξυ καὶ στρυφνὸν καὶ πλαδαρὸν καὶ ἄλλα μυρία παντοίας δυνάμιας ἔχοντα πλῆθος τε καὶ ἰσχύον. *Ancienne médecine*, XIV, 4 (I, 602 L.), trad. J. Jouanna légèrement modifiée. («Qualités» me semble préférable à «substances» pour désigner ce qui est semblable au salé, à l'amer, etc. Quel que soit le choix du traducteur, le terme en question, syntaxiquement nécessaire en français, ne traduit, de toutes façons, aucun terme grec dans la phrase. Ce problème apparaît à de multiples reprises dans la traduction des textes hippocratiques.)

10 Selon [Schumacher, 1940], p. 194, cité par [Thivel, 1981], p. 117 note 333, certains traités admettent quatre éléments, l'air, l'eau, la terre et le feu (*Chairs, Fœtus de huit mois*), quatre humeurs, sang, phlegme, bile jaune, bile noire (*Nature de l'homme*), ou sang, phlegme, bile et eau (*Génération, Maladies IV*), quatre qualités, chaud, froid, sec, humide (*Régime, Nature de l'homme*); certains traités admettent deux éléments, le feu et l'air (*Chairs*), ou le feu et l'eau (*Régime*), deux qualités, le chaud et le froid (*Régime, Semaines*); certains traités ne font référence qu'à un seul élément, l'air (*Vents, Maladie sacrée, Régime*), le feu (*Art*) ou une seule qualité, le chaud (*Semaines, Aphorismes*); enfin, les éléments sont innombrables selon *Ancienne médecine*. Un tel tableau n'est évidemment d'aucun secours pour classer les traités selon les doctrines des constituants. Il faut considérer par ailleurs, d'une part que l'absence de mention d'un élément, d'une qualité ou d'une humeur n'équivaut pas à sa négation, d'autre part que la mise en exergue d'un élément, comme l'air par le traité *Des vents*, ne signifie pas la négation des autres éléments. Cette diversité extrême est plutôt l'indice d'une absence de doctrine établie, ce qui permet de penser que la question des constituants du corps (ou du monde) n'est pas une question principale pour les auteurs de la *Collection hippocratique*.



de ces constituants, mais sur le statut et la fonction de la référence aux humeurs, aux qualités ou aux éléments dans la théorie et la pratique médicales, l'unité de la *Collection hippocratique* et son originalité face aux médecines philosophiques devient alors manifeste. De ces textes, on peut en effet dégager une attitude commune.

Ainsi, nulle part dans la *Collection hippocratique* les constituants ne sont des substances ni ne peuvent être considérés chacun pour lui-même, indépendamment des relations qu'ils entretiennent dans un ensemble, et nulle part dans la *Collection hippocratique* ces constituants ne sont des briques élémentaires à partir desquelles un organisme pourrait être conçu par composition. Le mouvement de pensée par lequel les parties sont conçues trouve toujours son origine dans la totalité; il ne suit jamais la démarche inverse, qui atteindrait la totalité à partir des éléments, comme c'est le cas, par exemple, chez Empédocle<sup>11</sup>. En vérifiant cette thèse, un premier sens du principe de totalité sera dégagé dans la *Collection hippocratique*, selon lequel le tout n'est pas formé de parties qui pourraient être et être conçues séparément; au contraire, les parties n'ont de réalité et de ne se prêtent à l'investigation anatomique qu'en relation aux niveaux de totalités supérieurs (le corps, l'individu, son environnement, etc.) dont ils dépendent.

Avant d'examiner les textes de la *Collection*, pour vérifier la pertinence de cette thèse, il est nécessaire, dans une courte parenthèse méthodologique, de mettre au pont une stratégie de vérification. Comme la méthode que l'on suit exclut une classification *a priori* des traités, il n'est pas possible de les regrouper pour vérifier une hypothèse sur un petit nombre de groupes de traités supposés homogènes. Mais alors, le nombre des traités est tel qu'il n'est pas non plus possible de les considérer un à un pour vérifier chaque hypothèse sur chacun des traités de la *Collection*. C'est pourquoi on cherchera, le plus possible, des arguments *a fortiori*, en vérifiant les thèses avancées sur les traités qui paraissent le moins les illustrer. On convoquera ensuite plus globalement les textes moins sensibles.

#### Nature de l'homme

Confrontons donc cette première hypothèse à des traités qui pourraient, à première vue, sembler la contredire : *Nature de l'homme*,

11 Du moins, selon Galien (voir notamment le *De causis Contentiuis*).

dont on vient de voir qu'il distingue, d'une manière plus calire que dans le reste de la *Collection*, quatre humeurs dans le corps humain, desquelles dépendent la santé et les maladies, puis le traité *Du régime*, qui met en avant deux éléments, l'eau et le feu.

Malgré les apparences, *Nature de l'homme* ne considère pas les quatre humeurs comme des substances élémentaires et ne procède pas par composition pour concevoir le corps dans sa totalité. Pour le montrer, il faut d'abord rappeler que *Nature de l'homme* conteste les théories monistes, en physique et en médecine. Les doctrines monistes physiques considèrent que l'air, l'eau, la terre ou le feu serait l'unique principe de tout; la version médicale de cette position voit dans le sang, la bile ou le phlegme la substance unique constitutive du corps, les différences d'apparences et de propriétés des parties étant réduites à des différences d'état de cette substance unique, modifiée sous l'effet du chaud et du froid, devenant de la sorte «douce ou amère, blanche ou noire, bref subis[sant] des modifications multiples»<sup>12</sup>. De prime abord, l'opposition entre *Nature de l'homme* et les doctrines qu'il conteste semble donc porter essentiellement sur le nombre des éléments ou des humeurs. Pourtant, l'argumentation que le traité développe montre que l'opposition entre unicité et pluralité des humeurs n'est pas l'enjeu majeur du débat. En vérité, l'auteur de *Nature de l'homme* s'oppose, plus fondamentalement, à une double condition à laquelle toute théorie moniste est amenée, selon lui, à souscrire, condition selon laquelle, d'une part, on devrait pouvoir *isoler* un élément pur, c'est-à-dire sans mélange, et d'autre part, cet élément substantiel devrait pouvoir demeurer identique à lui-même. Cette double condition est requise pour ériger cet élément en principe :

«Pour ma part, de celui qui prétend que l'homme est exclusivement du sang et rien d'autre, j'attends qu'il montre que cette substance ne change pas d'aspect, ni ne subit des modifications multiples, et qu'il existe une période, soit dans l'année, soit dans la vie de l'homme, au cours de laquelle le sang est manifestement l'élément exclusif dans l'homme [...]. Ces mêmes remarques

12 Γίνεσθαι γλυκὸν καὶ πικρὸν καὶ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ παντοῖόν, *Nature de l'homme*, c. 2 (CMG 168, 1-2 = VI, 34 L.).

s'appliquent à qui prétend que l'homme n'est que phlegme ou que bile»<sup>13</sup>.

Le premier argument pourrait surprendre, puisque les monistes prétendent, selon l'auteur de *Nature de l'homme* lui-même, que la substance unique «change d'aspect et de propriété». Mais précisément, selon l'auteur hippocratique, ces changements mettent en cause la substantialité même de l'élément considéré parce que rien ne demeure en deçà ou au-delà de ce qui change. Aussi, *Nature de l'homme* n'oppose pas tant une doctrine des quatre humeurs — qui correspondraient aux quatre éléments physiques<sup>14</sup> — à la doctrine de l'élément ou de l'humeur unique, qu'il n'oppose une doctrine du mélange et du mouvement universels à une doctrine qui suppose qu'un élément puisse être abstrait et considéré à part dans sa substantialité. S'il promeut quatre humeurs au lieu du principe unique, cette substitution n'est que la conséquence d'une divergence méthodologique qui, elle-même, renvoie à un niveau ontologique : *Nature de l'homme* refuse l'abstraction, parce que les réalités ne sont jamais que des mélanges en mouvement. C'est pourquoi l'ensemble du phlegme, du sang, de la bile jaune et noire n'équivaut pas à l'humeur unique des monistes; en passant d'un à plusieurs, la fonction logique des constituants est radicalement inversée. Ils ne sont plus le composant premier dont on pourrait dériver l'ensemble des phénomènes dans leur diversité et leurs changements apparents, mais au contraire, ils apparaissent en bout de chaîne (logique et ontologique), comme émergeant momentanément dans une conjonction particulière déterminant une totalité. Chaque humeur n'est définissable qu'en relation à l'ensemble des autres chez un individu — et, par-delà, à son environnement.

Ce primat du mélange sur l'élément, *Nature de l'homme* le démontre, dans son chapitre 7, par la description du devenir des humeurs

13 Ἄξιῳ δ' ἐγὼ τὸν φάσκοντα αἷμα μόνον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἄλλο μηδὲν, δεικνύειν αὐτὸ <ν> μήτε μεταλλάσσειν <τα> τὴν ιδέην μήτε γινόμενον παντοῖον, ἀλλ' ἢ ὥρην τινὰ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἢ τῆς ἡλικίης τῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ἧ αἷμα ἐνεὸν φαίνεται μόνον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ [...] ταῦτα δὲ λέγω ταῦτα καὶ περὶ τοῦ φάσκοντος φλέγμα εἶναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ περὶ τοῦ χολῆν φάσκοντος εἶναι, *Nature de l'homme*, c. 2 (CMG 168, 9 - 170, 3 = VI, 36 L.).

14 *Nature de l'homme*, ni aucun traité hippocratique, ne met en relation les humeurs et les éléments physiques. Cette relation n'est établie qu'à partir de Galien. Cf. [Jouanna, 1974], p. 112.

au cours des saisons. L'objet du chapitre est de substituer au modèle de la composition des éléments celui du mélange total qui interdit d'abstraire une partie. L'auteur y parvient grâce au concept de «prédominance<sup>15</sup>»; si en chaque saison un couple de qualités prédomine, et, parallèlement, une humeur dont les qualités sont semblables dans le corps des hommes, cette prédominance qualifie un état du mélange universel et non une existence isolée de ces parties<sup>16</sup>. La conclusion exprime clairement l'objectif que la démonstration a atteint :

«Ainsi, tous ces éléments existent perpétuellement dans le corps de l'homme, mais, avec le cycle des saisons, ils passent par des phases d'augmentation et de diminution, chacun selon son tour et selon sa nature. En effet, de même que l'année participe pendant toute sa durée à tous les éléments, le chaud, le froid, le sec et l'humide — en effet, pas un seul être dans notre univers ne pourrait subsister un seul instant sans tous les autres, et l'absence d'un seul entraînerait la disparition de tous; car c'est en vertu d'une seule et même loi qu'ils se trouvent tous réunis et qu'ils se nourrissent les uns les autres —, de même aussi, l'absence dans l'homme d'un de ces principes congénitaux ôterait toute possibilité de survie. Mais dans l'année, c'est tantôt l'hiver qui prédomine [ισχύει... μάλιστα], tantôt le printemps, tantôt le printemps, tantôt l'été, tantôt l'automne. De même aussi dans l'homme, c'est tantôt le phlegme qui domine, tantôt le sang, tantôt la bile, d'abord la bile jaune, puis la bile dite noire»<sup>17</sup>.

15 La prédominance est exprimée par le verbe *ισχύειν* éventuellement accompagné de l'adverbe *μάλιστα*.

16 Cf. Galien : «Hippocrate est le premier, à notre connaissance, à avoir dit que les éléments sont mélangés. [...] En cela il différait d'Empédocle. En effet, celui-ci déclare que nous avons été engendrés à partir des mêmes éléments que ceux dont parle Hippocrate, nous ainsi que tous les corps sur la Terre, non par un total mélange mutuel [οὐ μὴν κεκραμένων γε δι' ἀλλήλων], mais par juxtaposition partielle et contact [ἀλλὰ κατὰ σμικρὰ μόρια παρακαιμένων τε καὶ φαύοντων]», D.-K. 31 A 34, (= *Galeni In Hippocratis De natura hominis*, CMG V, 9, 1, p. 27), trad. J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Paris, 1988, p. 340. Sur la question de la *crase*, voir plus bas, notamment p. 451 sq.

17 Ἐχει μὲν οὖν ταῦτα πάντα αἶδια τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, ὑπὸ δὲ τῆς ὥρης περισταμένης τοτὲ μὲν πλείω γίνεται αὐτὰ ἑωυτέων, τοτὲ δὲ ἐλάσσω, ἕκαστα κατὰ μέρος τε καὶ κατὰ φύσιν. Ὅς γὰρ ὁ ἐνιαυτὸς μετέχει μὲν πᾶς πάντων καὶ τῶν θερμῶν καὶ τῶν ψυχρῶν καὶ τῶν ξηρῶν καὶ τῶν ὑγρῶν, οὐ γὰρ ἂν μείνειεν οὐδὲν οὐδένα χρόνον ἄνευ πάντων τῶν ἐνεόντων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, ἀλλ' εἰ ἓν τί γε ἐκλείποι, πάντα ἂν ἀφανισθεῖη· ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς ἀνάγκης  
(suite de la note à la prochaine page)

La représentation de la doctrine de *Nature de l'homme* par une combinaison des qualités élémentaires composant les saisons et par un tableau de correspondance entre chaque humeur et un couple de qualité, n'est conforme ni à l'esprit, ni à la lettre du traité hippocratique. Cette réduction du c. 7 de *Nature de l'homme* à une combinatoire peut être résumée par les tableaux suivants :

## Qualités des saisons

hiver	printemps	été	automne
humide		sec	
froid	chaud		froid

## Qualités des humeurs

phlegme	sang	bile jaune	bile noire
humide		sec	
froid	chaud		froid

## Prédominance des humeurs selon les saisons

hiver	printemps	été	automne
phlegme	sang	bile jaune	bile noire

Ces tableaux résultent de la projection d'une combinatoire sur un texte qui développe des conceptions dynamiques et décrit des évolutions continues. Si l'on s'en tient à ce que le texte exprime explicitement, concernant les saisons, les qualités des humeurs, et enfin leur évolution au cours de l'année, on est amené à tracer des schémas bien différents.

En ce qui concerne les saisons, l'hiver est défini d'abord comme la saison la plus froide (cf. 182, 6 : ψυχρότατον γὰρ ἐστίν), puis, lorsque l'auteur y revient à la fin du cycle des saisons, elle est définie conjointement par les pluies continues et la longueur des nuits, c'est-à-dire, sans doute, par l'humide et le froid (cf. 184, 15-16 : ὑπό τε τῶν ὑετῶν τοῦ πλήθους καὶ τῶν νυκτῶν τοῦ μήκεος). Le printemps est caractérisé par la diminution du froid et l'apparition des pluies, sous forme d'averses (cf. 182, 16-17 : τά τε

πάντα συνέστηκέ τε καὶ τρέφεται ὑπ' ἀλλήλων· οὕτω δὲ καὶ εἴ τι ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκλίποι τούτων τῶν συγγεγονότων, οὐκ ἂν δύναίτο ζῆν ὄνθρωπος. Ἴσχύει δ' ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τοτὲ μὲν ὁ χειμῶν μάλιστα, τοτὲ δὲ τὸ ἔαρ, τοτὲ δὲ τὸ θέρος, τοτὲ δὲ τὸ φθινόπωρον· οὕτω δὲ καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοτὲ μὲν τὸ φλέγμα ἰσχύει, τοτὲ δὲ τὸ αἷμα, τοτὲ δὲ ἡ χολή, πρῶτον μὲν ἡ ξανθὴ, ἔπειτα δ' ἡ μέλαινα καλεομένη, c. 7 (CMG 184, 16 - 186, 10 = VI, 48-50 L.).

γὰρ φύχεια ἔξανιεῖ, καὶ τὰ ὕδατα ἐπιγίνεται). L'été est sec et chaud (184, 11 : ξηρή τε εὐοῦσα καὶ θερμή). L'automne est défini par la sécheresse et par son effet de diminution de la chaleur dans le corps (184, 12-13 : ξηρόν τε γὰρ ἐστὶ τὸ φθινόπωρον καὶ φύχειν ἤδη ἄρχεται τὸν ἄνθρωπον). On peut conjecturer que les qualités évoluent de façon continue durant l'année, les couples froid-humide (hiver), chaud-humide (printemps), chaud-sec (été) et froid-sec (hiver) désignant, en quelque sorte, des valeurs moyennes. Il faut alors substituer au tableau de combinaison des qualités un graphe comme celui du schéma n° 1 (voir page 182 BIS) auquel il faut cependant ôter tout caractère mathématique. Pour la clarté, le froid et le sec y sont représentés par des valeurs négatives. Une telle représentation n'est pas exacte, car le texte avertit que «l'année participe pendant toute sa durée à tous les éléments, le chaud, le froid, le sec et l'humide»<sup>18</sup>. Il faudrait donc, pour être exact, entrelacer les courbes du chaud et du froid, du sec et de l'humide, évoluant chacune à l'opposé de son contraire, sans jamais atteindre une valeur nulle. Ce schéma imparfait sera cependant conservé par commodité.

La délimitation des saisons est double. Les petits traits verticaux séparent les périodes de l'année dont les qualités moyennes correspondent aux couples désignés par le texte (l'hiver est en moyenne froid et humide, le printemps chaud et humide, l'été chaud et sec, l'automne froid et sec). Mais en fait, la succession des saisons n'est pas utilisée par l'auteur comme unité de mesure temporelle. Les saisons sont elles-mêmes des entités qui évoluent au cours de l'année, connaissant une période d'accroissement, une période d'établissement et un déclin, en sorte que les saisons se chevauchent<sup>19</sup>, comme le prouve le c. 20<sup>20</sup> qui évoque «les six mois

18 C. 7 (CMG 184, 19 = VI, 48 L.).

19 Le chevauchement des saisons est suggéré par l'*Aphorisme* III, 18 : Κατὰ δὲ τὰς ὥρας, τοῦ μὲν ἥρος καὶ ἄκρου τοῦ θέρους, οἱ παῖδες καὶ οἱ τουτέων ἐχόμενοι τῆσιν ἡλικίησιν, ἄριστά τε διάγουσι, καὶ ὑγιαίνουσι μάλιστα· τοῦ δὲ θέρους καὶ τοῦ φθινοπώρου, μέχρι μὲν τινος οἱ γέροντες· τὸ δὲ λοιπὸν, καὶ τοῦ χειμῶνος, οἱ μέσοι τῆσιν ἡλικίησιν. «Quant aux saisons, pendant le printemps et le commencement de l'été, les enfants, et ceux qui approchent le plus cet âge, vont le mieux et jouissent de la meilleure santé; pendant l'été et, en partie, l'automne, les vieillards, pendant le reste de l'automne et l'hiver, l'âge intermédiaire» (IV, 494 L.); un semblable débordement d'une saison sur la suivante est exprimé par les aphorismes suivants (19-22) qui concernent les maladies saisonnières, lesquelles perdurent quelque peu après  
(suite de la note à la prochaine page)

d'hiver». Une saison commence donc un mois et demi avant et finit un mois et demi après la période de trois mois qui constitue son acmé. Ces phases de quarante-cinq jours sont évoquées au c. 12<sup>21</sup>, où elles semblent constituer une unité de mesure temporelle. L'auteur de *Nature de*

la saison à laquelle elles sont associées. Comme on le verra plus loin, les saisons sont ici traitées avec des concepts médicaux habituellement utilisés pour concevoir le cours des maladies. Cf. *Humeurs*, 13 : "Όταν δὲ θέρος γένηται ἤρι ὅμοιον, ἰδρῶτες ἐν τοῖσι πυρετοῖσι, καὶ εὐτροποὶ, καὶ οὐ κατόξεες, οὐδὲ κατάξηροι γλώσσησιν. "Όταν δὲ χειμέριον γένηται ἤρ καὶ ὀπισθοχειμῶν, χειμερινὰ καὶ αἱ νοῦσοι, καὶ βηχῶδες, καὶ περιπνευμονικὰ, καὶ κυναγχικὰ. Καὶ φθινοπώρου, ἣν μὴ ἐν ὥρῃ καὶ ἐξαίφνης χειμάση, μὴ ξυνεχῶς τοιαύτας νούσους ποιέει διὰ τὸ μὴ ἐν ὥρῃ ἤρχθαι, ἀλλὰ ἀνώμαλα γίνεται· διόπερ καὶ αἱ ὄραι ἄκριτοι καὶ ἀκατάστατοι γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ νοῦσοι, ἐὰν προεκρηγνύωνται, ἢ προκρίνωνται, ἢ ἐγκαταλείπωνται· φιλυπόστροφοὶ γὰρ καὶ αἱ ὄραι γίνονται, οὕτω νοσοποιέουσαι. «Quand l'été ressemble au printemps, il se manifeste de la sueur dans les fièvres; elles sont sans malignité, sans acuité, et les langues ne s'y sèchent pas. Quand le printemps tient de l'hiver et semble être un arrière-hiver, les maladies sont hivernales, toux, péri-pneumonies, angines. L'automne aussi, s'il offre hors de saison et soudainement un temps d'hiver, n'engendre pas d'une façon continue des maladies conformes, parce que le commencement n'a pas été régulier, et les affections sont anormales. Ainsi les saisons peuvent, comme les maladies, manquer de crise et de règle, quand elles ont une irruption prématurée, anticipent sur la solution ou laissent des reliquats; les saisons en effet sont sujettes aussi à des retours et engendrent ainsi des maladies» (V, 494 L.). Ces textes montrent que les saisons ne sont pas conçues comme des divisions du temps annuel, mais comme des entités qui peuvent apparaître et dominer en dehors de leur période habituelle.

20 = *Régime salubre*, c. 5 (CMG 212, 2 = VI, 78 L.). *Régime salubre* a été séparé à tort de *Nature de l'homme*, comme É. Littré le soupçonnait et comme J. Jouanna le montre dans la notice de son édition, les manuscrits ne distinguant pas les deux traités. De surcroît, *Régime salubre* 1-9 est la suite naturelle de *Nature de l'homme*. C'est pourquoi il faut suivre la numérotation continue de ces deux traités proposée par l'édition de J. Jouanna.

21 CMG 200, 10 = VI, 64 L.). J. Jouanna préfère la leçon δυοῖν καὶ τεσσαράκοντα, quarante-deux, donnée par le manuscrit A contre M, V et Galien. Quarante-deux a l'avantage d'être un multiple de quatre, mais la congruence de la mention de quarante-cinq jours avec celle de saisons de six mois et la thèse d'une prédominance relative de chacune, qui va être développée dans les lignes qui suivent, me semble constituer un argument pour le chiffre de quarante-cinq. L'hypothèse de lecture soutenue ici s'accommoderait cependant de la leçon retenue par J. Jouanna.

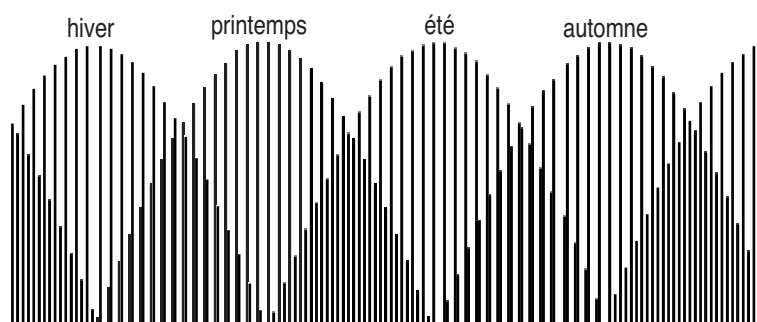
*l'homme*, comme on le sait, a tendance à privilégier le nombre quatre<sup>22</sup>. Quarante-cinq jours n'étant pas un multiple de quatre, il faut chercher un rapport entre ce nombre et ce chiffre en considérant quarante-cinq comme un quotient. Or quarante-cinq jours divisent l'année en huit parties, c'est-à-dire en deux saisons contraires (hiver-été ou printemps-automne) dont chacune dure quatre fois quarante-cinq jours<sup>23</sup>. Par le chevauchement des saisons, on obtient ainsi quatre saisons durant l'année complète. Cette limite des saisons dans leur extension la plus large (six mois) est représentée par les longs traits verticaux. Pour signifier le chevauchement, l'hiver et l'été ont été représentés dans la partie supérieure, le printemps et l'automne dans la partie inférieure du graphe. Mais le plus important, c'est qu'il

22 Ce privilège n'est toutefois pas systématique. Ainsi, le nombre des humeurs n'est pas exactement établi. Lorsque l'auteur évoque à la fois la bile jaune et la bile noire, il les désigne par ἡ χολή au singulier, comme s'il s'agissait de deux variétés de la même humeur, ce qui tendrait à réduire le nombre d'humeurs à trois. Mais par ailleurs, le texte évoque d'autres fluides organiques comme l'humeur ichoreuse (ίχωροειδής, c. 12 — CMG 198, 12-13 = VI, 62 L. — dans un contexte pathologique) ou le πνεῦμα qui, désignant l'air inspiré, est à la fois présent à l'extérieur et à l'intérieur du corps (c. 5 — CMG 178, 4 = VI, 42 L.; c. 8 — CMG 188, 11 = VI, 52 L.; c. 9 — CMG 192, 3 et 7 = VI, 56 L.), ce qui montre que les constituants principaux ne sont pas les seules formes d'humeurs possibles.

23 Il semble donc que l'auteur de *Nature de l'homme* comptait 360 jours dans l'année. Comme on le sait, la division de l'année en douze mois de trente jours, héritée du calendrier babylonien, a été peu à peu abandonnée dans les cités grecques, au profit du modèle égyptien d'une année de 365 jours obtenue en alternant des mois creux et des mois pleins (l'ajustement des mois lunaires aux années solaires exigeait l'ajout d'un mois supplémentaire et des décisions politiques ponctuelles différentes selon les cités). Un témoignage attestant l'année de 360 jours se trouve dans Diogène Laërce, I, 90-91 (l'énigme de Cléobule). L'hésitation des *Épidémies* II, III, 17 (V, 118 L.), témoigne de l'abandon récent de ce décompte de l'année : εἰ ἐβδομήκοντα καὶ διακοσίησιν οἱ ἐλληνικοὶ μῆνες γίνονται, καὶ εἴ τι προσέτι τούτοισι; «Les neuf mois grecs font-ils 270 jours? S'y ajoute-t-il quelque chose?». L'existence de saisons de six mois n'est pas incompatible avec ce que l'on sait d'une ancienne division de l'année en deux saisons (voir [Bickerman, 1968], p. 52) ou à trois saisons, cf. [Müri, 1953], p. 28, [Sigerist, 1951], II, 330, et [Thivel, 1981], p. 103. Le passage aux quatre saisons a ainsi pu être conçu par chevauchement. Sur ces questions, voir aussi [Tannery, 1893], [Pritchett, 1947], pp. 11-14, [Mikalson, 1975], p. 9, [Roesh, 1982]; [Lloyd, 1990], p. 15-16,



s'ensuit que les saisons se mélangent, et qu'ici encore la partie n'est manifeste qu'en tant qu'elle prédomine dans un tout : «dans l'année, c'est tantôt l'hiver qui prédomine, tantôt le printemps, tantôt l'été, tantôt l'automne»<sup>24</sup>. L'évolution des saisons étant similaire à l'évolution de la production et de l'élimination des humeurs dans le corps, on obtient une représentation exacte de leur chevauchement et de leur domination successive en observant le schéma suivant, semblable à la partie supérieure du schéma n° 2 :



On constate que chaque saison, de son apparition à sa disparition, dure six mois, tandis que la période de sa domination est de trois mois. Comme on le voit, un peu en deçà, et un peu au-delà de l'été, c'est encore, un peu, l'été.

En ce qui concerne les qualités des humeurs, le texte définit le phlegme comme l'humeur la plus froide (182, 6-7 : τὸ μὲν φλέγμα ψυχρότατον). Sans doute pour résoudre la difficulté étymologique (φλεγμαιίνω signifiant «être enflammé»), le texte précise qu'elle est la plus visqueuse et, de ce fait, exige la plus grande violence pour être évacuée, de sorte qu'elle s'échauffe alors. Plus loin, il est précisé que le phlegme est contraire aux qualités de l'été, sec et chaud (184, 11). Le sang est humide et chaud (182, 19 : ὑγρόν τε γὰρ ἐστὶ καὶ θερμόν). Son humidité semble cependant le caractère le plus important, comme en témoigne la mention du caractère «très humide» du vomissement provoqué au printemps, en 186, 11. La bile jaune et la bile noire, quant à elles, ne sont pas exactement distinguées comme deux humeurs, mais plutôt comme deux variétés de la même humeur<sup>25</sup>. Le texte n'énonce pas leurs qualités de façon explicite, mais indique que la bile diminue quand elle se refroidit (184, 14-15 : ἢ τε

24 Ἰσχύει δὲ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τοτὲ μὲν ὁ χειμὼν μάλιστα, τοτὲ δὲ τὸ ἥρ, τοτὲ δὲ τὸ θέρος, τοτὲ δὲ τὸ φθινόπωρον, c. 7 (CMG 186, 5-7 = VI, 50 L.).

25 Cf. plus haut, p. 184, note 22.

χολή ψυχομένη ὀλίγη γίνεται), ce dont on peut inférer que la chaleur lui est essentielle. Les autres caractères de ces deux humeurs (hormis, évidemment, la noirceur de la bile noire) se déduisent des caractères des saisons avec lesquelles elles s'accordent ou s'opposent.

En complétant ces indications, on peut conjecturer que chaque humeur possède deux qualités principales, dont l'une la définit peut-être de façon plus essentielle : le froid pour le phlegme, qui est en outre humide, l'humide pour le sang, qui est en outre chaud, le chaud pour la bile jaune, qui est en outre sèche, le sec pour la bile noire, qui est en outre froide.

En ce qui concerne l'évolution des humeurs dans le corps au cours de l'année, il faut, là encore, s'en tenir strictement à ce que le texte exprime de façon explicite, avant de le compléter si besoin.

Le phlegme augmente, chez l'homme, en hiver (182, 4 : Αὔξεται δὲ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ μὲν φλέγμα τοῦ χειμῶνος). Au printemps, il « conserve encore sa force dans le corps<sup>26</sup> » (182, 15-16 : Τοῦ δὲ ἥρος τὸ φλέγμα ἔτι μένει ἰσχυρὸν ἐν τῷ σώματι). En été, il est « à son degré minimum de force » (184, 9-10 : Τὸ δὲ φλέγμα τῆς θερίης ἀσθενέστατόν ἐστιν αὐτὸ ἐωυτοῦ)<sup>27</sup>. Le texte ne dit rien du phlegme en automne, mais précise que le phlegme augmente à nouveau au retour de l'hiver (184, 14-15 : Ὀκόταν δὲ ὁ χειμῶν καταλαμβάνη, [...] τὸ φλέγμα αὔξεται πάλιν). Le sang augmente au printemps (182, 15-16 : Τοῦ δὲ ἥρος [...] τὸ αἷμα αὔξεται); en été, il conserve sa force (184, 3 : τοῦ δὲ θέρους τό τε αἷμα ἰσχύει ἔτι); en automne, il diminue (184, 4-5 : ἐν δὲ τῷ φθινοπώρῳ τὸ μὲν αἷμα ὀλίγον γίνεται) et atteint son minimum (184, 11-12 : τὸ δὲ αἷμα τοῦ φθινοπώρου ἐλάχιστον γίνεται ἐν τῷ ἀνθρώπῳ). Il n'est pas fait mention du sang en hiver. La bile « s'accroît dans le corps en été, [...] et persiste ainsi jusqu'en automne » (184, 3 : τοῦ δὲ θέρους [...] ἡ χολή αἰρεται ἐν

26 Trad. J. Jouanna modifiée. En traduisant « conserve encore *de* sa force », J. Jouanna suppose que le phlegme diminue au printemps. Mais en distinguant la production de l'humeur et sa force, on peut comprendre « encore » (ἔτι) comme l'effet de l'inertie de l'évolution de la force (et de la quantité) par rapport à celle de la production. Le phlegme conserve encore de sa force au moment où sa production s'interrompt.

27 Il faut cependant signaler ici une leçon chez Galien proposant le comparatif ἀσθενέστοτερον au lieu du superlatif, qui indiquerait une diminution de la force du phlegme, ce qui semblerait plus cohérent après une période d'augmentation et de stabilité, mais qui ne trouve pas de fondement philologique très solide.

τῷ σώματι καὶ παρατείνει ἐς τὸ φθινόπωρον); elle diminue en hiver (184, 14-15 : Ὀκόταν δὲ ὁ χειμῶν καταλαμβάνη, ἢ τε χολὴ ψυχομένη ὀλίγη γίνεται). Il n'est pas précisé ce que devient la bile au printemps. Sans détermination, ἡ χολὴ désigne la bile jaune. De la bile noire, le texte n'affirme que ceci, qu'elle est à son maximum en automne, «du point de vue tant de la quantité que de la force» (184, 13-14 : ἡ δὲ μέλαινα χολὴ τοῦ φθινοπώρου πλείστη τε καὶ ἰσχυροτάτη ἐστίν).

L'accroissement et la décroissance des humeurs en quantité et en force est rapportée à la présence et à l'absence relatives des qualités durant les saisons, de telle sorte que l'humeur s'accroît lorsque ses qualités propres sont semblables aux qualités de la saison, et qu'elle diminue dans le cas inverse. Le phlegme augmente en hiver «car c'est l'humeur du corps la plus conforme à la nature de l'hiver, puisqu'elle est la plus froide» (182, 4-6); le sang augmente au printemps «sous l'effet des averses et des jours de chaleur; car ce sont là les conditions de l'année les plus conformes à la nature de cette humeur» (182, 16-17). En revanche, «en automne, le sang diminue, car l'automne est contraire à sa nature» (184, 4-5); et, de même «le phlegme, lui, est en été à son degré minimum de force; car la saison, qui est sèche et chaude, est contraire à sa nature» (184, 9-11).

Enfin le texte ajoute, de façon plus générale, qu'aucune humeur ne disparaît jamais tout à fait dans le corps :

«Ainsi, tous ces éléments existent perpétuellement dans le corps de l'homme, mais, avec le cycle des saisons, ils passent par des phases d'augmentation et de diminution, chacun selon son tour et selon sa nature»<sup>28</sup>.

On doit conclure de cette analyse que la prédominance d'une saison, c'est-à-dire d'un couple de qualités, est associée à l'accroissement, dans le corps, de l'humeur dont les qualités sont semblables, et, inversement, dans une saison dont les qualités sont opposées à celles d'une humeur, cette dernière décroît en force et en quantité. Il faut donc, pour estimer la quantité et la force de chacune des humeurs selon les saisons, calculer l'effet de ces croissances et de ces décroissances dans le corps. Le schéma n° 2 (voir page 182 BIS) représente ainsi la production (et la destruction) des humeurs selon les saisons. Chaque courbe varie selon l'évolution des deux qualités conformes à l'humeur qu'elle représente au

28 CMG 184, 16-19 = VI, 48 L.

cours des saisons. Ce graphe associe la production maximale de phlegme à l'automne, de sang au printemps, de bile jaune à l'été, de bile noire à l'hiver, comme le fait le texte hippocratique :

« Dans l'année, c'est tantôt l'hiver qui prédomine, tantôt le printemps, tantôt l'été, tantôt l'automne. De même aussi dans l'homme, c'est tantôt le phlegme qui domine, tantôt le sang, tantôt la bile, d'abord la bile jaune, puis la bile dite noire »<sup>29</sup>.

Dans un premier sens, donc, la prédominance d'une humeur désigne sa production maximale. Mais ce maximum de production ne correspond pas au maximum de la quantité de l'humeur dans le corps. Le schéma n° 3 (voir page 182 BIS) compare la production du sang et sa quantité au cours de l'année. La courbe du sang total est évidemment décalée par rapport à la courbe de sa production et de son élimination. Le printemps est l'époque, non du maximum de sang, mais de son augmentation maximale dans le corps, comme le texte l'indiquait plus haut (182, 16). Si l'on considère la saison au sens large, en lui attribuant une durée de six mois, elle correspond exactement à la période d'accroissement du sang, de son minimum à son maximum. Le sang « conserve sa force » (184, 3) en été, saison durant laquelle la variation moyenne de l'humeur est nulle (qu'on en considère les trois mois centraux ou qu'on l'élargisse de quarante-cinq jour de part et d'autre), puis le sang décroît en automne (184, 4-5). Toutefois, le texte ne dit pas que le sang atteint son minimum en hiver, comme le schéma le représente, mais encore en automne (184, 11-12). Cette contradiction apparente se résout à nouveau en considérant une saison de six mois : la fin de l'automne correspond alors exactement au point le plus bas de la courbe d'évolution du sang. Si l'auteur met en relief le rôle de l'automne, plutôt que celui de l'hiver, c'est que les saisons, comme on l'a vu, ne sont pas utilisées comme des unités de temps, mais comme des principes dynamiques qui influent sur le mélange humoral. Or c'est par l'action des qualités automnales — le froid et le sec — que le sang décroît, et c'est parce que ces qualités automnales perdurent, en s'étiolant, jusqu'au milieu de l'hiver, qu'il atteint son plus bas degré au milieu de cette dernière saison.

Le schéma n° 4 (voir page 182 BIS) établit ainsi, pour les quatre humeurs, la quantité et la force de chacune selon les saisons. Chaque

29 CMG 186, 5-9 = VI, 50 L.

humeur augmente dans la saison dont les qualités lui sont conformes pour culminer à la fin de cette saison comprise dans son extension la plus large, de six mois; elle s'établit à la saison suivante, puis décroît durant la saison opposée à ses qualités et atteint son minimum au milieu de la saison qui suit, c'est-à-dire à la fin de la saison qui lui est opposée, comprise dans son extension de six mois. Dans sa phase minimale, la courbe devient tangente à l'axe représentant une valeur nulle, sans jamais s'établir à ce niveau, conformément à ce que le texte affirme de l'impossibilité de la disparition complète d'une qualité ou d'une humeur : «l'absence dans l'homme d'un de ces principes congénitaux ôterait toute possibilité de survie»<sup>30</sup>.

La distinction, d'une part de la production et de l'élimination des humeurs, d'autre part de leurs quantité et force résultantes, et la considération du chevauchement des saisons, permettent donc de rendre le texte parfaitement cohérent. Elles permettent d'articuler l'expression de la prédominance et de son contraire en termes d'accroissement et de diminution, dont le texte use en décrivant l'hiver et le printemps (182, 1, 15-16; 184, 3, 14-15), à leur expression en termes de maximum et de minimum, que le texte privilégie pour l'été et l'automne (184, 4-6, 9-10, 11-12, 13-14). Enfin, cette lecture permet de comprendre pourquoi les phénomènes pathologiques liés au sang (hémorragies nasales et dysenteries) sont prédominants non seulement au printemps, mais aussi en été (182, 19 - 184, 2), la première saison correspondant à la période de production de cette humeur, la seconde correspondant à sa période de plus grande quantité dans le corps; elle permet aussi de comprendre de façon analogue pourquoi la bile est dite prédominer non seulement en été, mais aussi en automne<sup>31</sup>.

Le chapitre 7 de *Nature de l'homme* privilégie l'aspect dynamique de la production des humeurs plutôt que la considération de leur quantité

30 CMG 186, 4-5 = VI, 50 L.

31 Cf. *Airs, eaux, lieux*, c. 7 (CMG 34-36 = II, 26-28 L.) qui exprime un même décalage entre la période de production de l'humeur et la période de sa quantité maximale dans le corps : les eaux stagnantes sont propres à augmenter le phlegme durant l'hiver et la bile durant l'été, en sorte que les hommes souffrent d'un excès de phlegme durant l'été (Hydropisies, Dysenteries, Diarrhées) et d'un excès de bile durant l'hiver (Péripneumonies, Délires, Fièvres ardentes). Sur ce chapitre d'*Airs, eaux, lieux*, voir plus bas, p. 318 sq.

respective dans le corps. Il associe finalement les saisons, non avec l'humeur en plus grande quantité, mais avec celle qui s'accroît (186, 5-9). Cela confirme à nouveau que l'auteur du traité conçoit les saisons non comme des unités de temps, mais comme des crases de qualités dont le chapitre 7 étudie les effets sur le corps humain. Mais surtout, ce chapitre reflète une conception du rapport entre les parties et le tout qui exclut toute combinaison logique d'éléments substantiels qui pourraient être considérés à part et ajoutés les uns aux autres dans un processus de construction abstraite. Au contraire, il ne conçoit jamais la partie que comme un aspect d'un tout<sup>32</sup>.

Les autres arguments que l'auteur produit dans sa polémique contre les monistes confirment ce primat du tout sur les parties. L'argument par les conditions de la génération sera traitée plus bas<sup>33</sup>. Les expériences imaginaires par les vomitifs — cholagogue ou phlegmagogue — et par l'égorgement sont conformes à ce principe qu'une humeur n'est jamais isolée dans le corps :

32 L'hypothèse formulée ici concernant la production des humeurs selon les saisons permet aussi d'expliquer certaines associations des humeurs et des saisons, apparemment incohérentes, dans le traité des *Affections internes*. En décrivant des maladies saisonnières, ce traité associe en effet le sang au printemps (c. 32), la bile à l'été (c. 30, 35, 39), la bile noire à l'automne (c. 27, 34) et le phlegme à l'hiver (c. 38) tout comme *Nature de l'homme*. Mais il associe aussi le phlegme au printemps (c. 33) et le sang à l'été (c. 7). Or ces deux associations rapportent la saison non plus à la production maximale de l'humeur, mais à sa quantité maximale dans le corps, si l'on suit l'hypothèse développée pour *Nature de l'homme*. Au c. 17, une maladie due au phlegme et à la bile est associée «surtout» à l'été, or au milieu de l'été ces deux humeurs sont également présentes en l'homme (et il en est de même au milieu de l'hiver, tandis qu'elles sont disproportionnées en automne et au printemps); or, le texte prescrit à plusieurs reprises au patient de se garder du froid (comme du soleil), de sorte qu'on peut se demander si le «surtout» ne renvoie pas à une seconde apparition, hivernale, de la maladie. En revanche, on ne s'explique pas le début de l'«Iléus sanguin» en automne (c. 46). L'intermission de la maladie de la rate due au phlegme (c. 33) durant cinq à six mois en hiver s'explique mal (la quantité de phlegme augmente durant cette période), mais offre peut-être un nouvel exemple d'une saison qui dure la moitié d'une année dans un texte admettant quatre saisons. Voir [Schöner, 1964] et [Jouanna, 1974], p. 244 note 1 et p. 248 sqq.

33 Voir plus bas p. 393 sq.

« Personne jusqu'à présent n'est mort en rendant uniquement de la bile; en réalité, après absorption d'un médicament qui attire la bile, il y a d'abord vomissement de bile, puis de phlegme, puis, outre cela, de bile noire et enfin de sang pur»<sup>34</sup>.

« Quant aux phlegmagogues, ils commencent par attirer un phlegme très pur, puis un phlegme mélangé; et dans les cas d'égorgement, le sang coule d'abord très chaud et très rouge, puis il coule mêlé de phlegme et de bile»<sup>35</sup>.

Ces expériences ne montrent pas seulement que le corps comporte toujours plusieurs humeurs. Elles illustrent aussi la conception hippocratique de la crase selon laquelle, dans le mélange, chaque élément est lui-même mélangé. Dès lors, la prédominance d'une humeur n'est pas une simple affaire de quantité. L'humeur dominante modifie chacune des autres. Ainsi, le phlegmagogue attire d'abord l'humeur pure, surabondante, qui n'est pas mêlée aux autres et qui flue dans le corps, puis il extrait de la crase humorale, dans un deuxième temps, ce qui en est le plus phlegmatique. Ce qui s'écoule alors n'est pas un agrégat de phlegme de d'autres humeurs, mais un φλέγμα μεμιγμένον, c'est-à-dire une humeur différente des humeurs principales, qui possède les qualités du phlegme et, dans une moindre mesure, les qualités des autres humeurs. Il en est de même pour ce qui concerne le sang «phlegmatique et bilieux» (φλεγματοδέστερόν τε καὶ χολωδέστερον) : c'est le sang lui-même qui acquiert les caractères des autres humeurs.

Galien a bien perçu la nature de la crase hippocratique quand, dans le *De causis contentiuis*, il déclare :

« Le seul sens d'un mélange total est que chaque ingrédient a subi un changement complet»<sup>36</sup>.

34 Οὐδείς πω ἀπέθανεν χολήν μόνον καθαρθεῖς· ἀλλ' ὅποταν πῆ τις φάρμακον ὅ τι χολήν ἄγει, πρῶτον μὲν χολήν ἐμεῖ, ἔπειτα δὲ φλέγμα· ἔπειτα δὲ ἐπὶ τούτοισι ἐμέουσι χολήν μέλαιναν, τελευτῶντες δὲ καὶ αἷμα ἐμέουσι καθαρόν, c. 6 (CMG 180, 1-5 = VI, 44 L.).

35 Καὶ τὰ τοῦ φλέγματος φάρμακα πρῶτον μὲν ἀκρητέστατον τὸ φλέγμα ἄγει, ἔπειτα δὲ μεμιγμένον, καὶ τοῖσιν ἀποσφαζομένοισι τὸ αἷμα ῥεῖ πρῶτον θερμότατον καὶ ἐρυθρότατον, ἔπειτα δὲ ῥεῖ φλεγματοδέστερόν τε καὶ χολωδέστερον, *ibid.*(CMG 180, 16 - 182, 3 = VI, 46 L.).

36 Galien, *De causis Contentiuis*, (version arabe) 5, 2-3 (CMG supplementum orientale II, Berlin, 1979, p. 58-60).

La défense de la notion d'unité synthétique est ainsi l'objet principal de l'ensemble du traité. Cette notion s'oppose à deux contraires : l'agrégat, obtenu par composition d'éléments conservant leur identité dans le mélange, et l'unité simple. Le traité défend l'unité synthétique contre l'unité simple, mais ne dit rien de l'agrégat, sans doute parce qu'il considère que la réfutation de l'unité simple emporte celle de l'agrégat, dont les éléments doivent posséder une unité individuelle du même ordre. Les arguments que le traité avance contre les doctrines monistes réfutent aussi bien les doctrines qui admettent un certain nombre d'éléments substantiels.

### Régime

Le traité *Du Régime*, quant à lui, occupe une place particulière dans la *Collection hippocratique*. Dès le prologue, ce traité mêle à des théories médicales des considérations philosophiques générales, souvent exprimées dans des formules obscures dans lesquelles on reconnaît parfois un style héraclitéen et des thèmes anaxagoréens<sup>37</sup>. Cependant, la conception des rapports que les «éléments» entretiennent avec la totalité dont ils font partie n'est pas pensée, dans ce traité, et malgré son originalité, de façon différente du reste de la *Collection*. En particulier, *Régime* ne saurait, comme on le verra, constituer l'objet des critiques que l'*Ancienne médecine* adresse aux médecins qui adoptent une méthode «philosophique» pour composer des entités à partir d'éléments abstraits.

Apparemment donc, *Régime* compose des éléments, au nombre de deux, le feu et l'eau, pour construire les réalités notamment biologiques :

«L'homme et tous les autres animaux se composent de deux (éléments) différents par leurs vertus, mais complémentaires dans leur action, le feu et l'eau»<sup>38</sup>.

37 Voir [Joly, 66] et la notice de l'édition du traité par R. Joly, *Hippocrate, Du régime*, édité, traduit et commenté par R. Joly avec la collaboration de S. Byl, *Corpus Medicorum Graecorum* I, 2, 4, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, notamment pp. 25-34.

38 Συνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῶα τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφοροῖν μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς καὶ ὕδατος, I, III, 1 (CMG 126, 5-6 = VI, 472 L.). Je suis l'édition et la traduction de R. Joly, *op. cit.* plus haut, note 34.



Toutefois, ici encore<sup>39</sup>, il faut noter que le terme «éléments», syntaxiquement nécessaire en français, ne traduit aucun terme grec. Les occurrences d'εἶδος et d'ιδέα<sup>40</sup>, comme l'a remarqué Antoine Thivel<sup>41</sup>, ne désignent jamais un élément dans ce traité qui, par ailleurs, n'emploie pas le terme στοιχεῖον, ni aucun autre terme pour désigner génériquement les deux constituants du corps. En réalité, la dualité des êtres vivants annoncée par ce préambule n'est pas une dualité d'éléments, mais, comme l'a montré A. Thivel<sup>42</sup>, une bipolarité qui sert à rendre raison de la variété et du changement des individus en la rapportant à une variation continue entre deux caractères contraires. L'eau et le feu, comme les humeurs de *Nature de l'homme*, n'existent jamais isolément :

«Ensemble, ils se suffisent à eux-mêmes et à tout le reste; séparés, il ne suffisent ni à eux-mêmes ni à rien d'autre»<sup>43</sup>.

L'eau et le feu sont présents en tout mélange et permettent de le qualifier et de justifier toute la gamme de propriétés qu'un tout peut posséder, acquérir ou perdre. L'eau exprime le pôle du froid et de l'humide, le feu celui du chaud et du sec. Le feu est le moteur du changement; l'eau constitue le réservoir de la nourriture. Ces deux pôles antagonistes suscitent des états d'équilibre dynamique et instable dans lesquels l'un ou l'autre domine le mélange, sans exclure l'équilibre parfait, mais en excluant, en revanche, la domination complète de l'un ou l'autre.

L'impossibilité d'une réalité exempte de mélange des contraires est exprimée par l'idée que chaque principe a, lui-même, besoin du principe opposé. Ainsi, le feu possède toujours quelque chose d'aqueux, l'eau, quelque chose d'igné. Plus exactement, le feu tire de l'eau l'humide — mais non le froid —, l'eau tire du feu le sec — mais non le chaud :

39 Voir plus haut, p. 176 note 9.

40 Ces termes désignent des variétés (ιδέα, I, IV, 1 : CMG 126, 23 = VI, 476 L.; εἶδος, II, LXVI, 1 : CMG 188, 16 = VI, 582 L.; III, LXIX, 2 : CMG 202, 2 = VI, 606 L.).

41 [Thivel, 1981], p. 274.

42 *Ibid.*

43 Ταῦτα δὲ ξυναμφοτέρα αὐτάρκεά ἐστι τοῖσί τε ἄλλοισι πᾶσι καὶ ἀλλήλοισιν, ἑκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἐωυτῶ οὔτε ἄλλω οὐδενί, I, III, 1 (CMG 126, 6-8 = VI, 472 L.).

«Chacun tient [...] de l'autre un attribut : le feu, de l'eau, tient l'humide, car il y a de l'humidité dans le feu; et l'eau, du feu, tient le sec; car il y a du sec aussi dans l'eau»<sup>44</sup>.

De l'origine duelle et antagoniste de chaque réalité, l'auteur tire une doctrine du mouvement universel associée à celle de la diversité indéfinie des choses :

«Étant donné, en effet, que [les éléments] ne se figent jamais dans le même état, mais changent toujours en ceci ou en cela, il est forcé que soient aussi dissemblables les choses qui se séparent d'eux»<sup>45</sup>.

Le feu et l'eau ne sont donc pas des substances élémentaires, mais des pôles de qualités. Les réalités ne sont pas composées à partir de ces éléments, elles émergent momentanément dans un équilibre en tension entre ces pôles antagonistes. Si la doctrine est différente de celle de *Nature de l'homme*, notamment en ce qui concerne le nombre et la nature des constituants de l'homme, c'est bien le même mouvement de pensée qui régit les deux textes. On retrouve cette conception, fondamentale dans la *Collection hippocratique*, du rapport entre parties et totalités, selon laquelle aucune partie élémentaire n'est une substance qui pourrait être et être conçue en soi, indépendamment de ses relations, et dont la combinaison avec d'autres éléments permettrait de construire des réalités composées. Au contraire, le traité *Du régime*, comme la plupart des autres traités de la *Collection*, considère les réalités comme des totalités synthétiques dans lesquelles les éléments s'évanouissent. Le recours à ces principes élémentaires ne sert pas à composer les réalités, mais à les qualifier globalement, selon que l'un ou l'autre domine plus ou moins. Il permet de rendre compte à la fois de l'infinie diversité des êtres et du changement perpétuel des choses, y compris du changement d'une chose en son contraire. *Régime* applique ce mode de pensée à deux objets principaux qui seront étudiés plus loin<sup>46</sup> : dans l'ordre de l'embryologie, à la variation

44 Ἐχει δὲ ἀπ' ἀλλήλων τὸ μὲν πῦρ ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρόν· ἐνὶ γὰρ ἐν πυρὶ ὑγρότης· τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν· ἐνὶ γὰρ καὶ ἐν ὕδατι ξηρόν, I, IV, 1 (CMG 126, 21-23 = VI, 474 L.).

45 Ἄτε γὰρ οὔποτε κατὰ ταῦτ' ἰστάμενα, ἀλλ' αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ, ἀνόμοια ἐξ ἀνάγκης γίνεται καὶ τὰ ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενα, I, IV, 1 (CMG 126, 25-26 = VI, 474 L.).

46 Voir plus bas, p. 280 sq, p.394 sq. et p. 455 sq.

continue des caractères, du plus masculin au plus féminin, lors de la génération; dans l'ordre de la diététique, à la variation continue des points d'équilibre entre les aliments et les exercices selon le mode de vie et l'environnement.

#### Régime et Ancienne médecine

On a pu voir dans la doctrine des éléments soutenue par le traité *Du régime* et même dans celle de *Nature de l'homme* l'une des thèses visées par la polémique qu'*Ancienne médecine* entreprend contre les doctrines médicales qui procèdent à partir d'«hypothèses». Cette opposition supposée disparaît si l'on considère, au-delà des divergences doctrinales sur le nombre ou la nature des constituants du corps, leur rôle au sein de la théorie médicale dans ces trois traités. Le rôle de la référence aux constituants élémentaires dans l'*Ancienne médecine* est le même qu'en *Nature de l'homme* et en *Régime*.

L'objet d'*Ancienne médecine* est de s'opposer à des novateurs qui importent en médecine une méthode «philosophique»<sup>47</sup>. L'un des traits de cette méthode contestée par le traité hippocratique<sup>48</sup> concerne, au moins indirectement, les constituants fondamentaux du corps. Les novateurs

«se sont donné comme fondement à leur thèse une hypothèse telle que le chaud, le froid, l'humide, le sec, ou toute autre hypothèse de leur choix, simplifiant la cause originelle des maladies et de la mort chez les hommes et postulant dans tous les cas la même cause, un ou deux principes»<sup>49</sup>.

47 Cf. c. 20 (I, 620 L.). Voir plus bas, p.418 sq. et 526.

48 Ce qualificatif sera préféré à celui de «pseudo-hippocratique», lequel supposerait qu'on puisse distinguer de véritables traités «hippocratiques», c'est-à-dire attribués à Hippocrate en personne. «Hippocratique» employé pour qualifier un traité désignera dans le présent travail l'appartenance, non seulement à la *Collection hippocratique*, mais, dans un sens un peu plus fort, au paradigme commun dont je tente ici de dégager les contours.

49 Ὀκόσοι [...] ὑπόθεσιν σφίσιςιν αὐτέοισιν ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ, θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ ὑγρὸν, ἢ ξηρὸν, ἢ ἄλλ' ὅ τι ἂν ἐθέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες, τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσιν ἀνθρώποισι τῶν νούσων τε καὶ τοῦ θανάτου, καὶ πᾶσι τὴν αὐτέην, ἐν ἧ δύο προθέμενοι [...], *Ancienne médecine*, I, 1 (I, 570 L.). L'édition et la traduction sont celles de J. Jouanna, *Hippocrate*, tome II, 1<sup>ère</sup> partie, *De l'ancienne médecine*, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1990. Ici, la traduction est légèrement modifiée. J'ai préféré la transcription des dérivés d'ὑπόθεσις en «hypothèse», plutôt que  
(suite de la note à la prochaine page)

La contestation de la référence à ces principes supposés se fait sur le terrain de la pathologie. Mais, au-delà, la constitution du corps humain est en jeu, car les principes des maladies sont également des réalités présentes dans le corps sain, comme cela ressort notamment des c. 14 et 16<sup>50</sup>. Le traité justifie le rejet de ce recours à des éléments posés comme principes : La médecine «n'a nullement besoin d'une hypothèse»<sup>51</sup> selon l'auteur, d'une part parce qu'elle est une science déjà constituée, et surtout parce qu'elle traite d'objets concrets, concevables par les profanes puisqu'ils souffrent eux-mêmes des affections dont elle s'occupe, à la différence des disciplines qui conduisent leur investigation «au ciel ou sous la terre»<sup>52</sup>.

Malgré ces arguments, le motif du rejet, par *Ancienne médecine*, de la méthode des novateurs est difficile à mettre en évidence. On a pu voir dans cette critique un manifeste empiriste avant la lettre. L'auteur de l'*Ancienne médecine* critiquerait les «hypothèses vides», selon une leçon du c. 1 retenue par certains éditeurs<sup>53</sup>, c'est-à-dire les hypothèses qui ne sont pas appropriées à la nature de la recherche, selon une exégèse

de rendre ce concept par «postulat», pour la raison indiquée par [Hankinson, 1992], à savoir qu'il s'agit de principes matériels posés au fondement des réalités à traiter, plutôt que d'énoncés logiques.

50 Le c. 14 montre que ce n'est pas telle ou telle qualité qui cause du dommage à l'homme ou dont l'homme a besoin (οὔτε λυμαινέσθαι οὔτε προσδεῖσθαι οὐδενός τούτων τὸν ἄνθρωπον) mais leur mélange et leur équilibre (Ταῦτα μεμιγμένα καὶ κεκρημένα ἀλλήλοισιν). Cf. XVI, 2 : καὶ ταῦτα καὶ ἐν ὑγιαίνουσι τοῖσιν ἀνθρώποισιν..., καὶ ἐν κάμνουσιν (I, 608 L.).

51 Οὐδὲν δεῖ ὑποθέσιος, II, 3 (I, 574 L.).

52 [...] οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν, I, 3 (I, 572 L.). On peut relever l'usage de τὰ μετέωρα dans un emploi qui possède la même ambiguïté que celui de μετεωρολογία par Platon dans le *Phèdre*. On ne saurait dire si l'auteur distingue divers types de savoirs ou s'il exclut ironiquement les spéculations trop hautes (ou trop basses...) du champ de la connaissance.

53 Κενῆς (M) *vel* καινῆς (A) ὑποθέσιος I, 3 (I, 572 L.) W. H. S. Jones opte pour une hypothèse «vide», J. Jouanna, en renvoyant à Coray, pour une hypothèse «nouvelle» (É. Littré ne disposait pas de M). Les deux manuscrits sont équivalents d'un point de vue stemmatique. Comme le sens chronologique du titre du traité me semble réduire sa portée et donc trahir le sens initial qu'il pouvait posséder, je n'exclus pas que καινῆς constitue la *lectio difficilior*, comme l'a soutenu [Bodéüs, à paraître], et qu'il se soit édulcoré en καινῆς parce qu'on a compris ἀρχαῖης comme signifiant «ancienne».

aristotélienne<sup>54</sup> de cette formule. On pourrait à bon droit formuler de telles hypothèses invérifiables dans les spéculations qui dépassent le champ de l'expérience (à moins que l'auteur ne concède cela que sur un mode ironique), mais non en médecine, dont l'objet est immédiatement accessible, puisqu'il s'agit de la souffrance du patient<sup>55</sup>.

Cependant, si l'auteur de l'*Ancienne médecine* est un empirique, il est alors bien difficile de ne pas relever chez lui une certaine inconséquence. Contestant les hypothèses du chaud, du froid, du sec et de l'humide, il recourt quant à lui au salé, à l'amer, au doux, à l'acide, à l'astringent, à l'insipide<sup>56</sup> «termes vagues qu'il ne définit pas ou qu'il définit mal», comme le remarque Geoffrey Ernest Richard Lloyd<sup>57</sup>. Force est de constater l'écart entre les principes méthodologiques que se donnerait l'auteur et sa propre pratique scientifique. G. E. R. Lloyd met ainsi en exergue la faiblesse de l'expérience proposée au c. 15, qui prétend révéler la différence entre le «chaud astringent» et le «chaud insipide» en notant qu'ils produisent des effets «absolument contraires non seulement sur l'homme, mais encore sur un récipient en cuir ou en bois»<sup>58</sup>. Il y a là un recours hasardeux à l'analogie entre une expérience effectuée à l'extérieur de corps, dont les effets (mais lesquels?) sont visibles, et ce qu'on peut supposer des processus à l'intérieur du corps. Cette méthode est en définitive aussi aventureuse que celle que l'auteur critique. G. E. R. Lloyd conclut :

«L'auteur veut exclure de la médecine les postulats arbitraires : c'est là, certes, une admirable expression de la nécessité de mettre les hypothèses à l'épreuve; mais c'est aussi un idéal impossible à atteindre. En pratique, le cadre conceptuel où s'inscrivent ses propres théories n'est guère moins purement spéculatif que chez ses adversaires»<sup>59</sup>.

Robert-James Hankinson<sup>60</sup> a tenté de réduire cette inconséquence en distinguant la nature des constituants invoqués par l'auteur d'*Ancienne*

54 Voir R. Bodéüs, *ibid.*

55 Cf. *Ancienne médecine*, II, 3 (I, 574 L.).

56 *Ibid.*, XIV, 4 (I, 602 L.).

57 [Lloyd, 1990], p. 156.

58 *Ancienne médecine*, XV, 4 (I, 606 L.), trad. G. E. R. Lloyd, *ibid.*, p. 157.

59 *Ibid.*

60 [Hankinson, 1992].

*médecine* et par ses adversaires. Le froid, le chaud, le sec ou l'humide sont des entités non phénoménales, qui ont un «lien ténu» avec leurs homonymes phénoménaux. En revanche, le doux, l'amer, et les autres qualités que l'auteur introduit désignent, selon R.-J. Hankinson, des propriétés phénoménales, telles qu'elles sont perçues lorsqu'on les goûte. La méthode empirique promue par le traité consiste donc, si l'on résume le propos de R.-J. Hankinson, à reconnaître par la sensation certaines qualités, à constater les effets empiriques que de telles qualités suscitent lorsqu'elles sont mises en contact avec divers types de réalités, à l'extérieur du corps, puis à transposer ces résultats au corps humain en tenant compte, dans l'analogie, de deux principes : d'une part, une qualité affecte d'autant plus une réalité qu'elle est plus forte (ce qui exprime une sorte de loi de continuité entre la cause et l'effet), d'autre part, à la considération des différents types de qualités doit s'ajouter la considération des divers types de tissus susceptibles d'être affectés différemment (ce que l'*Ancienne médecine* exprime par le concept de sensibilité). En définitive, cet «empirisme parfaitement raisonnable» ne rejette pas toute théorie, mais seulement les hypothèses abusives qu'il dénonce chez ses adversaires, sans tomber lui-même dans leurs travers.

Mais il se pourrait que l'accusation de G. E. R. Lloyd comme la défense de R.-J. Hankinson, en prêtant à ce texte une position empiriste, ne visent pas l'essentiel de son propos. En effet, le texte ne met pas l'accent sur une distinction entre des propriétés phénoménales et des entités non phénoménales. Lorsqu'il critique l'érection du chaud, du froid, du sec ou de l'humide en principes hypothétiques, l'auteur ne met pas en cause leur caractère non perceptible. De même, lorsqu'il leur adjoint le doux, l'amer, etc., il n'argüe pas de la phénoménalité de ces qualités pour les adjoindre aux premières. Ce que l'auteur conteste, ici encore, comme l'auteur de *Nature de l'homme*<sup>61</sup>, c'est la possibilité d'*isoler* ces qualités, condition indispensable pour les considérer comme des principes :

61 Voir plus haut, p.180.

«Car ils n'ont pas découvert, je pense, quelque chose qui soit chaud, froid, sec ou humide, en soi et à part soi, sans être associé à aucune autre sorte de qualité»<sup>62</sup>.

Si l'auteur insiste sur le petit nombre de principes auxquels ses adversaires recourent — «dans tous les cas, la même cause, un ou deux principes»<sup>63</sup>, c'est pour mettre en cause la méthode qui consiste à dériver la multiplicité indéfinie des phénomènes à partir d'éléments simples. Il y voit une «simplification» abusive du réel, et condamne ce procédé qu'il assimile à de l'art graphique :

«Le discours de ces gens-là va dans le sens de la philosophie comme celui d'Empédocle ou d'autres qui, à propos de la nature, ont écrit en remontant à l'origine ce qu'est l'homme, comment il s'est formé au début et de quels éléments il s'est constitué. Mais moi, j'estime que tout ce qui a été dit par tel savant ou tel médecin a moins de rapport avec l'art de la médecine qu'avec l'art graphique»<sup>64</sup>.

Il faudra revenir sur ce passage essentiel pour notre propos en ce qu'il oppose philosophie et médecine<sup>65</sup>. La critique d'Empédocle semble viser le recours aux quatre éléments et aux principes dynamiques qui gouvernent leurs associations et leurs dissociations selon des proportions définissables. Le rejet de cette méthode est justifié parce que l'état d'une réalité n'est jamais concevable par la combinaison d'éléments constitutifs, qu'ils soient chauds, froids, secs ou humides, ou même amers, salés, acerbés, fades, etc. Les qualités que l'auteur introduit en nombre illimité, en supplément du petit nombre des qualités primordiales avancées par ses adversaires, ne sont pas de nature différente de ces dernières. Elles ne sont

62 Οὐ γὰρ ἐστὶν αὐτοῖσιν, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐξευρημένον αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ ξηρὸν, ἢ ὑγρὸν, μηδενὶ ἄλλω εἴδει κοινωνέον, *Ancienne médecine*, XV, 1 (I,604 L.).

63 [...] καὶ πᾶσι τὴν αὐτὴν ἐν ἡ δύο ὑποθέμενοι, I, 1 (I, 570 L.).

64 Τείνει δὲ αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν ὅσα τινὲ εἴρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἱητρῶ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος ἧσσον νομίζω τῆ ἱητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ, XX, 1-2 (I, 620 L.), trad. J. Jouanna très légèrement modifiée, pour ne pas expliciter γραφικῆ <τέχνῃ>, qui peut signifier l'art du dessin ou l'art d'écrire. Voir plus bas, p. 526 sq.

65 Voir plus bas, p.418 sq.

pas plus empiriques que les autres. L'opposition réside en leur nombre illimité, et surtout en ceci qu'elles se mélangent dans des crases dans lesquelles les éléments deviennent, lorsqu'elles sont parfaites, indécélables :

«Ces constituants, lorsqu'ils sont mélangés et tempérés l'un par l'autre, ne sont pas manifestes»<sup>66</sup>.

Les constituants d'*Ancienne médecine* ne se substituent pas aux éléments de ses adversaires; ils n'occupent pas la même place et ne remplissent pas la même fonction; le propos de l'auteur n'est pas de remplacer le chaud, le froid, le sec et l'humide par un nombre indéfini de principes élémentaires, mais de rétablir l'ordre des raisons entre éléments et totalités : il ne revient pas aux éléments combinés entre eux de rendre raison des caractères d'un ensemble, mais c'est en observant l'état d'un tout qu'on discerne la prédominance, en lui, d'une qualité. Les constituants d'*Ancienne médecine* ne sont pas des principes substantiels élémentaires dont la combinaison construirait les différents types de réalités. Ils ne sont jamais saisis que dans des mélanges, et s'expriment d'autant plus qu'ils dominent le mélange et le rendent imparfait. C'est pourquoi, lorsque l'auteur affirme que « ce qu'il y a de plus fort dans le doux, c'est le plus doux, dans l'amer, le plus amer, dans l'acide, le plus acide, et dans chacun de tous les constituants présents, le degré extrême »<sup>67</sup>, il n'énonce pas tant une loi de continuité et de proportion entre la cause et l'effet, qu'il n'exprime une conséquence de ce principe que tout ce qui existe est mélangé. S'il s'agissait alors de substances isolées, on ne comprendrait pas comment le doux pourrait devenir plus doux, l'amer plus amer, etc. Ces qualités sont ici attribuées à des crases de moins en moins parfaites, c'est-à-dire dominées progressivement par une qualité excessive qui rompt l'intégrité de l'ensemble. Le propos de l'auteur est donc d'associer force et intempérance : un mélange est d'autant plus doux, amer, acide, que sa douceur, son amertume, son acidité ne sont pas tempérées par la mixtion

66 Ταῦτα μὲν μεμιγμένα καὶ κεκρημένα ἀλλήλοισιν οὔτε φανερά ἐστιν[...], XIV, 4 (I, 602 L.). Je suis la traduction de J. Jouanna en remplaçant, ici et plus bas, «éléments» par «constituants», une traduction exacte étant de toutes façons impossible.

67 Ἰσχυρότατον δ' ἐστὶ τοῦ μὲν γλυκέος τὸ γλυκύτατον, τοῦ δὲ πικροῦ τὸ πικρότατον, τοῦ δὲ ὀξέος τὸ ὀξύτατον, ἐκάστου δὲ πάντων τῶν ἐνεόντων ἢ ἄκμῃ, XIV, 3 (I, 602 L.).



avec d'autres qualités. Lorsque la crase est parfaite, les qualités s'évanouissent tout à fait.

Un constituant n'a ainsi de réalité effective qu'en raison de sa mixtion plus ou moins parfaite avec d'autres constituants, en sorte qu'on ne peut jamais le considérer à part, de façon abstraite. À la méthode par composition, le traité oppose une définition relationnelle des réalités. Cela est vrai non seulement pour les constituants du corps, mais également pour les niveaux de totalités supérieures. Ainsi, à la définition de l'homme à partir des éléments dont il est constitué, le traité oppose une définition des individus par leurs relations : «ce qu'est un homme *par rapport* aux aliments et aux boissons, ce qu'il est *par rapport* au reste de son genre de vie»<sup>68</sup>, expressions comparables à celles que le traité *Du régime* utilise pour approcher le point d'équilibre, propre à chacun, des aliments et des exercices, qui constitue sa santé<sup>69</sup>. Le principe qu'*Ancienne médecine* oppose aux hypothèses des novateurs est donc le mélange, dont il faut partir pour saisir chaque individu dans sa singularité. La thèse du primat du mélange est en effet intimement liée à celle de la diversité indéfinie des réalités auxquelles le médecin est confronté, diversité que le traité exprime par l'adjectif *μυρίος* : «mille», qui revient comme un leitmotiv : «mille» façons de mélanger les ingrédients du pain (XIV, 1), «mille» qualités dans le corps de l'homme (XIV, 4), «mille» associations du chaud et d'une autre qualité à l'origine des diverses fièvres (XVII, 1), «mille» configurations anatomiques chez les hommes (XXIII, 1). La médecine est ainsi la discipline *poikilique*<sup>70</sup> par excellence. Une telle diversité n'est pas saisissable à partir d'un petit nombre d'éléments dont on jouerait sur les combinaisons et les proportions. Si l'auteur critique le caractère abstrait des principes posés par ses adversaires, c'est donc moins dans le sens où l'abstrait s'oppose à l'empirique, que dans le sens où il s'oppose aux totalités concrètes, en

68 [...] ὅτι τέ ἐστιν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενα τε καὶ πινόμενα καὶ ὅτι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα καὶ ὅτι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ ζυμῆσεται, XX, 3 (I, 622 L.), trad. J. Jouanna légèrement modifiée.

69 Cf. *Régime*, I, c. 2 (CMG 122-126 = VI, 468-472 L.).

70 Cf. la distinction de la cuisine et de la médecine : Τί δὴ τοῦτ' ἐκείνου διαφέρει ἀλλ' ἢ πλεον τό γε εἶδος καὶ ὅτι ποικιλώτερον καὶ πλείονος πρηγματείας; *Ancienne médecine*, VII, 3 (I, 584-586 L.); διότι πολλὸν ποικιλώτερά τε καὶ διὰ πλείονος ἀκριβείης ἐστί, IX, 3 (I, 588 L.).

présentant un élément indépendamment du tissu de relations qui le déterminent.

À partir du c. 16, l'auteur concentre ses critiques sur les deux principes supposés du chaud et du froid. Ces éléments sont les moins susceptibles d'occuper la fonction de principes, en raison de la modalité de leur mélange :

«En quoi pourrions-nous dire qu'il existe pour le chaud et le froid des crases possédant telle ou telle propriété suivant qu'elles se font avec tel ou tel constituant, puisque le chaud ne se mélangera à rien d'autre quand il perdra sa chaleur sinon au froid, et le froid, lui, ne se mélangera à rien d'autre sinon au chaud? Il en va autrement de tous les autres constituants présents en l'homme : plus les constituants auxquels ils se mêlent sont nombreux, plus ils s'adoucissent et s'améliorent»<sup>71</sup>.

Ainsi, bien qu'ils se mêlent à toutes sortes d'autres qualités, et qu'ils n'apparaissent jamais seuls, le chaud et le froid possèdent cette vertu exceptionnelle de n'être tempérés que l'un par l'autre, sans subir l'influence des autres genres de qualités. Un chaud acide est aussi chaud qu'un chaud amer, même si ses effets sont très différents. D'une certaine manière donc, on peut abstraire l'échelle du chaud et du froid de l'ensemble des autres constituants, pour la soumettre à une appréciation autonome. Si l'histoire de la médecine était une histoire évolutive, on pourrait voir dans cette remarque l'amorce d'un progrès scientifique. En distinguant un paramètre abstrait, le médecin ouvre la possibilité de le mesurer pour comparer les différents individus, établir des constantes, des normes, des évolutions. Mais tout au contraire, pour l'auteur de l'*Ancienne médecine*, l'indépendance du chaud et du froid à l'égard des autres qualités du mixte les exclut de la rationalité médicale. Isolés, ces éléments ne signifient plus qu'eux-mêmes. Tempérés l'un par l'autre dans un face-à-face solitaire (dès que le chaud ou le froid devient excessif, le principe opposé se présente «avec hâte» et «lui enlève spontanément son

71 Τί γὰρ αὐτὸ φήσομεν εἶναι, κρήσιας αὐτῶν ἄλλην πρὸς ἄλλα ἐχούσας δύναμιν, ἐπεὶ ἄλλω γε οὐδενὶ τὸ θερμὸν μιχθὲν παύσεται τῆς θερμῆς ἢ τῷ ψυχρῷ, οὐδέ γε τὸ ψυχρὸν ἢ τῷ θερμῷ. Τὰ δ' ἄλλα πάντα τὰ περὶ τὸν ἄνθρωπον, ὅσω ἂν πλείοσι μίσηται, τοσοῦτ' ἠπιώτερα καὶ βελτίονα, XIX, 6-7 (I, 618-620 L.).

pouvoir»<sup>72</sup>), ces qualités, privées des relations autres que réciproque, ne sont la raison de rien.

On retrouve donc dans l'*Ancienne médecine*, exprimé de la façon la plus incisive, le paradigme qui gouverne le rapport entre parties et totalités en attribuant la précellence aux tous. Peu à peu s'esquisse une forme de rationalité qui privilégie le concret à l'abstrait, la relation à l'essence, le continu au discret, le dynamique au statique, la crase à l'agrégat, la prédominance à la combinaison, le global au particulier, le multiple au général, le changement à la substance. Quelles que soient les divergences qui séparent ces traités sur la question des constituants du corps, ils ont un même adversaire, celui qui simplifie le réel en séparant ce qui n'existe que mêlé et en construisant, avec ces pièces détachées — «un ou deux principes» —, un monde abstrait, simplifié, désuni.

L. Bourgey pensait que le traité *Du Régime*, «par son orientation générale, tombe à plein sous les critiques de l'*Ancienne médecine*»<sup>73</sup>. Mais que l'on compare le point de divergence le plus manifeste, concernant le rôle universel du feu et de l'eau pour l'un, le rôle insignifiant du chaud et du froid pour l'autre :

72 ῥΩι οὖν δια ταχέος οὕτω παραγίνεται τὸ ἐναντιώτατόν τε καὶ ἀφαιρούμενον τὴν δύναμιν ἀπὸ τὰ ὑπομάτου, τί ἂν ἀπὸ τούτου μέγα ἢ δεινὸν γένοιτο; XVI, 8 (I, 612 L.).

73 [Bourgey, 1953], p. 49. La comparaison, notamment, de *Régime* I, 3, 2 (CMG 126 = VI, 472-474 L.) et d'*Ancienne médecine*, XVI, 8 (I, 612 L.) relativise l'antagonisme apparent entre ces deux traités. Sur cette question, voir la notice de R. Joly pour son édition de *Régime* dans le CMG., *op. cit.* p. 36-37. Dans ces pages, R. Joly nuance la position qu'il soutenait dans ses *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du régime* (dépendance de *Régime* à l'égard d'*Ancienne médecine*), et, tout en admettant que l'auteur de *Régime* se situe parmi les adversaires de l'*Ancienne médecine* et de *Nature de l'homme*, il refuse de souscrire à la thèse soutenue notamment par [Ducatillon, 1977], selon laquelle le c. 20 de l'*Ancienne médecine* viserait directement le traité *Du régime*. Il n'admet pas non plus la thèse inverse (*Régime* polémique contre *Ancienne médecine*), soutenue notamment par W. Jaeger. Sur ce point, voir [Festugière, 1948], p. 17 note 67 = p. 55-56 : Festugière consigne la coïncidence «au moins curieuse» entre *Régime* I, 2 et *Ancienne médecine*, c. 20. Mais il ne remarque pas que le feu et l'eau ne sont pas en *Régime* des éléments substantiels puisque chacun perd son identité propre dans le mélange.

«Aucun des deux ne peut dominer complètement, pour la raison suivante : le feu, en s'avançant, jusqu'à la dernière parcelle de l'eau, vient à manquer de nourriture; il recule donc pour trouver où se nourrir; l'eau, de son côté, en s'avançant jusqu'à la dernière parcelle de feu, vient à manquer de mouvement; elle s'arrête donc à ce point et, dès qu'elle s'arrête, elle perd sa supériorité et se consume dès lors en nourriture pour le feu qui l'assaille» (*Régime*, I, III, 2)<sup>74</sup>.

«Aussi longtemps que le froid et le chaud restent ensemble dans le corps mélangés l'un avec l'autre, ils ne causent pas de souffrance; car le froid est tempéré et modéré par le chaud, et le chaud par le froid. Mais quand l'un d'eux se sépare et se tient à l'écart, alors il cause de la souffrance. Toutefois, en cet instant critique, dès que le froid survient et cause quelque souffrance à l'homme, en toute hâte, de ce seul fait, le chaud venu de l'intérieur même de l'homme se présente en première ligne [...]» (*Ancienne médecine*, XVI, 1-2)<sup>75</sup>.

De l'impossibilité d'une victoire totale de l'eau sur le feu ou du feu sur l'eau, *Régime* conclut qu'aucun des deux principes ne manquera jamais<sup>76</sup>. De l'impossibilité d'une domination durable du chaud sur le froid ou du froid sur le chaud, *Ancienne médecine* conclut qu'on ne doit rien attendre de grand ou de redoutable de telles qualités<sup>77</sup>. Conclusions divergentes, opposées même, mais, indéniablement, tirées de raisonnements enracinés dans une forme de pensée commune selon laquelle les contraires

74 Οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελέως δύναται διὰ τόδε· τὸ μὲν πῦρ ἐπεξίον ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος, ἐπιλείπει ἢ τροφή, ἀποτρέπεται οὖν ὅθεν μέλλει τρέφεσθαι· τὸ δὲ ὕδωρ ἐπεξίον ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς, ἐπιλείπει ἢ κίνησις· ἴσταται οὖν ἐν τούτῳ, ὅταν δὲ στῆ, οὐκέτι ἐγκρατές ἐστίν, ἀλλ' ἤδη τῷ ἐμπίπτοντι πυρὶ ἐς τὴν τροφήν καταναλίσκεται, CMG 126, 11-15 = VI, 472-474 L.

75 Ὅν μὲν ἂν δήπου χρόνον μεμιγμένα αὐτὰ αὐτέοισιν, ἅμα τὸ ψυχρὸν τε καὶ θερμὸν ἔη, οὐ λυπέει· κῆσις γὰρ καὶ μετριὸς τῆς τῷ μὲν ψυχρῷ γίνεται ἀπὸ τοῦ θερμοῦ, τῷ δὲ θερμῷ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ· ὅταν δὲ ἀποκριθεῖν χωρὶς ἐκάτερον, τότε λυπέει· ἐν δὲ δὴ τούτῳ τῷ καιρῷ, ὅταν τὸ ψυχρὸν ἐπιγένηται καὶ τι λυπήσῃ τὸν ἄνθρωπον, διὰ ταχέος πρῶτον δι' αὐτὸ τοῦτο πάρεστι τὸ θερμὸν αὐτόθεν ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, I, 606-608 L.

76 Οὐδέτερον δὲ διὰ ταῦτα δύναται κρατῆσαι παντελῶς, I, III, 3 (CMG 126, 15 = VI, 474 L.).

77 Τί ἂν ἀπὸ τούτου μέγα ἢ δεινὸν γένοιτο; XVI, 8 (I, 612 L.).

ne s'excluent pas mais se compensent dans des totalités en équilibre dynamique instable.

### Lieux dans l'homme

Le principe de totalité est exprimé de façon encore plus explicite dans *Lieux dans l'homme* qui s'ouvre sur cette formule :

«À mon avis, rien dans le corps n'est origine, mais tout est également origine et fin; en effet, un cercle étant tracé, l'origine ne peut être trouvée»<sup>78</sup>.

Les humeurs ne jouent pas le rôle de constituants du corps dans ce traité, mais servent à justifier la sympathie des parties solides en rendant compte des communications entre elles. C'est pourquoi l'anatomie des vaisseaux est le soubassement de sa doctrine pathologique; elle fournit notamment un cadre à la théorie des fluxions, développée du c. 9 au c. 22, laquelle constitue le modèle de ces communications quand elles sont morbides. Mais il ne suffit pas que les parties communiquent entre elles; elles doivent partager une certaine communauté de nature pour pouvoir être pareillement affectées. Ainsi,

«le corps est, en soi, identique à lui-même et formé des mêmes parties, et semblablement<sup>79</sup>, aussi bien ce qui est petit que ce qui est grand, aussi bien ce qui est en bas que ce qui est en haut [...]. La plus petite partie a tout ce qu'a la plus grande [...]. La plus petite partie a toutes

78 Ἐμοὶ δοκεῖ ἀρχὴ μὲν οὖν οὐδεμία εἶναι τοῦ σώματος, ἀλλὰ πάντα ὁμοίως ἀρχὴ καὶ πάντα τελευτή· κύκλου γὰρ γραφέντος ἀρχὴ οὐχ εὐρέθη, *Lieux dans l'homme*, I, 1 (VI, 276 L.), traduction R. Joly légèrement modifiée; R. Joly traduit ἀρχὴ par «commencement», j'ai préféré «origine» pour conserver toute l'amplitude du champ sémantique de ce concept, à la fois ontologique et chronologique. La question de l'ἀρχὴ dans la *Collection hippocratique* sera abordée à plusieurs reprises plus bas.

79 Je suis F. Z. Ermerins qui corrige δὲ par τ' et οὐκ par οὖν, donnant à la proposition une forme affirmative; οὐκ confère en effet à la proposition une tournure platonicienne, distinguant le corps en soi et les individus, alors que le propos est ici plutôt anaxagoréen, l'auteur montrant que chaque partie a tout ce qu'ont les autres, et donc qu'un corps n'est pas composé de parties absolument différentes les unes des autres.

les parties, et ces parties, portant respectivement à leurs congénères, informent de tout»<sup>80</sup>.

Peut-être y a-t-il quelque chose d'anaxagoréen dans cette conception de la matière corporelle<sup>81</sup>, mais l'usage de cette doctrine des «homéomères», selon l'expression d'Aristote<sup>82</sup>, est très différent chez l'auteur de *Lieux dans l'homme* et chez le penseur de Clazomènes. Dans le traité médical, elle sert, non pas à distinguer le νοῦς, séparé de toutes choses, et les réalités matérielles qui, elles, sont mêlées, mais à expliquer comment des parties différentes sont affectées de façon semblable et conjointe. Elle interdit de rendre raison du rôle physiologique ou de l'état pathologique d'une partie en recourant à sa composition élémentaire, et substitue à ce schéma une perspective inverse qui, considérant le tout comme l'origine des processus somatiques, examine d'abord les communications entre les parties, c'est-à-dire privilégie le relationnel au constitutif.

Dans cette perspective, les humeurs sont donc le véhicule qui rend compte de la globalisation des phénomènes physiologiques et, surtout, pathologiques. Sans en dresser une liste ni les distinguer précisément, le traité fait référence au phlegme, à la bile, à la bile noire, à l'eau ou à l'humide, au sang, à l'ἰχώρ, à la mucosité (μύξα)<sup>83</sup>. Ces termes et les entités qu'ils désignent ne sont pas sur le même plan. Comme le montre R. Joly dans la notice de son édition<sup>84</sup>, le phlegme est l'humeur par excellence, à laquelle il est fait référence par défaut, lorsque l'auteur n'entend pas désigner une humeur ayant des caractères particuliers. Le sang a un rôle plutôt physiologique, l'eau et l'ἰχώρ, en revanche, apparaissent dans des

80 Τὸ δὲ σῶμα αὐτὸ ἐσωτῶ τωυτόν ἐστι καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν σύγκειται, ὁμοίως <τ'οὔν> ἐχόντων, καὶ τὰ μικρὰ αὐτοῦ καὶ τὰ μεγάλα καὶ τὰ κάτω καὶ τὰ ἄνω [...] τοῦ σώματος τὸ μικρότατον πάντα ἔχει, ὅσα περ καὶ τὸ μέγιστον [...] ἐν τῷ μικροτάτῳ πάντ' ἐνὶ τὰ μέρεια, καὶ ταῦτα ἐπαναφέρουσιν ἐς τὰ σφῶν αὐτῶν ἕκαστα, καὶ ἐξαγγέλλουσι πάντα, I, 4 (VI, 278 L.), trad. R. Joly modifiée (voir note précédente).

81 Cf. D.-K. 59 B 6, etc.

82 Cf. *Métaphysique*, A III, 984 a 11, etc. Anaxagore emploie plutôt σπέρματα (cf. D.-K. 59 B 4).

83 *Lieux dans l'homme*, VII, 1 (VI, 290 L.).

84 «Pour notre auteur, le phlegme est certainement l'humeur prépondérante au plan nosologique, de sorte que *phlegme* et *humeur* tendent à se rapprocher fortement», notice de *Lieux dans l'homme*, CUF, p. 22.

processus pathologiques (dans les hydropisies et dans les formations purulentes)<sup>85</sup>. La mucosité assure la lubrification des articulations; elle peut s'épancher dans des circonstances pathologiques<sup>86</sup>. Manifestement, *Lieux dans l'homme* n'obéit pas à une doctrine des humeurs précise qui fixerait leur nombre et leur nature. Les humeurs ne sont pas définies au-delà de ce qui est nécessaire pour permettre leur fonction théorique dans l'explication des fluxions en particulier, et, de façon générale, des mouvements et des communications dans le corps. Il reste à aborder cette question dans les traités dits «cnidiens» et dans l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV*.

#### *Les traités cnidiens*

Il n'existe pas de «système cnidien des humeurs»<sup>87</sup>. Les humeurs ne forment pas plus à Cnide qu'à Cos un ensemble clos d'éléments distincts, énumérables, possédant des qualités essentielles propres à chacun, classés selon des genres, des espèces et des variétés, et dont la combinaison des effets serait au principe de l'explication des phénomènes vitaux, physiologiques ou pathologiques. On trouve pourtant une certaine systématisme dans deux traités cnidiens, *Maladies I* et *Affections*, qui affirment que la bile et le phlegme sont les causes de toutes les maladies :

«Toutes les maladies nous viennent, quant aux choses du dedans, de la bile et du phlegme» (*Maladies I*).

85 Cf. par exemple X, 3-5 (VI, 294-296 L.), XXIV, 1 (VI, 314-316 L.), pour l'eau, et XII, 3 (VI, 298 L.), XIX, 1 (VI, 322 L.), XXXII, 1 (VI, 324 L.) pour l'ἰχῶρ.

86 VII, 1 (VI 290 L.), XIII, 3 (VI, 300 L.).

87 Conformément à la présentation de la *Collection* proposée plus haut, «cnidien» exprime la proximité avec le traité disparu intitulé *Sentences cnidiennes*. À ce titre, ce terme qualifie d'abord un noyau composé de la seconde partie de *Maladies II* et d'*Affections internes*, puis, en cercles concentriques, de façon plus ou moins forte, certains passages des traités gynécologiques, la première partie de *Maladies II*, *Maladies III*, *Maladies I*, *Affections*, et, de façon beaucoup plus lâche, *Régime des maladies aiguës* et *Lieux dans l'homme*. Il ne s'agit pas des œuvres d'une école médicale, mais de l'influence plus ou moins déterminante, sur tout ou partie de ces traités, du schéma d'exposition des maladies et des options thérapeutiques de l'ancien traité cnidien. Sur les doctrines médicales cnidiennes, voir notamment [Sudhoff, 1927], [Bourgey, 1953], [Lonie, 1965], [Jouanna, 1974], [Grensemann, 1975], [Joly, 1975], [Thivel, 1981], [Grensemann, 1987].

«Les maladies proviennent toutes chez les hommes de la bile et du phlegme» (*Affections*)<sup>88</sup>.

Ces deux traités mettent en application ce principe en développant des étiologies qui font référence de façon répétitive à ces deux humeurs : soit l'une, soit l'autre, soit les deux conjointement. Pourtant, la position radicale exprimée par ces deux propositions ne reflète par la réalité de l'usage des humeurs dans l'ensemble des traités cniidiens, ni même, d'ailleurs, dans ces deux traités eux-mêmes.

Il faut d'abord remarquer que les deux humeurs sont évoquées dans un registre pathologique. Il n'est pas dit qu'aucune autre humeur n'existe, mais ces propositions affirment seulement qu'aucune maladie ne se déclare sans que la bile ou le phlegme y contribuent.

Les traités cniidiens sont composés pour l'essentiel — c'est-à-dire, sans doute, pour les passages qui remontent aux *Sentences cniidiennes* — sous la forme de courts développements nosographiques juxtaposés; les réflexions sur la constitution naturelle des hommes ou sur les principes de la médecine y sont rares. C'est pourquoi ces deux passages, exceptionnels par la généralité de ce qu'ils avancent, doivent être confrontés à l'emploi des humeurs dans les écrits cniidiens pour établir leur portée : il faudra se demander si, d'une part, l'étiologie cniidienne est bien fondée sur deux humeurs, la bile et le phlegme, et si, d'autre part, ce couple d'humeur a une fonction principielle dans la conception non seulement des maladies, mais des processus vitaux en général. On peut remarquer dès à présent que ces humeurs ne sont jamais à elles seules à l'origine des maladies. Elles existent toujours dans le corps de l'homme, sain ou malade. Lorsqu'elles sont altérées<sup>89</sup> par des causes externes, cette altération déclenche une pathologie. Ainsi, c'est comme intermédiaires plutôt que comme origines que la bile et le phlegme interviennent nécessairement dans le processus pathogénique.

88 Αἱ μὲν οὖν νοῦσοι γίνονται ἡμῖν ἅπασαι, τῶν μὲν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντων, ἀπό τε χολῆς καὶ φλέγματος, *Maladies I*, 2 (Potter, 100 = VI, 142 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée pour l'accorder au texte de P. Potter. Νοσήματα τοῖσιν ἀνθρώποις ἅπαντα γίνεται ὑπὸ χολῆς καὶ φλέγματος, *Affections*, 1 (Potter, 6 = VI, 208 L.). Si la bile et le phlegme sont les causes internes des maladies, ces deux traités distinguent aussi des causes externes. La bile et le phlegme sont des humeurs innées qui ne deviennent pathologiques que dans certaines circonstances.

89 Voir plus bas, p. 219 et p. 480.



De plus, les descriptions des maladies dans les traités cniidiens font intervenir d'autres humeurs que la bile et le phlegme. C'est le cas, y compris dans *Maladies I* et dans *Affections*. Ainsi, *Maladies I* a recours au sang (αἷμα) et à l'eau ou à l'humide (τὸ ὑγρόν), et aussi à la bile noire (μελαινή χολή), au pus (τὸ πῦος), au phlegme blanc (τὸ φλέγμα λευκόν), à la sueur (ἰδρώς), et *Affections*, de même, évoque, en plus de la bile et du phlegme, le sang, l'eau, la mucosité (μύξα), la salive (τὸ σίαλον), le pus, l'urine (τὸ οὔρον), la sueur. Si on élargit le champ à l'ensemble des traités cniidiens ou apparentés, on peut établir une liste assez longue : phlegme (φλέγμα), phlegmes «épidémique» (ἐπιδήμιον), ancien (παλαιότερον), blanc (λευκόν), etc., bile (χολή), biles jaune (ξαντή), verte (χλωρή), noire (μελαινή), sang (divers de couleur et de densité), eau (de diverses qualités, par exemple, «subbilieuse»), écume (λάπη), humeur séreuse (ἰχώρ)<sup>90</sup>, pus, saumure (ἄλμη), souffle (πνεῦμα), mucus (βλέννα), lait (γάλα), sperme (σπέρμα), urine, sueur, salive, larmes (τὸ δάκρυον), air inspiré (ἦερ, πνοή), boisson (πόσις), etc. peuvent prétendre au titre d'humeurs, si l'on entend ce terme dans son sens le plus large, celui de fluide présent dans le corps. Cette énumération conduit à poser la question : qu'est-ce qu'une humeur? On peut en effet douter que les sécrétions externes comme les larmes, les liquides ingérés comme la boisson, un élément non liquide comme le *pneuma*, soient des humeurs au même titre que la bile et le phlegme. De plus certaines humeurs comme la bile noire ou le phlegme blanc peuvent être conçues comme des variétés d'une humeur spécifique unique, respectivement la bile ou le phlegme. Enfin, certains liquides comme l'eau peuvent être produits par des humeurs primordiales comme le phlegme. Par ces trois procédés : la mise à l'écart des liquides excrétés ou ingérés, la réduction logique des variétés à l'espèce, et la remontée biologique des produits dérivés à l'humeur primordiale, on peut espérer ramener les humeurs utilisées par les traités cniidiens à celles qui sont mises en avant dans les propositions théoriques de *Maladies I* et d'*Affections*, à savoir : la bile et le phlegme, et ainsi réduire la contradiction apparente entre ces positions théoriques et l'usage effectif des humeurs dans les traités cniidiens.

En vérité, une telle démarche se heurte à deux limites. En premier lieu, dans sa mise en œuvre, elle échoue à réduire tous les liquides à ces

90 M.-P. Duminil signale cependant l'absence de cette humeur dans le noyau cniidien primitif. Voir [Duminil, 1983], p. 164-166.

deux humeurs principielles. Ainsi, R. Joly, cherchant à reconstituer un «système cnidien des humeurs»<sup>91</sup>, est amené à ajouter le sang et l'eau à la bile et au phlegme. Dans sa présentation, le travail de R. Joly procède, non par soustraction, mais par addition. Partant du couple de la bile et du phlegme, il examine, dans les textes cnidiens, l'emploi des humeurs pour en dresser la liste. Ce faisant, il refuse à la bile noire le statut d'une humeur spécifique, et la considère comme une variété au même titre que «le phlegme blanc, ancien ou salé, la *lapè* (l'écume), la bile jaune ou foncée ou encore le sang jaune ou noir»<sup>92</sup>. En revanche, il rappelle la fréquence du sang dans les textes cnidiens, et pense pouvoir déceler dans ces textes une forte présence de l'eau en considérant que les traités y font référence lorsque, même sans employer ὕδωρ ou ὑδρωψ, ils évoquent l'humide par des termes comme ὑγρός, ἰκμάς, ὑγρασιή. Ainsi, les traités cnidiens disposeraient d'un «système des humeurs» à quatre composantes : la bile, le phlegme, le sang et l'eau, identiques à celles qu'évoque *Maladies IV*. La thèse de *Maladies I* et d'*Affections* ne peut alors être comprise que comme une position «dissidente».

L'examen de cette tentative permet de déceler une seconde limite, plus fondamentale, à ce procédé de réduction du nombre des humeurs. Il est en effet fondé implicitement sur l'idée qu'une taxinomie sous-jacente régirait l'emploi des humeurs dans les textes cnidiens. Ce postulat seul permet de ramener les variétés aux espèces. À l'appui de cette conception, R. Joly cite le c. 20 d'*Affections internes* dont il propose, à peu près, la traduction de É. Littré : «J'ai sur le phlegme la même opinion que sur la bile, à savoir qu'il y en a beaucoup d'espèces [É. Littré : plusieurs espèces]»<sup>93</sup>. La traduction d'ἰδέα par «espèce» n'est guère favorable à la thèse de R. Joly qui souhaite montrer que, précisément, la bile noire, comme le phlegme récent ou le phlegme ancien appelé «phlegme blanc» évoqués par ce passage des *Affections internes*, n'est pas une humeur spécifique mais une variété de l'espèce bile. Toutefois, cette traduction suggère qu'une classification en genres et espèces sous-tendrait l'usage des multiples noms d'humeurs dans les traités cnidiens et légitimerait la

91 [Joly, 1975].

92 *Ibid.*, p. 109.

93 Περὶ τοῦ φλέγματος τὰς αὐτὰς γνώμας ἔχω, ὅς καὶ περὶ χολῆς· ἰδέας πολλὰς εἶναι, *Affections internes*, c. 20 (Potter, 136 = VII, 214 L.), cf. [Joly, 1975], p. 109 note 2.

recherche des humeurs «spécifiques». Or *ιδέας πολλάς* n'a ici manifestement pas d'autre signification que de désigner des aspects ou des sortes de phlegmes, et le *πολλάς* qui suit *ιδέας* ne renvoie pas à une liste close et fixe mais à une variabilité assez indéfinie de l'humeur dont l'auteur donne quelques exemples ordonnés selon la gravité : le phlegme commun (*ἐπιδήμιον*)<sup>94</sup>, qui ne séjourne pas longtemps et dont le traitement est aisé, puis une variété plus dommageable, puis le phlegme qui séjourne longtemps et qui est appelé blanc; enfin, il traite de la transformation du phlegme en eau dans l'hydropisie. Il s'agit bien de variétés de phlegme sans spécificité propre. La suite du texte, sur l'hydropisie, fait douter qu'une frontière spécifique sépare l'eau et le phlegme eux-mêmes, puisque l'une peut être dérivée de l'autre. Ainsi, en appliquant aux humeurs cniidiennes un cadre taxinomique, on est amené à décider de façon quelque peu arbitraire de la limite entre ce qui n'est que variétés ou dérivés et ce qui constitue une espèce. Il y a peut-être plus de différences entre le phlegme et l'eau qu'entre le phlegme blanc et le phlegme commun, mais à partir de quel degré de différence établira-t-on une séparation spécifique? Quel critère permet de refuser le statut d'humeur «à part entière» à la bile noire et de l'admettre pour l'eau? Même la bile et le phlegme connaissent entre eux des degrés intermédiaires, comme ce phlegme «subbillieux» (*ὑπόχολος*) évoqué notamment par *Maladies II*<sup>95</sup>. À moins de donner à «espèce» un sens synonyme de celui de variété, la bile le phlegme et l'eau ne forment pas, *stricto sensu*, des humeurs spécifiques<sup>96</sup>.

94 É. Littré interprète *ἐπιδήμιον* comme signifiant «qui règne suivant la saison». Je suis ici la traduction de P. Potter.

95 *Maladies II*, II, 2; XIV, 2; XLIV, 1; XLV, 1. Les composés en *ὑπερ-* et en *ὑπο-* témoignent de la gradation continue des qualités des fluides organiques. En *Maladies II*, on trouve ainsi notamment *ὑπεραιμέω* (sang), *ὑπερθερμαίνω* (chaud), *ὑπερχολάω* (bile), *ὑπερφύχω* (froid), *ὑπόγλυκχος* (doux), *ὑπόπυος* (pus), *ὑπόπυρρος* (roux), *ὑπόχλωρος* (vert), *ὑπόχολος* (bile) — selon l'index de l'édition de J. Jouanna. Ces composés désignent l'excès et le défaut, ou la dominance et la ténuité d'une qualité. Il semble que toute substance peut être désignée comme qualité (y compris d'une substance opposée) et que toute qualité peut être substantivée.

96 La difficulté de cette démarche apparaît clairement en ce qu'elle fait émerger des cas limites qui sont inclassables. Ainsi, on ne saurait dire quels traités considèrent la bile noire comme une «humeur à part entière». Comme R. Joly le remarque, *Nature de l'homme*, qui mentionne pourtant la bile noire comme  
(suite de la note à la prochaine page)

Si les humeurs ne peuvent être énumérées en espèces distinctes, c'est qu'elles ne possèdent pas d'attributs essentiels. Les liquides organiques sont décrits par un grand nombre de qualités qui peuvent varier continûment et se mêler les unes aux autres de multiples façons. Le caractère bilieux, ou phlegmatique, ou aqueux, ou sanguin, n'a pas à être survalorisé dans ces descriptions. Tout ce passe comme si la pensée hippocratique, à Cnide comme à Cos, ignorait les substances et ne connaissait que les qualités. Le liquide qui est décrit comme bilieux, ou jaune, ou épais, etc. ne possède pas ces qualités nécessairement, par sa nature propre. Les attributions contraires sont toujours possibles, y compris quand le nom qui exprime le liquide est dérivé de la qualité opposée : même le phlegme peut être dit bilieux, comme, dans le traité *Du régime*, le feu peut devenir aqueux et l'eau ignée<sup>97</sup>. Au risque du paradoxe, on peut donc soutenir qu'il n'y a ni phlegme, ni bile, ni sang, ni eau dans les textes hippocratiques, mais qu'on n'y trouve que du phlegmatique, du bilieux, du sanguin, de l'humide, et mille autres qualités jamais substantielles. Cela ne signifie pas que les qualités se mélangent indifféremment. Par exemple, ce qui ressortit à la bile noire est plutôt, et généralement, épais. Mais ces corrélations n'expriment pas la nature d'une substance. La discussion sur la liste exacte des humeurs spécifiques reconnues par les médecins cnidiens ne peut donc aboutir pour cette raison que le problème n'est pas posé dans des termes susceptibles de recevoir une réponse. Ici encore, l'interrogation des textes doit se conformer au mode de pensée qu'ils mettent en œuvre.

Déjà Iain M. Lonie, en 1965, s'était heurté à un problème similaire en reconstituant l'étiologie cnidienne<sup>98</sup>. Si la bile et le phlegme sont les deux humeurs innées, seules causes internes des maladies, que doit-on

l'une des quatre humeurs, évoque par ailleurs la bile sans préciser s'il s'agit de la bile jaune ou de la bile noire, en sorte que, d'une page à l'autre, la bile noire apparaît comme une «humeur spécifique» puis comme une «variété» de bile. Il est en effet impossible, dans ce cadre, de déterminer si le mot «bile» employé sans détermination désigne par défaut la bile jaune, ou génériquement toutes les variétés de bile. Il en va de même pour la dérivation biologique. Par exemple, les textes ne permettent pas de préciser si l'eau, dans le corps, dérive toujours du phlegme, ou si, comme le pense R. Joly, elle constitue une humeur originelle.

97 Voir *Régime*, par exemple I, 35 (CMG 150, 29-30 = VI, 512 L.).

98 [Lonie, 1965], plus particulièrement p. 28-30.

penser des passages, notamment dans *Affections internes*<sup>99</sup>, qui attribuent au sang un rôle dans la production des maladies? I. M. Lonie pense pouvoir montrer que le sang n'intervient dans la production des maladies que pour autant qu'il est altéré par le phlegme ou la bile, et utilise ce résultat pour conclure qu'*Affections internes* partage la même doctrine que les autres traités cniens. En fait, il faut se garder de systématiser des textes dont les doctrines ne sont pas absolument fixées. J. Jouanna tentera d'ordonner chronologiquement ces flottements de la doctrine des humeurs morbifiques. Selon J. Jouanna, le phlegme et la bile ont eu tendance à concentrer en eux les effets d'humeurs d'abord distinctes. Par exemple, l'eau, comme cause de maladies, régresse au profit du phlegme. De même, si l'on en croit la parenthèse critique du c. 4 de *Maladies II* qui conteste le caractère morbifique du sang, par une évolution similaire, c'est à la bile et au phlegme que sont peu à peu attribués des pathologies qui pouvaient d'abord être rapportées à un excès de sang<sup>100</sup>. Par contre, la bile noire

99 Lonie renvoie à *Affections internes*, c. 4 (VII, 178 L.), c. 7 (VII, 182 L.), c. 12 (VII, 192 L.), c. 29 (VII, 242 L.), c. 32 (VII, 248 L.), c. 51 (VII, 294 L.). Cf. [Jouanna, 1974], p. 244 note 6.

100 Dans les c. 4a et 4b, la description d'une maladie dans laquelle «les petits vaisseaux autour de la tête regorgent de sang (ὑπεραιμῆση)» est interrompue — de façon exceptionnelle dans ce traité — par une parenthèse sur l'impropriété du terme ὑπεραιμῆση. Le terme est condamné car le sang n'est pas une humeur morbifique : «d'un bien, il n'est pas possible que naisse un mal, pas plus qu'il n'est possible que naisse un bien excessif...». L'apparent excès de sang est alors expliqué par la pénétration de la bile et du phlegme dans les vaisseaux. Dans la rédaction parallèle de la seconde partie de *Maladies II* (c. 18), la parenthèse est absente. J. Jouanna compte cette comparaison parmi les arguments qui plaident pour une rédaction plus récente de la première partie de *Maladies II*, et pour une évolution de la théorie des humeurs vers la réduction au couple bile/phlegme. Toutefois, même si aucun indice philologique n'était cette thèse, le caractère très singulier de la parenthèse relative au mal peut laisser penser à une interpolation beaucoup plus tardive. Nulle part ailleurs dans la *Collection* le mal et le bien ne sont ainsi rapportés à des substances, mais ils désignent toujours et partout un équilibre ou un déséquilibre indépendant de la nature de ce qui se trouve en excès ou en défaut. Pour un contre-exemple de pathologie due à un excès de sang dans un texte cniens, voir *Maladies des femmes*, I, 25 (VIII, 66 L.) : la femme avorte notamment si elle a trop de sang (αἰτὴν φθορῆς καὶ τὸ αἷμα πούλυ).

acquiert peu à peu une importance plus grande et se distingue nettement de la bile jaune<sup>101</sup>.

Il serait donc nécessaire d'établir ce que les textes entendent par «humeur» et de déterminer si cette acception permet de supposer qu'ils sont régis par un «système» des humeurs, avant de s'engager dans une sélection des humeurs «à part entière». Or les textes cniens ne contiennent aucune définition de l'humeur. Ils n'utilisent même aucun terme générique propre pour désigner les humeurs<sup>102</sup>. Dès lors, ces textes n'offrent aucun critère permettant de distinguer les humeurs des autres liquides et de l'air présents dans le corps. Il faut donc envisager tous les fluides sans exclure ceux qui sont excrétés ou ingérés. Cette manière de concevoir les humeurs est d'ailleurs conforme à l'usage d'un traité comme *Maladies IV* qui affirme par exemple que «chez les plantes l'humeur tire de la terre l'humeur (ικμάς) qui lui est semblable»<sup>103</sup>. L'humeur peut ainsi désigner des éléments qui ne sont pas des liquides animaux internes. Le caractère commun à toutes ces réalités est de pouvoir s'écouler en un flux.

Par ailleurs, les traités hippocratiques, qu'ils soient cniens ou coaques, ne présentent aucun système de classification par genres et par espèces. Les termes εἶδος et ἰδέα y désignent un aspect ou une sorte, mais non une espèce. Il faut donc considérer tous ces fluides sans distinction et étudier leur rôle biologique et leurs relations indépendamment de toute classification systématique. Si la classification est absente, c'est que les médecins hippocratiques ne distinguent pas entre essence et accident. C'est pourquoi la question de savoir, par exemple, si la bile noire est spécifiquement différente de la bile jaune, parce qu'elle revient à se demander si la qualité noire est essentielle ou accidentelle, est, appliquée à la *Collection hippocratique*, simplement anachronique. Il convient dès lors de mettre à plat toutes les qualités des fluides. On s'aperçoit alors que les couleurs, les degrés d'épaisseur ou de ténuité, ou encore les qualités exprimées par des métaphores ne sont pas moins discriminantes que les

101 [Jouanna, 1974], p. 139-142.

102 Bien souvent, les textes évoquent des liquides (ὑγρόν, ὕδωρ, ἱκμάς), sans que l'on puisse décider à coup sûr s'il s'agit de l'eau en particulier ou des humeurs en général.

103 Ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ὁμοίη ἱκμάς τὴν ὁμοίην, *Maladies IV*, XXXIII, 3 (VII, 544 L.).

qualités renvoyant au phlegme ou à la bile, et qu'il faut se garder de réduire systématiquement les premières à des manifestations des secondes. La profusion et la variété des qualifications d'un liquide organique dénote avant tout l'acuité de l'observation hippocratique. Le regard médical ne cherche pas tant à déceler les effets de telle ou telle humeur principielle qu'il ne s'attache d'abord à saisir dans ses aspects multiples la singularité d'une excrétion offerte à ses sens. La théorie n'est pas absente de ces descriptions, mais elle n'implique pas une subsomption systématique de l'objet de l'observation dans une classe préétablie. Au contraire, l'absence de systématisme de ces descriptions est manifeste. On trouve ainsi, tout au long de la seconde partie de *Maladies II* (c. 12 à 75), près d'une vingtaine d'examens de crachats, dont aucun ne donne lieu à une description identique. Au c. 26, lors d'une Angine, le malade crache «des matières glaireuses dures, en petite quantité à la fois» (τὰ σίελα σκληρὰ κατ' ὀλίγα). Les glaires sont qualifiées de «visqueuses» (γλίσχρου). Au c. 27 (autre Angine), ce sont des «crachats épais et abondants» (πτύει δὲ παχὺ καὶ πολλόν). Au c. 44, lors d'une Pleurésie, «les matières glaireuses sont blanches et légèrement bilieuses» (τὸ σίελον λεπτὸν καὶ ὑπόχολον). Au c. 45 (autre Pleurésie), «les matières glaireuses qu'il crache sont légèrement bilieuses, et [parfois] teintées de sang» (τὸ σίελον πτύει ὑπόχολον καὶ ὕφαιμον). Au c. 46 (autre Pleurésie), «il rejette en toussant des matières verdâtres, parfois livides» (ἐκθήσεται χλωρὰ, ἔστι δ' ὅτε καὶ πελιδνὰ). Au c. 47a, lors d'une Péricnemonie, le malade «expectore tout d'abord des matières glaireuses, épaisses et pures, [puis] douceâtres et purulentes, [puis] plus douces» (ἀποχρέμπεται τὸ μὲν πρῶτον σίελον παχὺ καὶ καθαρὸν [...] ὑπόγλυκν καὶ πυῶδες [...] γλυκύτερον). Au c. 47b (Empyème à la suite d'une Pleurésie), les crachats deviennent «plus purs» (καθαρότερον). Au c. 48 (Affection du poumon), «le malades crache en toussant des matières glaireuses qui sont épaisses, verdâtres et douces» (τὸ σίελον παχὺ, ὑπόχλωρον, γλυκὺ βήσεται). Au c. 49 (Phtisie), les crachats sont «abondants et humides» (τὸ πτύσμα πολλὸν καὶ ὑγρὸν), le patient parvient à expectorer «du pus comme un grêlon» (οἶον χάλαζα) qui, écrasé entre les doigts, est «dur et malodorant» (σκληρὸν καὶ κάκοδμον). Au c. 50, si le conduit pulmonaire devient aphteux, le malade «crache des matières glaireuses liquides et ténues, mais parfois épaisses et semblables à de la décoction d'orge mondé [...]; dans les matières glaireuses apparaissent des fragments durs semblables à une excroissance fongueuse

provenant d'un ulcère» (τὸ σίελον ὑγρὸν καὶ λεπτὸν πτύει, ἐνίοτε δὲ παχὺ καὶ οἶον πτισάνης χυλὸν [...] ἐν τῷ σιέλῳ ἐμφαίνεται σκληρὰ, οἶον μύκης ἀφ' ἔλκεος). Le malade crache «du sang et du pus» (αἷμα πτύων καὶ πῦον). Les matières glaireuses deviennent «abondantes et salées» (πολλὸν καὶ ἀλμυρὸν), ou «malodorantes» (δυσῶδες). Au c. 52 (Maladie du poumon), «le malade crache en toussant des matières glaireuses, épaisses et comme de la suie» (τὸ σίελον παχὺ καὶ λιγνυῶδες βήσεται). Au c. 53, s'il y a lésion de la trachée, «le malade expectore du sang» (αἷμα βήσεται). «Les glaires sont visqueuses et abondantes» (τὸ σίελον γλίσχρον καὶ πολλόν). Puis il «crache du pus et des squames semblables à celles qui proviennent d'un ulcère» (πῦον πτύει, καὶ οἷα ἔλκεος κρότωνας). Enfin le pus devient «plus épais» (παχύτερον). Au c. 54a, quand un lobe du poumon est distendu, «le malade crache des matières blanches et parfois rejette une écume sanguinolente» (τὸ πτύσμα λευκὸν πτύει, ἐνίοτε δὲ αἱματῶδεα ἀφρὸν ἰεῖ). Au c. 54b, (distension des deux lobes du poumon), il y a expectoration «de matières glaireuses épaisses et blanches» (τὸ σίελον πτύεται παχὺ λευκόν). Au c. 55 (Érysipèle du poumon), il s'agit «de matières glaireuses, abondantes et liquides, comme dans le cas d'un Enrouement», mais «non sanguinolentes» (τὸ σίελον ἀποπτύει πολλὸν καὶ ὑγρὸν οἶον ἀπὸ βράγχου, ἔστι δὲ οὐχ αἱματῶδες). Au c. 56, lors d'une Maladie du dos, «les matières glaireuses qu'il crache sont verdâtres, parfois teintées de sang» (τὸ σίελον πτύει χλωρὸν, ἔστι δ' ὅτε καὶ ὕφαιμον). Au c. 62 (Rupture dans la poitrine ou le haut du dos), «des glaires légèrement teintées de sang» (τὸ σίελον ὕφαιμον) sont précisées ainsi : «une sorte de filament sanglant court à travers les glaires» (τὸ δ' οἶον θριξὶ διατρέχει διὰ τοῦ σιέλου αἱματώδης). Au c. 65, lors d'une Léthargie, le malade «crache des matières glaireuses abondantes et liquides» (καὶ τὸ σίελον πτύει πολλὸν καὶ ὑγρὸν). La même diversité de qualifications peut être remarquée pour les autres liquides accessibles à l'observation du médecin : l'urine peut être «abondante et blanche» (οὐρεῖ τε ἀπόνως καὶ πολλὸν καὶ λευκόν) ou «épaisse» (οὐρῆ παχύ) (c. 12), ou le malade urine «abondamment et facilement» (οὐρεῖ πολλὸν καὶ ῥηϊδίως) (c. 16) ou «abondamment, mais sans s'en apercevoir» (οὐρεῖ πολλὸν, καὶ οὐκ ἐπαίει οὐρέων) (c. 21), l'urine peut être «épaisse et bilieuse» (οὐρεῖ παχὺ χολῶδες) (c. 38 et c. 41), «épaisse et verdâtre» (παχὺ καὶ χλωρόν) (c. 39), «sanguinolente» (αἱματῶδες) (c. 44). La description des matières vomies fait appel au sang, à la bile, au phlegme, au pus, aux glaires, à



l'écume, à la bave (cf. c. 59, 66, 73, 74, 75); le c. 73 en particulier décrit ainsi les diverses sortes de matières vomies dans les cas de Maladie noire :

«Le malade vomit des matières noires comme de la lie, parfois sanguinolentes, parfois semblables à du vin de deuxième pression, parfois de la couleur de l'encre de poulpe, parfois âcres comme du vinaigre; parfois des glaires et des matières écumeuses, parfois de la bile verte»<sup>104</sup>.

Ces exemples de qualification de liquides biologiques montrent à l'évidence que l'auteur ne cherche pas à les ranger dans un classement fondé sur des humeurs spécifiques et primordiales. L'aspect bilieux, phlegmatique, sanguin ou aqueux du crachat, de l'urine ou des matières vomies, ou même des selles ou du pus examiné après une incision, n'est pas privilégié par rapport aux autres qualités relatives à l'épaisseur, la couleur, la fréquence, la facilité de l'évacuation, et faisant parfois intervenir des métaphores. Aucun système *a priori* ne gouverne ces descriptions.

J. Jouanna a conclu de l'étude de la seconde partie de *Maladies II* que les *Sentences cniennes*, dont ces chapitres semblent constituer la reproduction la plus fidèle, n'était pas régi par une théorie humorale établie<sup>105</sup>. En étudiant les rédactions parallèles fréquentes dans les traités cniens, J. Jouanna a proposé une chronologie de ces traités faisant apparaître une tendance à développer, à systématiser et à simplifier l'étiologie humorale selon le couple de la bile et du phlegme. Ainsi, lors de ces remaniements successifs, les humeurs multiples des traités anciens ont tendance à être rattachées à ces deux humeurs principales. Parfois, ces dernières leur sont simplement substituées. Notamment, le phlegme a tendance à se substituer à l'eau, et de même à λάπη, à βλέννα, à σίελον. Par ailleurs, la bile noire tend à devenir une humeur spécifique. Enfin, la théorie du flux de bile ou de phlegme provoqué par l'excès de froid ou de chaud ne devient un schéma étiologique général que tardivement. Cette chronologie explique la distance qui sépare d'une part les propositions théoriques générales de *Maladies I* et d'*Affections*, rapportant toutes les maladies à la bile et au phlegme, et d'autre part la grande diversité des

104 Μέλαν ἐμεῖ οἶον τρύγα, τοτὲ μὲν αἱματῶδες, τοτὲ δὲ οἶον οἶνον τὸν δεύτερον, τοτὲ δὲ οἶον πολύπου θολόν, τοτὲ δὲ δριμύ οἶον ὄξος, τοτὲ δὲ σίελον καὶ λάπην, ὁτὲ δὲ χολὴν χλωρὴν, LXXIII, 1 (VII, 110 L.).

105 [Jouanna, 1974], notamment p. 129-160.

humeurs que l'on constate dans la seconde partie de *Maladies II*, en considérant que ce dernier traité est le plus ancien, et que *Maladies I* et *Affections* présentent au contraire un stade récent de l'école de Cnide.

Il n'y a pas lieu de comprendre l'absence de classification des humeurs dans *Maladies II*, c. 12 à 75 comme le reflet d'un état rudimentaire de la théorie médicale; il faut seulement constater que l'auteur de ce traité ne cherche pas à ranger les symptômes qu'il observe selon des catégories systématiques, mais qu'il tente de décrire de la façon la plus expressive, sans hésiter à recourir aux métaphores quand cela est utile, la singularité de chaque humeur qui se donne à voir (et à sentir, voire à goûter) à la suite de son évacuation spontanée ou provoquée. La minutie de ces descriptions exprime leur importance : l'aspect des matières excrétées et la modalité de leur évacuation signifient plus ou moins la totalité du mal et déterminent en grande part le pronostic et la thérapeutique. L'humeur est donc le reflet du corps tout entier. Ici encore, le mouvement va de la totalité à la partie et non l'inverse. Le médecin ne cherche pas dans l'humeur visible la présence de telle ou telle composante qui déterminerait l'affection (crachats bilieux ou phlegmatiques, etc.), mais au contraire il y cherche, notamment en étant attentif à son évolution, le symbole de l'état du corps malade et de son devenir probable.

Il faut dès lors se demander si l'évolution mise à jour par J. Jouanna implique un changement de paradigme. Les traités cniidiens récents auraient-ils renversé leur approche du mal au point de considérer la présence de l'une des trois ou quatre humeurs fondamentales, ou d'une combinaison de ces humeurs fondamentales, comme déterminant la maladie ou la santé du corps? Ce mouvement expliquerait la réduction des humeurs à un très petit nombre, et l'ébauche de classification qui regrouperait des liqueurs diverses comme autant de variétés de ces humeurs primordiales. Il s'agirait alors, non d'une évolution, mais d'une révolution du paradigme hippocratique dont il apparaît clairement qu'il est partagé, pour ce qui concerne le principe de totalité, par la seconde partie de *Maladies II*.

Pour répondre à ces questions, il convient de revenir aux traités cniidiens apparemment les plus systématiques, c'est-à-dire, selon J. Jouanna, les plus récents : *Maladies I* et *Affections*. On y trouve la proclamation d'une étiologie bi-humorale. Mais cette simplification des humeurs est accompagnée d'une distinction entre causes internes et causes externes. La simplicité des causes internes réduites au couple bile/phlegme est contre-

balancée par la diversité des causes externes. Reprenons, de façon complète, ces deux proclamations :

« Toutes les maladies proviennent, quant aux choses du dedans, de la bile et de le phlegme; quant à celles du dehors, des fatigues et des blessures, et du chaud trop échauffant et du froid trop refroidissant, [et du sec trop desséchant]. La bile et le phlegme se forment avec l'être et existent toujours dans le corps, plus ou moins; or, elles déterminent les maladies par l'intermédiaire, tantôt des aliments et des boissons, tantôt du chaud trop échauffant et du froid trop refroidissant» (*Maladies I*)<sup>106</sup>.

« Les maladies proviennent toutes, chez les hommes, de la bile et du phlegme. La bile et le phlegme produisent des maladies quand, dans le corps, l'une de ces humeurs éprouve un excès d'humide, de sec, de chaud ou de froid; or, un tel excès dans le phlegme et la bile provient des aliments, des boissons, des fatigues, des blessures, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, du coït, ainsi que du chaud et du froid; cet excès est déterminé quand chacune de ces influences est administrée au corps comme il ne convient pas, contre l'habitude, ou en plus et trop forte, ou en moins et trop faible. C'est de là que pour les hommes naissent toutes les maladies» (*Affections*)<sup>107</sup>.

106 Αἱ μὲν οὖν νοῦσοι γίνονται ἡμῖν ἅπασαι, τῶν μὲν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντων, ἀπὸ τε χολῆς καὶ φλέγματος, τῶν δ' ἔξωθεν, ἀπὸ πόνων καὶ τραμάτων, καὶ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ ὑπερθερμανοντος καὶ τοῦ ψυχροῦ ὑπερψύχοντος <καὶ τοῦ ξηροῦ ὑπερξηραίνοντος [seulement dans M]>. Καὶ ἡ μὲν χολὴ καὶ τὸ φλέγμα γινομένοισί τε συγγίνεται, καὶ ἐνὶ αἰεὶ ἐν τῷ σώματι ἢ πλέον ἢ ἔλασσον· τὰς δὲ νούσους παρέχει, τὰς μὲν ἀπὸ σιτίων καὶ ποτῶν, τὰς δὲ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ ὑπερθερμαίνοντος καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ ὑπερψύχοντος, c. 2 (Potter, 102-104 = VI, 142 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

107 Νοσήματα τοῖσιν ἀνθρώποις ἅπαντα γίνεται ὑπὸ χολῆς καὶ φλέγματος. Ἡ δὲ χολὴ καὶ τὸ φλέγμα τὰς νούσους παρέχει ὅταν ἐν τῷ σώματι ὑπερυγραίνηται ἢ ὑπερξηραίνηται ἢ ὑπερθερμαίνηται ἢ ὑπερψύχηται. Πάσχει δὲ ταῦτα τὸ φλέγμα καὶ ἡ χολὴ καὶ ἀπὸ σιτίων καὶ ποτῶν, καὶ ἀπὸ πόνων καὶ τραμάτων, καὶ ἀπὸ ὀσμῆς καὶ ἀκοῆς καὶ ὄψιος καὶ λαγνεΐης, καὶ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ· πάσχει δὲ, ὅταν τούτων ἕκαστα τῶν εἰρημένων ἢ μὴ ἐν τῷ δέοντι προσφέρηται τῷ σώματι, ἢ μὴ τὰ εἰωθότα, ἢ πλείω τε καὶ ἰσχυρότερα, ἢ ἐλάσσω τε καὶ ἀσθενέστερα. Τὰ μὲν οὖν νοσήματα γίνεται τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἅπαντα ἀπὸ τούτων, c. 1 (Potter, 6-8 = VI, 208 L.), trad. É. Littré accordée au texte de P. Potter.

Les deux théories sont proches, même si elles ne sont pas identiques. Elles sont effectivement en rupture par rapport à l'indéfinie diversité des humeurs de la seconde partie de *Maladies II*. Mais l'opposition ne porte pas sur la diversité des maladies ni même de leur étiologie. *Maladies I* et *Affections* substituent, dans l'étiologie, à la multiplication des sortes d'humeurs, une multiplicité des circonstances externes suscitant les maladies. L'objet de ces traités n'est donc pas de réduire la diversité par le recours à deux grandes classes de causes qui comprendraient en elles tous les cas particuliers, mais de décliner autrement la singularité des cas. On ne cherchera plus à décrire exactement la différence de coloration ou d'épaisseur de chaque liquide examiné, mais on prêtera plus d'attention aux circonstances de la maladie et de son devenir. Dans *Affections*, cela se traduit notamment par une attention aux saisons. *Maladies I* quant à lui développe une théorie de la différence individuelle, selon l'âge, le sexe, etc. Ces deux traités prônent une thérapeutique différenciée et adaptée à chaque cas, en tenant compte des habitudes du patient et du *καίρος* médical.

Loin de systématiser l'étiologie et la thérapeutique, *Affections* et *Maladies I* mettent donc en œuvre une nouvelle méthode d'approche de la singularité. Cette nouvelle méthode doit être rapportée aux reproches que le prologue de *Régime des maladies aiguës* adresse aux rédacteurs des *Sentences cniennes*<sup>108</sup>. Ces reproches, comme on le verra, concernent la question de l'écriture de la méthode thérapeutique. Face à la singularité des cas, *Régime des maladies aiguës* propose de répondre, non plus par la multiplication des dénominations ou des descriptions, mais par la transcription d'une méthode d'approche de la singularité. *Maladies I* et *Affections* mettent en œuvre une telle approche. Cette question sera traitée plus loin, car elle dépasse le problème des constituants du corps.

Par delà les divergences doctrinales, les traités hippocratiques, qu'ils soient cniens ou coaques, utilisent les doctrines humorales dans le cadre de questions semblables, et ils en attendent des réponses du même ordre. Quels que soient le nombre et la nature des humeurs, il ne s'agit jamais de briques élémentaires à partir desquelles on pourrait construire un modèle du corps. En revanche, les humeurs ont toujours un double usage : elles contribuent à l'explication de l'influence du milieu sur l'individu; elles

108 Cette question sera étudiée plus bas, p. 531.

rendent compte de la solidarité des parties du corps. C'est pourquoi la fluidité des humeurs est leur caractère essentiel. La diversité de leurs qualités est le pendant de la diversité des états du corps en bonne santé ou malade. L'humeur concentre en elle et symbolise la totalité du corps; elle véhicule ses caractères et les imprime à toutes les parties. En observant une humeur, notamment une excrétion, le médecin découvre ce qui, de l'histoire de l'individu, s'est fixé en lui.

Si l'on systématise les doctrines humorales en tentant de déterminer, pour chaque traité, la nature et le nombre des humeurs spécifiques qu'il reconnaît, on enfreint le mode de pensée hippocratique et l'on contraint les textes à répondre à une question qu'ils ne posent pas. Les médecins n'ont été amenés que peu à peu à attribuer des noms aux humeurs et à mettre l'accent sur deux, trois ou quatre d'entre elles. Un traité comme *Ancienne médecine* qui reconnaît des milliers d'humeurs n'exprime pas une position marginale, mais revient à la pensée médicale originelle selon laquelle c'est la crase plus ou moins parfaite des humeurs qui constitue l'objet de l'investigation clinique, et non l'identité des fluides. La dénomination d'un certain nombre d'humeurs distinctes est généralement contemporaine de la doctrine de l'influence des saisons, des âges, du sexe, de la nourriture, etc. sur le corps. Les caractères propres de chaque humeur n'ont guère d'importance et, si l'on veut les fixer en une doctrine, on se heurte à de multiples contradictions. C'est bien plutôt leur différence qui est essentielle. En distinguant la bile et le phlegme, un médecin se donne le moyen de dire que le corps n'est pas biologiquement semblable en été et en hiver, dans sa jeunesse et dans la vieillesse, etc. Par leur fluidité, les humeurs peuvent assurer ce double rôle d'impression du milieu physique dans le registre biologique et de globalisation des caractères d'un corps. Fluentes, les humeurs sont en effet continuellement renouvelées dans l'organisme, mélangées entre elles, diffusées dans l'ensemble du corps.

#### Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV

Pour que cette enquête soit complète, il faudrait examiner les traités gynécologiques et l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV*. On se limitera cependant à quelques remarques relatives à ce dernier groupe, qui confirment l'étude précédente.

Parmi les traités de l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* et des traités gynécologiques de la couche C<sup>109</sup> de H. Grensemann, c'est *Maladies IV* qui énumère de la façon apparemment la plus exhaustive les humeurs qui circulent dans le corps. L'originalité de ce traité réside dans la place de l'eau qui, avec le phlegme, la bile et le sang, compte parmi les quatre sortes d'humeur dont l'excès ou le défaut sont à l'origine des maladies. Les humeurs n'interviennent pas seulement dans la pathologie. Leur premier rôle est de contribuer à l'explication de la nutrition, c'est-à-dire, d'une part, de l'absorption de matière organique à partir de la nourriture, d'autre part du maintien de l'équilibre des constituants du corps malgré les variations des apports et des excréctions. Ici encore, donc, les humeurs sont envisagées comme les vecteurs des relations entre les parties du corps et entre le corps et son environnement.

Quant à l'apparent système par quatre de ce traité, il mérite d'être relativisé en considération du préambule botanique à l'étude des humeurs chez l'homme :

«Les végétaux ont des humeurs, plus âcres ou plus humides ou plus douces ou plus sèches ou plus âpres, et d'innombrables autres, car la terre contient des vertus innombrables et c'est à cause de ces sortes [de vertus] qu'à l'origine aucun qui ne partage une même sorte ne poussa semblable à un autre»<sup>110</sup>.

La diversité des humeurs de *Maladies IV* est exprimée par le même terme (μυρία) que celui dont use *Ancienne médecine*. Il n'est pas question, dans ce texte, des «espèces» de plantes, malgré la traduction de R. Joly.

109 Sur la division des traités gynécologiques en strates par H. Grensemann, voir plus haut, p. 84. La couche C et l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* sont attribués au même auteur.

110 Ἔστι γὰρ αὐτοῖσι τὰ μὲν ἰωδέστερα, τὰ δὲ ὑγρότερα, τὰ δὲ γλυκύτερα, τὰ δὲ ξηρότερα, τὰ δὲ τρηχύτερα, ἄλλα δ' ἄλλως ἔχει μυρία· μυριαὶ γὰρ ἐν αὐτῇ δυνάμεις εἰσι, καὶ διὰ ταῦτα τὰ γένεα ἐκ τῆς γῆς πρῶτον οὐδὲν ἕτερον ἑτέρῳ ὅμοιον ἔφυ, ὃ τι μὴ συγγενές, *Maladies IV*, c. 34 (VII, 546 L.). R. Joly traduit δυνάμεις par «sucs», ce qui substantifie des qualités, τὰ γένεα par «catégories», ce qui suppose une taxinomie opposée au propos de l'auteur, et ὃ τι μὴ συγγενές par «si ce n'est à l'intérieur d'une espèce», ce qui va, me semble-t-il, à l'opposé du propos de l'auteur qui tente au contraire de montrer que la diversité des plantes résulte de l'imprégnation des caractères de leur nourriture, à tel point que la même plante déplacée de quelques orges ne pousse plus, ou qu'un même plant de vigne y perd sa douceur.

C'est au contraire la diversité des individus qui est affirmée : « aucune plante n'est semblable à une autre... » et rapportée à la diversité de sa nourriture : « ...puisqu'elle ne tire de la terre une humeur ni identique ni semblable »<sup>111</sup>. L'apparement (cf. συγγενές) des plantes est non pas génétique mais nutritif. Les plantes deviennent semblables en puisant les mêmes qualités dans la terre, et c'est pourquoi les hommes ont pu cultiver des plantes domestiquées en normalisant leurs fruits par la maîtrise de leurs nutriments. C'est ainsi que seules les plantes cultivées produisent le fruit « selon la graine », alors qu'à l'origine, les plantes sauvages sont toutes différentes. Toutefois, même en culture, les productions diffèrent selon l'exposition au soleil et la variété des terroirs. Les humeurs sont innombrables car, par leur fonction de médiation entre l'extérieur et les caractères propres à un vivant, elles permettent de rendre raison de l'infinie variété des produits de la vie.

Les conceptions des humeurs ne sont donc pas au principe des théories médicales hippocratiques. Elles ne forment pas le socle de doctrines rigides qui s'opposeraient entre elles, chacune possédant son système propre. Surtout, elles ne constituent jamais des éléments fondamentaux à partir desquelles les médecins concevraient, par une combinaison logique, un modèle du corps humain. Le recours aux humeurs est un moyen de conceptualisation de l'expérience clinique du changement solidaire des parties du corps, de la singularité des individus, de l'influence du milieu sur les corps vivants.

Ces quelques sondages dans la *Collection* confirment donc l'hypothèse proposée plus haut. Il n'y a pas d'unité doctrinale dans la *Collection hippocratique* en ce qui concerne le nombre et la nature des constituants du corps humain ; mais cette diversité reflète, non la division des médecins en écoles, mais plutôt l'absence de doctrines fixes et rigides à ce sujet. Dans la plupart des textes, le nombre et la nature des humeurs ne sont pas précisés. Quand ils le sont, il s'agit plutôt d'un résumé d'ordre mnémotechnique que d'un dogme, car l'examen du texte fait souvent apparaître des humeurs supplémentaires, omises dans la formule générale. Tout ce passe comme si les auteurs de la *Collection hippocratique*

111 [...] οὐδὲν ἕτερον ἑτέρῳ ὁμοίον ἐστὶ τῶν φουμένων, οὔτε ἴσην οὔτε ὁμοίην ἐκ τῆς γῆς ἰκμάδα ἔλκον, *ibid* (VII, 548 L.). R. Joly traduit : « aucune (espèce) de plante... ».

accordaient bien moins d'importance à la nature spécifique de chaque humeur et à leur énumération exhaustive qu'à leur fonction générale. Ainsi, rares sont les traités qui développent la question des constituants du corps pour elle-même. La plupart utilisent les concepts des théories humorales au sein de développement physiologiques et, plus souvent encore, pathologiques. Le concept d'humeur apparaît alors comme un outil permettant de décrire d'une part la solidarité des parties du corps, notamment dans le processus invasif de certaines maladies, d'autre part l'expression dans le corps des modifications de la vie de relation que l'individu entretient avec son milieu, ou des modifications du milieu lui-même. Il est indissociable de celui de crase, le mélange total dans lequel les constituants perdent leur substantialité pour devenir une qualité du tout. La prédominance d'une humeur ne signifie donc pas sa plus grande proportion dans une composition d'éléments, mais la diffusion de certaines de ses qualités à la totalité du mélange, c'est-à-dire à toutes les parties. C'est pourquoi on ne saisira ce concept qu'après avoir envisagé les conceptions hippocratiques de la santé et de la maladie. Séparées des processus vitaux par lesquels les humeurs s'accroissent ou diminuent, s'écoulent ou se fixent, modifient leurs rapports, se fondent ou se séparent, le concept reste vide. Cette vacuité du concept isolé est la preuve qu'il n'est pas premier : les médecins hippocratiques ne partent pas des éléments pour construire leurs théories médicales.

#### ANATOMIE

L'étude des anatomies dans la *Collection hippocratique* est l'occasion d'illustrer comment un paradigme commun y sous-tend, dans la plupart des traités concernés, des doctrines différentes. En effet, les descriptions anatomiques conservées dans ces textes sont incompatibles entre elles. Pourtant, on peut montrer qu'elles reflètent une forme de pensée similaire, différente de celles dont relèvent d'autres descriptions anatomiques à peu près contemporaines, notamment celles qui s'enracinent dans des principes philosophiques.

#### 1. LES CONFIGURATIONS

Les références aux parties solides, qu'il s'agisse des organes ou du squelette, sont ponctuées dans la *Collection hippocratique* par deux thèmes récurrents : d'une part, la variabilité des configurations anatomiques selon



les individus, d'autre part, la dépendance de l'anatomie des parties solides à l'égard de la physiologie des humeurs. De ces deux traits, seul le premier est exprimé de façon explicite. Mais le second est manifeste notamment dans les traités chirurgicaux qui font appel, pour décrire le devenir des blessures, aux concepts humoraux de préférence aux théories proprement anatomiques concernant la disposition des os ou des chairs. Ces deux thèmes, présents peu ou prou dans l'ensemble des traités, ne permettent pas à l'anatomie de jouer un grand rôle dans l'explication des processus physiologiques et pathologiques.

Cette suprématie du liquide sur le solide est évidemment riche de connotations et d'implications. Elle constitue, dans le paradigme hippocratique, un élément essentiel qui perdure jusqu'à la Renaissance, et demeure inséparable de la conception d'une totalité irréductible à la somme de ses éléments<sup>112</sup>. Les humeurs, comme on l'a vu, ne peuvent servir de point d'appui pour une conception du corps qui procéderait par combinaison de substances indépendantes. Les fluides hippocratiques n'ont pas de lieu propre, ils s'épanchent à travers tout le corps, descendant et remontant les mêmes vaisseaux et les débordant pour baigner les organes et les chairs, pour s'évacuer sous forme d'excrétions ou, au contraire, se fixer en formant des abcès et des empyèmes. Plus ou moins insondables, ils s'évanouissent au sein des crases, sublimés par le mélange, et peuvent échanger, y compris entre contraires, leurs qualités naturelles<sup>113</sup>. Rebelles à la mesure, impropres à l'analyse, les fluides hippocratiques contraignent le médecin à un regard global et à une logique souple. Par contre, l'anatomiste analyse et compose. Il se soumet naturellement à un paradigme mécaniste, cherchant les causes dans l'agencement des parties qu'il a distinguées et articulées. L'essor de l'anatomie, à la Renaissance, est inséparable de l'émergence du modèle mécanique et de la logique analytique qui lui est associée. Qu'on pense au titre du traité de Vésale, paru en 1543, *De fabrica corporis humanis*, titre que Roselyne Rey commente ainsi : «Le terme de "fabrique" ne désigne pas seulement la structure du corps humain mais aussi le résultat finalisé d'une fabrication

112 Cf. la question du *mixtum* dans lequel, selon les partisans d'Averroès, les formes élémentaires se dissolvent, tandis qu'ils demeurent identifiables et quantifiables selon les partisans d'Avicenne ([Angeletti, 1993]).

113 Voir *Ancienne médecine*, XXIV, 1 (I, 634 L.).

providentielle, suggère qu'une déconstruction pièce à pièce de la machine humaine est la condition d'un savoir sur le corps»<sup>114</sup>. On pourrait grossièrement dessiner l'histoire de ces deux logiques incompatibles, celle de la crase et celle de la fabrique, en trois étapes : d'abord, une domination de la logique des fluides et du mélange, de sorte que le modèle humoral régit même la chirurgie. Puis une répartition des domaines, qu'exprime, au Moyen-Âge, la séparation de la médecine interne de celle des chirurgiens et barbiers. Enfin, peu à peu, dans un progrès qui culmine avec Harvey, la conception des fluides sera réduite au paradigme de l'analyse et de la composition qui préside la conception anatomique du corps. Depuis l'*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*<sup>115</sup>, le sang s'écoule sans se perdre. Harvey contient le liquide dans le solide, le mouvement du sang dans le mouvement du cœur, le physiologique dans l'anatomique, la circulation du fluide dans le circuit des vaisseaux. Par une décision d'ordre théorique, avant même la possibilité d'une vérification expérimentale, en abouchant les artérioles aux veinules, en séparant le ventricule droit du gauche par une cloison étanche, et en fermant par là même le circuit des vaisseaux, Harvey interdit le mélange des humeurs et permet la mesure du volume sanguin par le débit cardiaque. C'est encore l'anatomie — les valvules des veines — qui contraint le sang à un mouvement unidirectionnel. Harvey ramène ainsi ce qui coule à ce qui dure : le fluant au stable et le fluide au solide. Si l'on en croit un biologiste contemporain, le même mouvement gouverne l'histoire de la neurophysiologie. À l'antique métaphore des humeurs et des tempéraments psychologiques se substitue peu à peu la primauté des fibres et des nerfs, «...et la mélancolie peut se changer en dépression nerveuse. Que nous agissions <sur> le monde ou que nous le percevions, c'est désormais le cerveau qui est en cause. L'homme humoral cède la place à l'homme neuronal»<sup>116</sup>. L'anatomie des solides impose ainsi peu à peu son mode de pensée analytique à la physiologie des liquides — «la vérité est dans les

114 [Rey, 1993], p. 70.

115 William Harvey, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Fancfort, 1628, trad. française : *De motu cordis. La circulation du sang*, traduction, introduction et notes par Ch. Richet (1869), Paris, Bourgeois, 1990.

116 [Vincent, 1986], p. 31.

dissections» affirme Harvey, à propos du trajet du sang<sup>117</sup>. Au rebours, les médecins hippocratiques ne sauraient situer la disposition des os, des vaisseaux, des nerfs et des tendons dans le domaine des causes principales ni dans celui des normes. La forme et la disposition des parties du corps ne sont pas absentes des observations et des réflexions hippocratiques, mais elles sont toujours conçues en référence à la théorie de l'écoulement des fluides. Les vaisseaux les transportent, les organes les aspirent, les stockent, les diffusent. Ils concourent ainsi à la compréhension de la solidarité des parties et de l'unité d'un corps qui ne saurait être conçu par pièces ni abstrait de son environnement et de son histoire.

Cependant, cette histoire à grands traits ne respecte pas l'épaisseur des déterminants d'une évolution lente et conflictuelle. Dès l'Antiquité, le modèle hippocratique n'est ni seul, ni même dominant. Harvey pourra se réclamer de Galien, notamment pour établir la circulation pulmonaire<sup>118</sup>. Comme on le sait, l'anatomie et le modèle mécaniste gouvernent la médecine alexandrine d'Hérophile et d'Érasistrate<sup>119</sup>. Chez Aristote déjà, l'anatomie comparée des espèces d'animaux consitue l'essentiel du savoir biologique. La tradition anatomique plonge ses racines jusqu'à l'époque immédiatement postérieure à celle de la rédaction de la *Collection hippocratique*. On peut même dégager les sources respectives de ces deux formes de pensée dans les figures de la rationalité présocratique, milésienne et sicilienne. On ne peut donc écrire une histoire linéaire de la médecine, non pas parce que l'histoire comporte des crises et des ruptures, mais parce que celles-ci sont l'exacerbation ponctuelle d'une concurrence lointaine entre des traditions qui tantôt évoluent séparément, tantôt se rejoignent pour entrer dans un conflit ouvert ou, au contraire, se concilier occasionnellement. La concurrence des paradigmes ne caractérise pas seulement les époques de crise épistémologique; elle qualifie plutôt, au moins jusqu'à l'époque moderne, la marche normale des savoirs, parce qu'au-delà des différentes conceptions est déjà en jeu, bien avant que n'éclate une crise, la question de la nature de la raison et du savoir. La crise suppose un rapprochement des formes de pensée suffisant pour qu'un

117 William Harvey *Op. cit.*, chapitre VI, p. 97.

118 *Ibid.*, chapitre VII, p. 101 sq.

119 Cf. [Lloyd, 1990 (2)], p. 99 : «Le trait le plus marquant de cette doctrine [sc. d'Érasistrate] est l'utilisation, pour expliquer les processus organiques, de ce que nous appellerions des schémas mécaniques».

débat explicite s'organise, et se substitue à la simple dénégation de la rationalité adverse par chacune des parties. On a ainsi montré comment Platon se refuse à concevoir l'envergure de la médecine hippocratique, comment il la confine dans un statut de technique réduite aux soins du corps. Dès l'époque de la rédaction des traités hippocratiques, le mode de pensée qu'ils véhiculent est incompréhensible aux yeux de la rationalité platonicienne. Mais cette opposition ne donne pas encore lieu à un débat, encore moins à une crise. Plusieurs manières de penser incompatibles peuvent donc coexister ou se succéder sans susciter de polémique, précisément parce qu'elles ne peuvent s'articuler. Paradoxalement, la polémique est l'indice de la proximité des formes de pensée. Elle oppose Platon et les sophistes, Aristote et Platon, les médecins hippocratiques entre eux. En revanche, le rapport de Platon et d'Aristote aux médecins hippocratiques est caractérisé par le silence ou l'incompréhension.

Par exemple, il est impossible de situer l'*Histoire des animaux* d'Aristote par rapport aux œuvres hippocratiques. L'*Histoire des animaux* ne saurait marquer un progrès par rapport aux connaissances biologiques des médecins de la *Collection*; non parce que la médecine hippocratique excluerait la connaissance des animaux — on verra que les concepts médicaux hippocratiques ne sont pas limités dans leurs domaines d'application —, mais parce qu'une tentative de classification des espèces à partir d'une comparaison de la disposition de leurs parties serait inconcevable dans l'esprit des auteurs de la *Collection*. Il manque en effet aux médecins hippocratiques l'idée d'un schéma anatomique, partagé par l'ensemble des individus normaux d'une espèce, pour rendre possible le projet d'Aristote. La variabilité individuelle masque les caractères spécifiques. Il y a bien des vérités générales dans la *Collection*, mais les genres eux-mêmes ont les caractères de la singularité : ils n'ont de sens qu'à un moment donné, dans une circonstance historique ; les domaines des généralités hippocratiques se chevauchent, leurs contours fluctuent ; elles n'expriment jamais une forme abstraite, une vérité perpétuelle ou éternelle.

C'est le cas des descriptions anatomiques. *Ancienne médecine* accorde une place aux « configurations » (σχήματα), à côté des qualités (δυνάμεις), dans l'explication du devenir des maladies, et aussi de la physiologie. Mais, après avoir énuméré la forme de quelques parties du corps et l'influence de cette forme sur les flux humoraux, le traité précise :

«Il y a de nombreux autres aspects de configurations internes et externes, qui diffèrent grandement les uns des autres relativement aux maux subis soit chez un malades soit chez un homme sain, par exemple une tête petite ou grande, un cou mince ou épais, long ou court, un ventre allongé ou arrondi, la largeur ou l'étroitesse du thorax, des flancs, et mille autres aspects de configurations»<sup>120</sup>.

Cette diversité anatomique concerne aussi l'organisation du squelette. *Plaies de la tête* s'ouvre sur cette affirmation :

«Les têtes des hommes ne sont nullement semblables entre elles; et les sutures de la tête n'ont pas chez tous la même disposition»<sup>121</sup>.

Semblablement, *Lieux dans l'homme* précise :

«La tête a des sutures, tantôt trois, tantôt quatre [...] Quant aux vertèbres, les uns en ont plus, les autres moins»<sup>122</sup>.

«Il y a dans le corps beaucoup de petites articulations qui ne sont pas semblables chez tous, mais qui varient suivant les individus [...] il y a aussi de petites veines qui varient selon les individus»<sup>123</sup>.

Comme on le voit, les médecins hippocratiques attribuent à des dispositions anatomiques internes la même variabilité que celle qu'on peut constater en ce qui concerne l'aspect des individus. Ces variations individuelles n'empêchent pas de dégager des organisations générales communes à certaines populations, à l'espèce humaine, ou à tous les animaux, mais elles limitent la valeur explicative du recours à l'anatomie.

120 Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα καὶ ἔσω καὶ ἔξω τοῦ σώματος εἶδεα σχημάτων ἃ μεγάλα ἀλλήλων διαφέρει πρὸς τὰ παθήματα καὶ νοσέοντι καὶ ὑγιαίνουντι, οἷον κεφαλαὶ σμικραὶ ἢ μεγάλαι, τράχηλοι λεπτοὶ ἢ παχεῖς, μακροὶ ἢ βραχεῖς, κοιλίαι μακραὶ ἢ στρογγύλαι, θώρηκος, πλευρέων πλατύτητες ἢ στενότητες, ἄλλα μυρία, *Ancienne médecine*, XXIII, 1 (I, 634 L.), trad. J. Jouanna légèrement modifiée pour ne pas traduire εἶδεα par «espèces».

121 *Plaies de la tête*, c. 1 (III, 182 L.).

122 Αἱ κεφαλαὶ ῥαφὰς ἔχουσιν, αἱ μὲν τρεῖς, αἱ δὲ τέσσαρας [...]. Σπονδύλους οἱ μὲν πλέονας, οἱ δὲ ἐλάσσονας ἔχουσιν, *Lieux dans l'homme*, VI, 1 et 2 (VI, 284 et 286 L.).

123 Ἄρθρα δὲ πολλὰ ἐν τῷ σώματι σμικρὰ, οὐχ ὁμοίως πᾶσιν, ἀλλὰ ἄλλα ἄλλοισι: [...] φλέβιά εἰσιν ἄλλοις, *Lieux dans l'homme*, VI, 10 (VI, 290 L.). L'auteur signale cependant que les articulations principales et les grosses veines sont semblables chez tous les individus.

Cette variabilité est relevée par de nombreux traités chirurgicaux, notamment lorsqu'ils s'efforcent de déterminer la position naturelle, propre à chacun, d'un membre qu'il faut soigner. Cette position dépend des habitudes de travail du membre. Or, précise le traité *Des fractures*,

«l'attitude naturelle est différente suivant les actions à accomplir, et, dans le même travail, il peut arriver qu'autre soit la position naturelle du bras droit, et autre celle du bras gauche»<sup>124</sup>.

De la même façon, *Articulations* — qui n'est sans doute que la suite de *Fractures* — relève de fortes variations individuelles en ce qui concerne le risque de luxation, et la facilité de leur réduction :

«Il importe de ne pas ignorer que les constitutions diffèrent grandement des constitutions quant à la facilité avec laquelle les luxations se réduisent. [...] On voit, en effet, souvent des hommes tellement humides qu'ils se luxent les articulations à volonté et sans douleur, et sans douleur se les réduisent»<sup>125</sup>.

Quant au nez, sa configuration normale est tellement diverse que ce même traité conseille, pour redresser un nez fracturé, de recourir aux doigts du patient, lesquels «s'appliquent au nez le plus naturellement»<sup>126</sup>.

On peut aussi considérer comme l'indice de la reconnaissance d'une variabilité individuelle le début du c. 2 du *Pronostic* qui prescrit de comparer l'aspect du visage du patient à celui des gens en bonne santé, mais corrige immédiatement cette prescription en exigeant que le médecin examine «plutôt s'il est semblable à lui-même. Ce serait là le plus favorable»<sup>127</sup>.

Outre la prise en compte de cette variabilité individuelle, le second trait commun aux références à l'anatomie dans la *Collection hippocratique*

124 [...] ἄλλο ἐν ἄλλῳ τὸ κατὰ φύσιν σχῆμά ἐστιν, καὶ ἐν τῷ αὐτέῳ ἔργῳ ἕτερα τῆς δεξιῆς χειρὸς σχήματα κατὰ φύσιν ἐστὶ, καὶ ἕτερα τῆς ἀριστερῆς, *Fractures*, c. 2 (III, 420 L.).

125 Εἰδέναι μὲν οὖν χρὴ, ὅτι φύσιες φυσίων μέγα διαφέρουσιν ἐς τὸ ῥηϊδίως ἐμπίπτειν τὰ ἐκπίπτοντα [...] συχνοὺς γὰρ ἂν τις ἴδοι, οἱ οὕτως ὑγροὶ εἰσιν, ὥστε, ὁπόταν ἐθέλωσι, τότε αὐτοῖσι τὰ ἄρθρα ἐξίσταται ἀνωδύνως, καὶ καθίσταται ἀνωδύνω, *Articulations*, c. 8 (IV, 94-96 L.).

126 Οὗτοι [*sc.* οἱ δάκτυλοι αὐτοῦ] γὰρ κατὰ φύσιν μάλιστά εἰσιν, *Articulations*, c. 37 (IV, 166 L.).

127 Πρῶτον μὲν τὸ πρόσωπον τοῦ νοσέοντος, εἰ ὁμοίον ἐστὶ τοῖσι τῶν ὑγιαίνοντων, μάλιστα δὲ, εἰ αὐτὸ ἐωυτέῳ. Οὕτω γὰρ ἂν εἴη ἄριστον, *Pronostic*, c. 2 (II, 112-114 L.).

est leur subordination aux théories humorales. Les fonctions des organes internes sont rapportées, de façon générale mais selon des modalités diverses, aux flux des liquides. C'est évidemment vrai pour les vaisseaux, mais aussi pour des organes comme le foie, la rate, le cœur ou le cerveau. R. Joly a désigné ce trait par l'expression de «physique du récipient»<sup>128</sup>. Le traité le plus significatif à cet égard est *Maladies IV*. Chaque organe y est conçu comme «la source» (πηγή) d'une humeur particulière :

«Pour le sang, le cœur est la source, pour le phlegme, la tête, pour l'eau, la rate, et pour la bile, la poche qui est sous le foie»<sup>129</sup>.

La source n'est pas l'origine de l'humeur. Elle joue plutôt le rôle d'un réservoir qui se remplit ou se vide selon la plénitude ou la vacuité du ventre et du corps, comme nous le verrons plus bas<sup>130</sup>. Notons, pour l'heure, que l'organe est défini d'une part comme un récipient qui s'emplit ou se vide, d'autre part par son affinité avec une humeur particulière. Ce rôle ne permet pas d'espérer découvrir dans la structure de l'organe la nature ou la fonction de l'humeur. À proprement parler, il est très rarement question d'organe dans la *Collection hippocratique*. Non seulement le terme même d'ὄργανον est le plus souvent absent<sup>131</sup>, mais l'idée même de

128 [Joly, 1966], p.75 sq.

129 Τῷ μὲν δὴ αἵματι ἡ καρδίη πηγή ἐστι, τῷ δὲ φλέγματι ἡ κεφαλὴ, τῷ δὲ ὕδατι ὁ σπλὴν, τῇ δὲ χολῇ τὸ χωρίον τὸ ἐπὶ τῷ ἥπατι, *Maladies IV*, XXXIII, 2 (VII, 544 L.), traduction empruntée à [Duminil, 1983], p. 186.

130 Voir plus bas p. 260 sq.

131 J. H. Kühn et U. Fleischer, *Index hippocraticus, Cui elaborando interfuerunt sodales Thesauri Linguae Graecae Hanburgensis*, Gottingae, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, recensent seulement 19 occurrences de ce terme qui désigne généralement les instruments du médecin. Seuls cinq emplois concernent des parties du corps humain, parmi lesquels deux sont tirés du traité *Du cœur* qui est postérieur à l'époque hippocratique. Il ne reste donc que trois occurrences d'ὄργανον dans le sens d'organe, toutes présentes dans un seul et même traité, daté du IV<sup>e</sup> siècle : les *Épidémies VI*. Au début de la troisième section (V, 292, ligne 4 L.), ἡ τῶν ὀργάνων κατάτριψις, «l'usure des organes», au début de la sixième section (V, 322, ligne 11), ὀργάνων ἄσκησις, «l'exercice des organes», au milieu de la huitième section (V, 348, ligne 2), «la connaissance seule», χωρὶς τῶν ὀργάνων καὶ τῶν πρηγμάτων, «séparée des organes et des objets» (le sens d'organe est douteux dans cette dernière occurrence, voir plus bas, p. 602). En général, les parties du corps sont désignées comme des lieux (τόποι), parce qu'ils sont envisagés comme des réceptacles et des conduits pour les  
(suite de la note à la prochaine page)

la définition d'une partie par la réalisation d'une fonction limitée, en corrélation avec d'autres organes dont les fonctions s'agenceraient les unes aux autres au sein d'un ensemble constituant un appareil, est étrangère au paradigme hippocratique. Nulle part les auteurs hippocratiques de la *Collection* ne se demandent à quoi servent les poumons, le cerveau, le cœur ou le foie. Par leurs formes, variables selon les traités, les diverses parties se bornent à modifier le cours des flux, morbides ou normaux, des liquides. Ainsi, selon *Ancienne médecine*, les «parties creuses et se resserrant en une portion étroite après une portion large (τὰ [...] κοιλὰ τε καὶ ἐξ εὐρέος ἐς στενόν συνηγμένα)» se trouvent être les mieux à même «d'attirer à soi et d'aspirer un liquide du reste du corps (ἐλκύσαι ἐφ' ἑωυτὸ καὶ ἐπισπάσασθαι ὑγρότητα ἐκ τοῦ ἄλλου σώματος)». Ce traité distingue de surcroît «les parties creuses et évasées (τὰ κοιλὰ τε καὶ ἐκπεπταμένα)» qui reçoivent le liquide mais ne peuvent l'aspirer, «les parties dures et arrondies (τὰ στερεὰ τε καὶ στρογγύλα)» qui n'aspirent ni ne retiennent le liquide, «les parties spongieuses et poreuses (τὰ σπογγοειδέα καὶ ἀραιά)», comme la rate, le poumon et les seins, qui absorbent le liquide sans pouvoir dégorger aussi facilement que les parties des deux premières sortes<sup>132</sup>. Un modèle hydraulique comparable régit par exemple l'anatomie de *Lieux dans l'homme*<sup>133</sup>. La description des parties et des vaisseaux sert de cadre à la théorie des fluxions. La tête joue le rôle d'une ventouse, attirant à elle les humeurs en excès. Ces humeurs surabondantes s'écoulent ensuite du haut vers le bas, à moins qu'elles ne trouvent une issue dans des voies naturelles. Le traité *Des glandes* attribue quant à lui aux glandes, aux ganglions et au cerveau cette même fonction régulatrice des flux humoraux, s'emplissant ou se vidant selon l'excès ou le défaut<sup>134</sup>. Il ne s'ensuit pas que l'hippocratisme soit un mécanisme. Le recours à cette sorte de mécanique des fluides ne sert en effet qu'à justifier la solidarité des parties du corps<sup>135</sup>.

humeurs plutôt que comme des instruments susceptibles d'accomplir une fonction.

132 *Ancienne médecine*, XXII, 1-2 (I, 626 L.).

133 c. 1 sq. (VI, 276 sq. L.).

134 *Glandes*, notamment c. 3 (VIII, 556-558 L.). Toutefois, selon ce traité seul, les glandes *se nourrissent* de l'humeur superflue.

135 Ainsi, *Lieux dans l'homme*, I, 4 (VI, 278 L.) : «Veut-on, prenant la plus petite partie, y produire une lésion, tout le corps ressentira cette souffrance  
(suite de la note à la prochaine page)



Elle permet d'insérer chaque partie dans un dispositif d'autorégulation de la quantité des humeurs. Ce soubassement anatomique de la sympathie biologique constitue une sorte de réserve d'arguments où l'on puise pour asseoir des pratiques appliquées à distance du lieu affecté, qu'il s'agisse de sémiotique ou de thérapeutique. Au total, tout communique, selon des modalités diverses, avec tout. L'évaluation de la portée d'un symptôme (exprime-t-il un état local ou un état général?), le choix du lieu d'application d'une intervention (saignée, ventouse, fumigation, etc.) ne sont pas explicables par le seul recours aux théories anatomiques. Au contraire, bien souvent, l'anatomie vient à la rescousse pour justifier des liens qui ressortissent d'abord d'un ordre de pensée différent, régi par des rapports symboliques plutôt que par la mécanique des fluides. C'est le cas, par exemple, du lien, établi par certains traités, entre les seins et les parties génitales chez l'homme et la femme<sup>136</sup>. Ainsi, les liaisons anatomiques, même lorsqu'elles paraissent à l'origine des relations d'ordre sémiotique et thérapeutique, ne sont souvent, en réalité, que des justifications secondes de rapports symboliques. Cette fonction de justification *a posteriori* explique le caractère théorique voire imaginaire des descriptions anatomiques. On a l'impression que l'auteur dessine la forme des organes ou le trajet des vaisseaux dont il a besoin pour justifier une corrélation dont il use dans sa pratique clinique. Cet ordre est d'ailleurs conforme à l'esprit des traités : l'anatomie est épiphénoménale. Elle résume en elle les influences des facteurs que la clinique saisit d'abord. Chez les médecins hippocratiques, la surface est la raison de la profondeur et non l'inverse.

C'est probablement pourquoi les médecins hippocratiques n'ont guère pratiqué la dissection, presque pas l'autopsie, et jamais, selon les témoignages dont nous disposons, la vivisection.

Ludwig Edelstein<sup>137</sup> évoque deux raisons de l'absence de dissection humaine aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. En premier lieu, il invoque l'accord du peuple et des savants pour considérer que le cadavre est encore, en quelque manière, l'homme qu'il était : à la croyance populaire qui oblige au respect du corps et aux funérailles répondent les théories qui attribuent, par

(εἴ τις βούλεται τοῦ σώματος ἀπολαθῶν μέρος κακῶς ποιέειν τὸ μικρότατον, πᾶν τὸ σῶμα αἰσθήσεται τὴν πείσιν)».

136 Voir [Duminil, 1983], notamment p. 120 et p. 198 et, par exemple, *Épidémies II*, VI, 16 (V, 126 L.) (= *Aphorismes V*, 50 — IV, 550 L.).

137 [Edelstein, 1935]

exemple, la sensation au cadavre<sup>138</sup>. En second lieu, il invoque la conception de l'unité de l'univers, laquelle autorise des analogies entre les domaines les plus divers et, précisément, entre l'anatomie des animaux et celle des hommes. Ainsi, l'analogie permet de contourner par les dissections animales l'obstacle que constitue le respect du cadavre humain pour les progrès de l'anatomie. Ce concours de deux facteurs dont le premier interdit la dissection cependant que le second permet de s'en passer disparaît avec Platon et Aristote : le corps et l'âme sont séparés par Platon qui représente l'indifférence de Socrate à l'égard du devenir de son cadavre, l'analogie est astreinte à des limites méthodologiques sévères par Aristote<sup>139</sup>. C'est pourquoi, à partir du III<sup>e</sup> siècle, la dissection et même la vivisection deviennent possibles et nécessaires. Plus tard les croyances romaines interrompent à nouveau cette pratique qui ne sera plus possible, à l'époque de Galien, qu'à Alexandrie.

La méthode adoptée par L. Edelstein consiste, comme on le voit, à rechercher dans la « mentalité » grecque de l'époque hippocratique ce qui a empêché la dissection des corps humains, puis à rechercher ce qui a permis de contourner cet obstacle. Or l'absence d'une pratique ne peut être expliquée par un empêchement sans illusion rétrospective, c'est-à-dire sans prendre la science ultérieure pour norme de ce qu'auraient dû faire les anciens. Raisonner en termes d'empêchement suppose en effet que les anciens tendaient à faire quelque chose sans y parvenir. La pratique qui fait l'objet de l'étude est alors d'emblée considérée comme incomplète, flanquée d'un manque qui sera comblé par l'histoire. En réalité, aucun empêchement, ni technique ni même mental, ne justifie pleinement l'absence d'une pratique. Comme L. Edelstein le concède lui-même, il ne semble pas qu'un interdit social ou religieux ait jamais résisté au désir de savoir. Pour peu qu'une question soit posée et quels que soient les interdits qui se dressent contre son investigation, il se trouve toujours un homme audacieux pour pratiquer clandestinement ce que la société réprouve; ou un concours de circonstances offre à un homme avide de connaître une situation exceptionnelle qui lui permet de poser son regard sur ce qu'il est défendu de voir. C'est ce que firent, respectivement, Ambroise Paré, en

138 L. Edelstein fait référence à Démocrite, D.-K. 55 A 117, 160-161, 109; Parménide, D.-K 18 A 46, cf. B 13.

139 [Edelstein, 1935], p. 245-246.

volant des cadavres, et Galien, en découvrant, à deux reprises, un corps décharné, emporté d'un cimetière par un fleuve en crue, ou bien abandonné sans sépulture, parce qu'il s'agissait d'un brigand<sup>140</sup>. C'est pourquoi l'absence ou la pauvreté d'une pratique à une époque donnée ne doit pas être rapportée à un obstacle, mais au contraire, elle impose de comprendre pourquoi le paradigme dans lequel cette pratique est absente a pu être complet sans elle. En l'occurrence, si les médecins ne dissèquent guère, c'est que la dissection n'est ni un moyen ni une fin dans la recherche des réponses aux questions qu'ils se posent et dans le perfectionnement des pratiques dont ils usent.

D'ailleurs, les passages anatomiques de la *Collection* sont parfois tout à fait imaginaires, en sorte qu'ils ne peuvent résulter d'une observation malhabile, cantonnée à l'anatomie des animaux, puis transposée par analogie à l'anatomie humaine. Ainsi, les descriptions des vaisseaux qui ignorent le cœur ou qui énumèrent huit ou neuf veines<sup>141</sup> autour de la tête, n'ont probablement aucun soubassement empirique. Les erreurs résultant d'une limitation sociale ou morale sont d'un autre ordre. En insistant sur la nécessité de disséquer des animaux étouffés plutôt qu'égorvés pour découvrir le réseau vasculaire<sup>142</sup>, Aristote témoigne peut-être d'une telle limite imposée par le rite du sacrifice. Mais précisément, d'une part Aristote témoigne par là-même de la pratique, même rare, de l'étouffement, d'autre part les erreurs induites par celle de l'égorvement ne sont décrites que dans des textes tardifs<sup>143</sup>, contemporains d'Aristote lui-même, ou postérieurs.

De plus, la dissection, et même l'autopsie, ne sont pas tout à fait absentes de la *Collection*. Par exemple, *Maladie sacrée* évoque l'ouverture du crâne des chèvres pour expliquer la pléthore de phlegme dans le cerveau des épileptiques :

140 *De anatomicis administrationibus*, Kühn I, 2, 220, 11-222, 22 (Galien de Pergame, *Souvenirs d'un médecin*, textes traduits du grec et présentés par P. Moraux, Paris, Vrin, 1985, p. 113-114).

141 J'emploie indifféremment veine ou vaisseau, la *Collection hippocratique* ne distinguant pas veines et artères.

142 Aristote, *Histoire des animaux*, III, 1, 513 a 10 sq.

143 En égorgeant l'animal, on vide ses artères. C'est peut-être une des raisons de la doctrine du *pneuma* artériel qui remonte à Praxagore. Cf., de même, à propos du ventricule gauche du cœur, *Du cœur*, c. 11 : «Quand on égorge un animal, le ventricule gauche ayant été ouvert, on y constate un vide [...]».

«Le phlegme ne peut plus être évacué; et le cerveau, incapable de se dessécher, demeure tout pénétré d'humidité. Vous vous en apercevrez très bien chez les animaux affectés de cette maladie, particulièrement chez les chèvres, très exposées : ouvrez la tête, et vous trouverez le cerveau humide, rempli d'eau d'hydropisie et sentant mauvais [...]. Il en est de même pour l'homme quand l'épilepsie a duré longtemps, elle n'est plus curable, le cerveau est rongé par la pituite, et il se fond»<sup>144</sup>.

*Épidémies V*, 26, témoigne peut-être d'une autopsie. Il s'agit de l'histoire de l'homme de Malie, écrasé par un attelage. En affirmant qu'«on n'avait pas reconnu que l'état du corps de cet individu était bilieux, et [qu'] il y avait corruption dans le corps et dans la maladie»<sup>145</sup>, l'auteur semble confronter la connaissance clinique, lacunaire, à la connaissance plus grande établie après la mort, peut-être par autopsie. En tout cas, aucun texte de la *Collection* ne regrette ni même n'exprime un interdit ou de la répugnance à l'égard de la dissection des hommes<sup>146</sup>.

Il faut rapporter la place réduite de la dissection animale et quasiment nulle de la dissection humaine au statut de l'anatomie dans l'économie des connaissances hippocratiques. L'anatomie n'est pas au fondement des connaissances médicales. En raison de la diversité supposée des individus et de la dépendance du savoir du solide et du relativement stable à l'égard de celui des liquides et des flux, l'anatomie n'est, pour le médecin, qu'un supplément. Le recours à l'anatomie est essentiellement

144 [...] ἐκκριθῆναι δὲ μηκέτι οἷόν τε εἶναι τὸ φλέγμα, μηδὲ ἀναξηρανθῆναι τὸν ἐγκέφαλον, ἀλλὰ διαθεβερέχθαι καὶ εἶναι ὑγρόν. Γνοίη δ' ἄν τις τόδε μάλιστα τοῖσι προβάτοισι τοῖσι καταλήπτοισι γινομένοισιν ὑπὸ τῆς νούσου ταύτης καὶ μάλιστα τῆσιν αἰξίν· αὗται γὰρ πυκνότατα λαμβάνονται· ἦν διακόφης τὴν κεφαλὴν, εὐρήσεις τὸν ἐγκέφαλον ὑγρὸν ἐόντα καὶ ὑδρωπος περίπλεων καὶ κακὸν ὄζοντα [...]. Οὕτω δ' ἔχει καὶ τῷ ἀνθρώπῳ· ὁκόταν γὰρ ὁ χρόνος γένηται τῆ νούσω, οὐκ ἔτι ἰήσιμος γίνεται· διεσθίεται γὰρ ὁ ἐγκέφαλος ὑπὸ τοῦ φλέγματος καὶ τήκεται, *Maladie sacrée*, c. 11 (VI, 382 L.).

145 Τούτου ἢ τε σχέσις τοῦ σώματος παρέλαθεν ἐπίχολος ἐοῦσα, καὶ ἐν τῷ σώματι ἦν σηπεδών, traduction É. Littré modifiée (V, 224 L.); voir [Harris, 1973], p. 100-101.

146 L'expression, d'Aristote à Galien, du problème de l'interdit de la dissection, laisse penser que, si les auteurs hippocratiques s'étaient heurtés à cet interdit, on en trouverait la trace dans les écrits hippocratiques. Nulle part dans la *Collection* les médecins ne semblent manquer de connaissance anatomique.

rhétorique; elle collectionne une réserve d'arguments où l'on pioche pour justifier *a posteriori* des théories ou des pratiques dont l'enjeu concerne la maîtrise du flux des humeurs. C'est pourquoi, en général, les arguments anatomiques sont insérés dans des développements nosographiques ou thérapeutiques. Les rares passages exclusivement anatomiques semblent avoir été recopiés à partir de sources plus anciennes, comme le traité *De la nature des os* qui juxtapose plusieurs anatomies incompatibles entre elles, dont certaines sont identiques à des passages conservés par ailleurs, dans lesquels l'objet du propos n'est pas proprement anatomique. Si les hippocratiques dissèquent peu, ce n'est donc pas tant parce qu'ils en sont empêchés par leur « mentalité » que parce qu'ils ne peuvent trouver par cette pratique des réponses aux questions qu'ils se posent.

Une brève étude des trajets des vaisseaux confirmera cette place seconde de l'anatomie.

## 2. LES TRAJETS DES VAISSEAUX

Les descriptions des trajets des vaisseaux ont constitué un objet privilégié des études hippocratiques parce que l'anatomie semble, plus que toute autre partie de la médecine, progresser par accumulation de savoir<sup>147</sup>. On peut ainsi espérer ordonner les traités chronologiquement en notant les progrès dans la connaissance du système vasculaire. On dispose même, pour ce faire, de deux repères absolus, hélas plus tardifs que les dates de rédaction de la majeure partie des traités de la *Collection hippocratique*, mais qui permettent néanmoins de distinguer nettement les traités qui n'appartiennent pas au noyau de la fin du V<sup>e</sup> et du début du IV<sup>e</sup> siècle. Ces deux critères chronologiques ont été énoncés par Charles Reginald Schiller Harris<sup>148</sup> sous la forme de deux questions : Les traités considèrent-ils le cœur comme le centre du système vasculaire? Distinguent-ils nettement artères et veines? Les passages qui satisfont au premier critère sont certainement postérieurs à Aristote; au second, peut-être à Praxagore, plus

147 Toutefois, le postulat énoncé par L. Bourgey selon lequel « en science les connaissances positives une fois acquises ne se perdent pas » ([Bourgey, 1953], p. 40) ne me semble pas posséder de valeur générale pour l'époque hippocratique. Il ne concerne, au mieux, que les domaines les moins importants du savoir hippocratique, notamment l'anatomie.

148 [Harris, 1973], p. 72.

sûrement à Hérophile<sup>149</sup>. Cette méthode permet notamment à C. R. S. Harris de débrouiller l'écheveau du traité *De la nature des os*, lequel juxtapose plusieurs parties d'époques diverses. Toutefois, le bénéfice que l'on tire de cette méthode lorsqu'on l'applique strictement à la question de la datation risque d'être perdu, et au-delà, dès lors qu'on la promeut en principe de classification des textes<sup>150</sup>. En effet, la part des connaissances

149 Praxagore de Cos vécut à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il est sans doute le petit-fils de Praxagore, disciple d'Hippocrate (cf. [Harris, 1973], p. 24). Il fut le maître d'Hérophile. L'édition et la traduction des fragments de Praxagore se trouve dans [Steckerl, 1958].

150 [Harris, 1973], pp. 33-34, distingue le rôle du cerveau et du cœur dans la conscience, en attribuant, sans référence, à la tradition cniidienne la thèse du cœur centre de la conscience; p. 39, il généralise cette opposition pour en faire un principe de classification : «*In analysing the various passages, it would be convenient to begin by classifying them in accordance with their opposite views concerning the primacy of the organs, the head or the heart*». On ne peut qu'être étonné par le caractère peu rigoureux du critère retenu, la «primauté» d'un organe, et par l'hypostase de ce qui n'est d'abord présenté que comme une manière commode d'énumérer les traités. Aucune réflexion critique sur la conception hippocratique du rapport de la partie au tout, préalable pourtant indispensable à l'usage des concepts de primauté, de centre, de principe ou de siège, ne fonde ce classement. [Duminil, 1983], quant à elle, distingue nettement le point de départ des descriptions et l'origine objective des vaisseaux. Elle pose la question de l'influence de l'ordre d'exposition traditionnel *a capite ad calcem*, ordre qui n'implique pas nécessairement une prééminence de la partie citée la première, et remarque que certains passages décrivent indifféremment les vaisseaux dans un sens ou dans l'autre (p. 64). De la même manière, alors que C. R. S. Harris ne confronte pas systématiquement les citations de l'*Histoire des animaux* et les textes parallèles transmis par la *Collection hippocratique*, M.-P. Duminil soumet le témoignage d'Aristote à un examen critique, montrant notamment que les passages de *Nature de l'homme*, c. 11, et de *Nature des os*, c. 8, omis par Aristote, sont ceux qui ne s'accordent pas avec la thèse qu'il prête à ses prédécesseurs d'une origine des vaisseaux dans la tête. Cependant, la distinction entre origine des descriptions et origine des vaisseaux n'est pas absolument maintenue dans son ouvrage. La pertinence de la question aristotélicienne de la localisation du principe n'y est pas vraiment mise en doute, parce que cette question est très commode dans la perspective adoptée par l'auteur d'ordonner chronologiquement les textes hippocratiques. J'emprunterai à l'étude de M.-P. Duminil, dans les pages qui suivent, de nombreuses analyses, ainsi que les schémas des trajets des vaisseaux.

positives, vérifiables par l'historien de la médecine, est alors surestimée par rapport au rôle effectif que lui attribuaient les médecins grecs. Si l'on peut considérer que, s'agissant d'objets d'observation, la situation du cœur au sein du système vasculaire et la distinction anatomique des veines et des artères, une fois établies, doivent être partagées par tous les auteurs postérieurs à ces découvertes, cela ne peut conduire à considérer ces traits comme des éléments essentiels des doctrines médicales du point de vue de la médecine grecque elle-même. C'est pourquoi on ne saurait se contenter de dresser un catalogue des textes anatomiques des traités de la *Collection hippocratique* ordonnés selon ces deux critères. Plus précisément, le premier critère, relatif à la situation du cœur dans le réseau vasculaire, conduit à répartir les traités en deux genres, ceux qui professent une anatomie régie par l'«encéphalocentrisme», ceux dont le trajet des vaisseaux relève du «cardiocentrisme». Cette classification exagère un aspect qui, sans être indifférent, n'empêche pas une communauté de pensée; elle oblitère une distinction plus fondamentale, même si elle est moins immédiatement opératoire, entre ce que l'on pourrait appeler, d'une part, le *mérocentrisme*, et, d'autre part, l'*holocentrisme*, ou, de façon plus exacte, l'*holarchie*, c'est-à-dire entre les textes qui font de telle ou telle partie, quelle qu'elle soit, le centre du réseau des vaisseaux et celles qui attribuent à la totalité du corps le rôle d'ἀρχή. Il en va de même pour la distinction des veines et des artères : plutôt que l'indice d'un progrès dans l'observation, il convient d'y voir d'abord une conséquence de l'importance grandissante de l'anatomie, voire d'un renversement de sa place dans l'économie des connaissances médicales, par rapport à la physiologie des liquides. C'est donc dans l'avènement des questions anatomiques relatives au lieu principal dans le corps vivant et à la distinction des vaisseaux véhiculant une substance propre à chacun, plutôt que dans le contenu des réponses que les anatomistes apporteront à ces questions, qu'il faut voir la marque d'une évolution décisive. Ces nouvelles questions étaient en effet, sinon dénuées de sens, du moins sans enjeu, tant que le mode de pensée médical était régi par le principe de totalité. Leur avènement est donc le signe de l'épuisement du paradigme hippocratique.

Depuis Carl Fredrich<sup>151</sup>, on a coutume de classer les descriptions anatomiques des trajets des vaisseaux selon leur lieu d'origine. Marie-Paule

151 [Fredrich, 1899], p. 57 sq.

Duminil<sup>152</sup> distingue ainsi trois groupes de traités, ceux qui placent l'origine des vaisseaux dans la tête : *Nature de l'homme*, *Nature des os*, c. 8; *Lieux dans l'homme*, *Nature des os*, c. 11 à 19 (= *Vaisseaux*), *Maladie sacrée*; ceux qui rattachent les vaisseaux à deux vaisseaux principaux situés dans le tronc : *Épidémies II*, *Nature des os*, c. 5 à 7, auxquels M.-P. Duminil ajoute la description aristotélicienne des trajets des vaisseaux selon Diogène d'Apollonie (*Histoire des Animaux*, III, 2, 511 b 23 sq.); enfin les traités qui admettent le cœur comme origine des vaisseaux : *Chairs*, *Cœur*. Le traité hellénistique *De l'Aliment*, quant à lui, distingue l'origine des artères dans le cœur et l'origine des veines dans le foie, et ne peut, de ce fait, entrer dans ce classement.

Selon M.-P. Duminil, un tel classement permet d'esquisser les linéaments d'une évolution chronologique, l'importance grandissante du tronc puis du cœur marquant le passage progressif à une valorisation du centre, qui s'établit avec Aristote<sup>153</sup>, au détriment des extrémités. Mais si Aristote valorise effectivement le centre, il n'est pas certain qu'on trouve une valorisation des extrémités dans la *Collection hippocratique*. Comme M.-P. Duminil le remarque elle-même, la tête n'est pas tant l'origine objective des vaisseaux décrits dans le premier groupe de traités, que le point de départ de la description anatomique gouvernée par l'ordre traditionnel *a capite ad calcem*. Cette remarque doit conduire à se demander si les textes du premier groupe privilégient vraiment la tête. Une brève étude de chacune de ces descriptions montre qu'il n'en est rien.

#### Nature de l'homme

La description des vaisseaux du c. 11 de *Nature de l'homme* est reprise dans *Nature des os*, c. 9, et partiellement citée par Aristote dans l'*Histoire des animaux*, III, 3, 512 b 11 sq. Aristote attribue cette description à Polybe, le gendre d'Hippocrate. Ce texte distingue quatre paires de vaisseaux dans le corps : la première descend de l'arrière de la tête, par le cou, les jambes et l'extérieur des chevilles, vers les pieds, la deuxième descend de la région des oreilles, par les testicules, vers la face

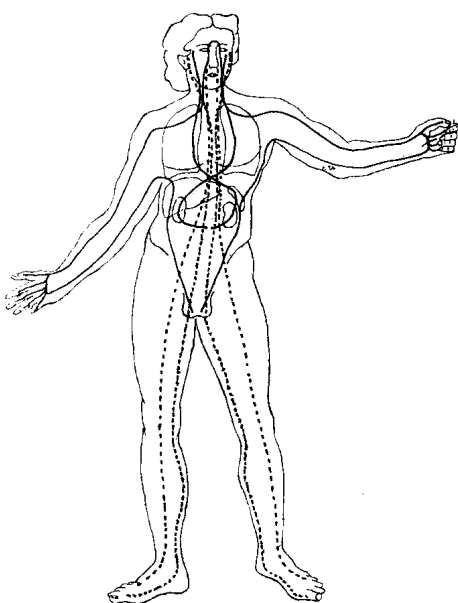
152 [Duminil, 1983], p. 63.

153 Voir *Parties des animaux*, III, 3, 665 b 18-20: «La position même [sc. du cœur] est celle qui convient à un principe : il est placé vers le milieu du corps, plutôt en haut qu'en bas et plutôt en avant qu'en arrière» (trad. P. Louis, Paris, 1957).



interne des pieds, la troisième, partant des tempes, forme un chiasme à hauteur des seins, puis, par la rate ou par le foie, descend aux reins et au fondement, et la quatrième, partant des yeux, par les bras, la rate ou le foie, aboutit au pénis.

Cette description n'élève aucun organe ni aucun lieu au rang d'origine des vaisseaux. Certes, Aristote affirme, après sa citation de Polybe, que «tous [ses prédécesseurs] de la même façon, font de la tête et de l'encéphale leur origine, s'exprimant incorrectement»<sup>154</sup>. Mais, en toute rigueur, il n'est nullement question de l'encéphale dans le c. 11 de *Nature de l'homme*, ni même de la tête en tant que telle. Pour que le choix du point de départ des trajets des vaisseaux traduise une fonction objective de



la tête comme origine du système vasculaire, il faudrait que le texte assigne à cette origine un même nom désignant une réalité unique. Or le texte n'affirme jamais que la tête est l'origine des vaisseaux, mais que les vaisseaux partent de *l'arrière* de la tête (ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ὀπισθεν), de la tête, *près des oreilles* (ἐκ τῆς κεφαλῆς παρὰ τὰ οὖατα), des *tempes* (ἐκ τῶν κροτάφων) et de *l'avant* de la tête (ἀπὸ τοῦ ἔμπροσθεν τῆς κεφαλῆς καὶ τῶν ὀφθαλμῶν). Ces lieux différents n'ont d'autre point commun que d'être situés en haut de l'individu. Le choix de ce point de départ n'exprime donc pas une valorisation du haut ou de la tête, mais il résulte

simplement de l'application d'un ordre d'exposition traditionnel. D'ailleurs, si chaque paire est décrite de haut en bas, en revanche, l'ordre de succession des paires de vaisseaux progresse de l'arrière vers l'avant, sans qu'on puisse raisonnablement en inférer, de façon analogue, une valorisation de l'arrière du corps<sup>155</sup>. Le classement du c. 11 de *Nature de l'homme* parmi les traités qui considèrent la tête comme l'origine des vaisseaux est donc l'effet de cette tendance, fréquente chez Aristote, à

154 *Histoire des animaux*, III, 3, 513 a 11-12, trad. J. Bertier, Paris, 1994.

155 Aristote valorise le centre et l'avant (voir plus haut, note 153).

projeter chez les auteurs qui l'ont précédé les questions que lui-même se pose, pour y trouver des réponses soit erronées, soit approximatives, sans toutefois s'interroger sur la nature des problèmes traités par ses devanciers, parfois fort différents des problèmes aristotéliens.

En fait, rien n'est plus étranger à l'auteur de *Nature de l'homme* que la question d'un lieu d'origine des vaisseaux. Le propos du c. 11 est de justifier l'efficacité des saignées éloignées du lieu lésé. L'anatomie des vaisseaux est utilisée, dans ce cadre, comme un arsenal d'arguments à l'appui de cette pratique thérapeutique. Ce chapitre est inséré dans une partie pathologique qui commence au c. 8. Les c. 8 et 9 distinguent les modalités des maladies suivant les saisons, puis selon leur caractère épidémique ou sporadique : les maladies épidémiques sont dues à des miasmes présents dans l'air que nous respirons ; les maladies individuelles sont causées par le régime. Le c. 10 introduit la question de la diffusion du mal dans le corps : les maladies se propagent plus facilement lorsqu'elles affectent d'abord une partie forte ; il est donc préférable qu'elles attaquent d'abord une partie faible. Accessoirement, le c. 10 enseigne que les humeurs sont le véhicule des maladies. C'est dans ce contexte que le c. 11 évoque les vaisseaux. La description de chaque paire de vaisseaux est suivie d'une conclusion relative aux phlébotomies. Du trajet de la première paire, il s'ensuit

«[qu'] il faut donc, pour les douleurs du dos et des hanches, faire les saignées aux jarrets, et aux chevilles du côté externe»<sup>156</sup>.

Du trajet de la deuxième paire, il s'ensuit

«[qu'] il faut donc faire les saignées, pour les douleurs des lombes ou des testicules, aux jarrets et aux chevilles, du côté interne »<sup>157</sup>.

Enfin, de la description du trajet des vaisseaux, l'auteur tire cette conclusion générale :

«Il faut donc pratiquer les saignées conformément à ces indications ; mais il faut avoir soin de faire les incisions le plus loin

156 Δει οὖν τὰς φλεβοτομίας ἐπὶ τῶν ἀλγημάτων τῶν ἐν τῷ νώτῳ καὶ τοῖσιν ἰσχίοισιν ἀπὸ τῶν ἰγνύων ποιεῖσθαι καὶ ἀπὸ τῶν σφυρῶν ἔξωθεν, *Nature de l'homme*, c. 11 (CMG 196, 2-4 = VI, 58 L.), texte et traduction de J. Jouanna.

157 Δει οὖν τὰς φλεβοτομίας πρὸς τὰς ὀδύνας ποιεῖσθαι τὰς ἀπὸ τῶν ψοῶν καὶ τῶν ὀρχίων, ἀπὸ τῶν ἰγνύων καὶ ἀπὸ τῶν σφυρῶν ἔσωθεν, c. 11 (CMG 196, 9-10 = VI, 58 L.).

possible des endroits où les douleurs ont tendance à se produire et le sang à s'accumuler. Car, de la sorte, tout en évitant au maximum un changement important et soudain, on peut empêcher, par une modification de l'habitude, que le sang ne continue à s'accumuler au même endroit »<sup>158</sup>.

Le c. 12 commence par une remarque générale sur le danger des brusques changements d'habitude, en sorte que le c. 11 semble bien à sa place dans le traité et ne doit pas être considéré comme une pièce rapportée.

Les conclusions thérapeutiques ne mettent pas en avant le rôle principal de la tête; elles ne l'évoquent même pas. Lorsqu'elles sont détaillées, elles mettent en rapport les saignées aux membres inférieurs et les douleurs du tronc. Ainsi, la fonction argumentative de l'anatomie des vaisseaux est relative à la solidarité des parties du corps humain : l'anatomie permet de soutenir qu'on peut modifier l'état d'une partie par une intervention éloignée du lieu à traiter.

Les vaisseaux sont donc le support de l'unité du corps. C'est ce que confirme la dernière partie du passage anatomique, omise par Aristote pour la raison probable qu'elle est manifestement incompatible avec la thèse qu'il prête à Polybe d'une origine encéphalique des vaisseaux<sup>159</sup> :

« Il existe aussi des vaisseaux qui, partant du ventre, se répandent à travers le corps; ils sont nombreux et variés; ce sont eux qui assurent le transport de la nourriture pour le corps. Il en est aussi qui, partant des gros vaisseaux, soit externes soit internes, se portent vers le ventre et vers le reste du corps; et ils communiquent entre eux, les vaisseaux internes allant vers l'extérieur et les vaisseaux externes vers l'intérieur »<sup>160</sup>.

158 Τὰς οὖν φλεβοτομίας χρῆ ποιεῖσθαι κατὰ τούτους τοὺς λόγους· ἐπιτηδεύειν δὲ χρῆ τὰς τομὰς ὡς προσωτάτω τάμνειν ἀπὸ τῶν χωρίων, ἐνθ' ἂν αἱ ὀδύνας μεμαθήκωσι γίνεσθαι καὶ τὸ αἷμα συλλέγεσθαι· οὕτω γὰρ ἂν ἥκιστα ἢ τε μεταβολὴ γίνοιτο μεγάλη ἐξαπίνης, καὶ τὸ ἔθος μεταστήσειας ἂν ὥστε μηκέτι ἐς τὸ αὐτὸ χωρίον συλλέγεσθαι, c. 11 (CMG 196, 10-15 = VI, 60 L.).

159 [Duminil, 1983], p. 71, me semble trop indulgente quand elle soutient qu'Aristote n'a pas cité la fin du texte parce qu'il n'en avait « pas besoin » pour démontrer que Polybe faisait partir les vaisseaux de la tête. En réalité, le passage non cité contredit l'affirmation d'Aristote.

160 Εἰσὶ δὲ καὶ ἀπὸ τῆς κοιλίης φλέβες ἀνά τὸ σῶμα πολλαί τε καὶ παντοῖαι, δι' ὧν ἡ τροφή τῷ σώματι ἔρχεται. Φέρουσι δὲ καὶ ἀπὸ τῶν παχεῶν φλεβῶν ἐς τὴν  
(suite de la note à la prochaine page)

Les trajets des quatre paires de vaisseaux partant de divers endroits de la tête, seuls reproduits par Aristote, ne concernent que «les plus grosses des veines» (αἱ παχύταται τῶν φλεβῶν); il ne résume pas le réseau vasculaire dont on voit que les ramifications sont complexes. La fonction argumentative de l'anatomie des vaisseaux est particulièrement manifeste dans ce passage final : il s'agit de justifier d'une part le processus physiologique de la nutrition, d'autre part la possibilité de percevoir et de traiter en surface des affections qui se portent sur les parties internes du corps. En définitive, *Nature de l'homme* ne fait pas de la tête, encore moins du cerveau, l'origine des vaisseaux. Il ne pose pas le problème en ces termes. Les vaisseaux, parce qu'ils parcourent le corps de la tête aux pieds, parce qu'ils mettent en rapport la partie droite et la partie gauche du corps, parce qu'ils relient l'extérieur à l'intérieur, l'intérieur à l'extérieur, et le ventre à tout le corps, sont invoqués pour justifier une pratique thérapeutique : la saignée à distance, et un processus physiologique : la nutrition. Leur parcours confère à chaque lieu du corps, relativement aux autres, une certaine proximité fonctionnelle, différente de la simple distance spatiale; le médecin doit connaître cette proximité relative dépendante des liaisons vasculaires pour intervenir sur un lieu en ménageant un espace de médiation suffisamment direct pour atteindre sa cible, mais suffisamment grand pour ne pas provoquer de changement brutal.

### *Syennesis*

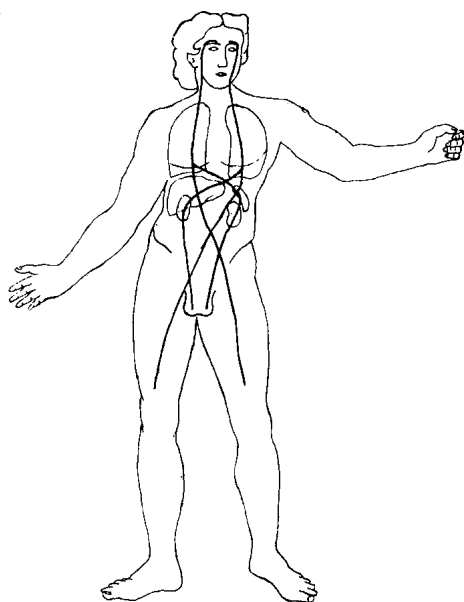
La citation de Polybe est la dernière des trois références aristotéliennes à des prédécesseurs; elle est précédée de deux descriptions attribuées respectivement à Syennesis de Chypre<sup>161</sup> et à Diogène d'Apollonie. Le texte prêté à Syennesis en III, 2, 511 b 23 sq. est à peu près identique au début du c. 8 de *Nature des os*. Il est très elliptique et quelque peu obscur. Il constitue sans doute le témoignage le plus archaïque

κοιλίην καὶ τὸ ἄλλο σῶμα καὶ ἀπὸ τῶν ἐξωτάτο καὶ ἀπὸ τῶν ἔσω, καὶ ἐς ἀλλήλας διαδιδούσιν αἱ τε ἔσωθεν ἔξω καὶ αἱ ἔξωθεν ἔσω, c. 11 (CMG 196, 6-10 = VI, 60 L.).

161 La seule mention antique de Syennesis en dehors de ce passage d'Aristote est la *Vie de Bruxelles* qui en fait un disciple d'Hippocrate originaire, non de Chypre, mais de Cos ([Jouanna, 1992], p. 75 et 86).

de la connaissance anatomique des vaisseaux en Grèce<sup>162</sup>. Que la citation d'Aristote soit tronquée s'explique par la même raison que précédemment : la partie omise décrit des vaisseaux dont l'origine ne semble pas être la tête.

Il est possible que la description de *Nature de l'homme*, c. 11, doive quelque chose à celle de Syennesis. La formule introductive, chez Syennesis, est en effet comparable à celle de Polybe, citée plus haut : Αἱ φλέβες δὲ αἱ παχεῖαι ὧδε πεφύκασιν, avertissant qu'il n'est question que des grosses veines. Le trajet de ces vaisseaux ressemble fort à celui de la troisième paire de Polybe : ils partent des yeux et longent les sourcils<sup>163</sup> (ou bien partent près des sourcils), descendent le long du dos en formant un chiasme, atteignent respectivement la rate et le foie, puis le rein et le



testicule de chaque côté. Il semble que la partie omise par Aristote suit une seconde paire de vaisseaux, depuis les seins vers les jambes en formant de nouveau un chiasme. Or rien n'autorise, ici non plus, à prêter à l'auteur la thèse d'une origine des vaisseaux dans la tête : on ne trouve pas dans le texte le terme κεφαλή; la seconde paire part des seins; enfin, le texte s'achève par une phrase récapitulative qui parcourt en remontant, ou plus exactement, par les deux bouts, le trajet de la première paire de vaisseaux :

«L'œil droit, depuis le  
côté gauche, ainsi que le testicule, de la même façon, depuis le côté  
droit, le côté gauche»<sup>164</sup>

Il apparaît clairement que le commencement et l'aboutissement d'un vaisseau sont interchangeable, l'œil et le testicule étant ici tous deux

162 C'est l'opinion de J. Jouanna, *Nature de l'homme* (CMG), note de la page 192, ligne 16 = p. 281.

163 Je suis les traductions de É. Littré pour *Nature des os*, c. 8 et de J. Bertier pour *Histoire des animaux*, III, 2, 511 b 23 sq. P. Louis adopte des choix très différents dans sa traduction du texte d'Aristote.

164 Ὁ δὲ ὀφθαλμὸς ὁ δεξιὸς ἐκ τοῦ ἀριστεροῦ καὶ ὁ ὄρχις, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκ τοῦ δεξιοῦ ὁ ἀριστερός, *Nature des os*, c. 8 (IX, 174 L.), je traduis.

au nominatif. L'objet de Syennesis n'est pas d'assigner à l'œil, à la tête, ou à quelque partie que ce soit, l'origine des gros vaisseaux, mais de fonder dans l'anatomie la communication des deux côtés du corps. C'est la configuration en chiasme qui lui permet de justifier l'interdépendance des parties, et c'est elle qu'il enseigne avec insistance : de la droite vers la gauche, de la gauche vers la droite, ἐκ τοῦ δεξιοῦ ἐς τὸ ἀριστερόν, ἢ δὲ ἐκ τοῦ ἀριστεροῦ ἐς τὸ δεξιόν, pour se rejoindre au sexe. Puis, derechef, du sein gauche à la hanche droite..., et de la droite à la gauche, ἀπὸ δὲ τοῦ δεξιοῦ τιτθοῦ ἐς τὸ ἀριστερόν ἰσχίον... καὶ ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ ἐς τὰ δεξιά. Et, encore, ὁ δὲ ὀφθαλμὸς ὁ δεξιὸς ἐκ τοῦ ἀριστεροῦ καὶ ὁ ὄρχις, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκ τοῦ δεξιοῦ ὁ ἀριστερός. L'anatomie dévoile ici sa valeur rhétorique : le trope du chiasme régit le corps humain et s'impose parallèlement à la littéralité du texte. Son redoublement se dédouble lui-même : deux chiasmes dans le cours des vaisseaux, mais aussi une double description du premier chiasme, repris par la dernière phrase. Celle-ci livre l'essentiel du propos de Syennesis<sup>165</sup> : Selon le même trope, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, il peut répondre du lien entre la droite et la gauche et du lien entre la gauche et la droite.

Plus encore : le chiasme n'est pas un simple aller-retour ; en reliant la droite et la gauche et la gauche et la droite, il fait communiquer le haut et le bas et le bas et le haut, autrement dit, la partie et le tout. Plus précisément, la première paire de vaisseaux relie les yeux aux testicules. Un tel lien doit préparer une théorie génétique, dont on ne peut rien savoir, en l'absence d'autre document sur Syennesis, mais dont on peut imaginer qu'elle mêle dans le sperme émis par les testicules ce qui provient de la droite et de la gauche, du haut et du bas. À l'opposé d'une promotion de la tête comme principe, le texte semble donc préparer une théorie panspermique. À supposer que la droite et la gauche possèdent les connotations sexuelles dont certains textes hippocratiques témoignent<sup>166</sup>, le trope chiasmatique apparaîtrait alors comme le noyau d'un dispositif argumentatif destiné à étayer le modèle du mélange des caractères opposés, notamment dans la génération<sup>167</sup>.

165 On ne saurait donc en faire une glose.

166 Cf. *Aphorismes*, V, 48 : «Le fœtus mâle est à droite, le fœtus femelle à gauche (Ἐμβρυα τὰ μὲν ἄρσενα ἐν τοῖσι δεξιοῖσι, τὰ δὲ θήλεα ἐν τοῖσιν ἀριστεροῖσι μᾶλλον)» (IV, 550 L.).

167 Voir plus bas, p. 390 sq.

La dualité du corps de chaque homme s'achève ainsi dans l'unicité de son sexe qui, produisant des garçons et des filles, dévoile à la fois cette dualité et l'interdépendance de ses côtés droit et gauche, c'est-à-dire, peut-être, masculin et féminin. De la sorte s'expliquerait le caractère sexué de cette anatomie dont on peut s'étonner qu'elle passe sous silence l'aboutissement des vaisseaux chez la femme. On trouve par ailleurs, dans la *Collection hippocratique*<sup>168</sup>, l'idée d'un mélange des semences masculine et féminine en chaque individu, quel que soit son sexe.

Quoi qu'il en soit de cette connotation sexuelle des côtés, qu'on ne peut que supposer, il n'en reste pas moins certain que, par le double croisement des vaisseaux, les testicules communiquent avec la totalité du corps. Ainsi, Syennesis et Polybe, dont Aristote prétend qu'ils considèrent la tête comme origine des vaisseaux, utilisent en fait l'anatomie vasculaire pour justifier la communication, plus ou moins médiata, des parties du corps avec sa totalité, et asseoir ainsi des théories nutritive ou génétique, ou une pratique thérapeutique comme la phlébotomie à distance. Si ces deux traités ignorent le cœur, ce n'est pas pour privilégier la tête, mais parce que la question d'une origine locale des vaisseaux leur est étrangère.

#### Lieux dans l'homme

La même conclusion peut être tirée, avec encore plus de force, de l'examen de *Lieux dans l'homme*. Ce traité s'ouvre, on l'a vu, sur une contestation explicite d'une certaine application du concept d'origine à la biologie :

«À mon avis, rien dans le corps n'est origine, mais tout est également origine et fin; en effet, un cercle étant tracé, l'origine ne peut être trouvée»<sup>169</sup>.

Ce que *Lieux dans l'homme* conteste dans cette proposition liminaire, c'est la localisation de l'ἀρχή, comme le montre la suite de la phrase : «De la même façon, l'origine des maladies est dans tout le corps»<sup>170</sup>. Je reviendrai plus bas sur cette acception du principe de totalité dans le registre de la pathologie. On peut dès à présent remarquer que la

168 Cf. *Régime*, I, c. 27 (CMG 142-144 = VI, 500 L.) et *Génération*, VII, 2 (VII, 478 L.).

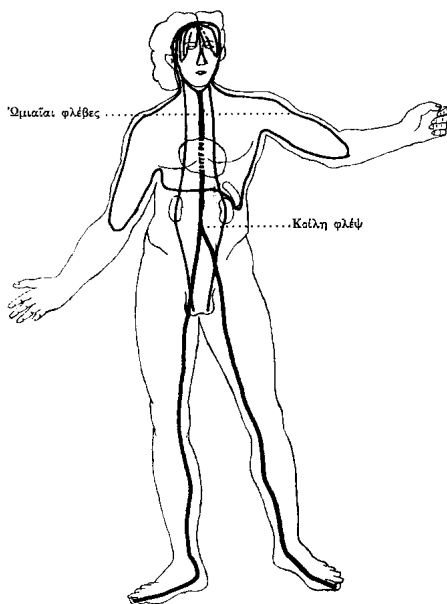
169 Voir p. 205.

170 [...] καὶ τῶν νοσημάτων ἀπὸ παντὸς ὁμοίως τοῦ σώματος, I, 1 (VI, 276 L.).

circularité anatomique est le moyen par lequel l'auteur de *Lieux dans l'homme* introduit la totalité du corps comme origine des maladies et, au début de c. 2, comme principe du discours médical. Dans ces conditions, ce médecin ne saurait assigner une origine locale aux vaisseaux sans inconséquence. En fait, il l'exclut de la façon la plus claire au c. 3 :

« Toutes les veines communiquent et s'écoulent l'une dans l'autre; en effet, les unes s'abouchent avec elles-mêmes, les autres sont en communication par les veinules partant des veines qui nourrissent les chairs »<sup>171</sup>.

Pourtant, la description des vaisseaux de la tête est plus détaillée que celle des vaisseaux du corps dans ce traité. Neuf vaisseaux de la tête sont



dénombrés, partant du sinciput. Un vaisseau descend au milieu du front puis se divise en longeant chaque côté du nez, deux vont à l'angle interne de l'œil, deux passent au milieu de l'espace entre les tempes et les oreilles, deux au milieu de l'espace compris entre ces derniers et les oreilles. Pour le reste du corps, le traité suit le trajet de deux veines qui, de part et d'autre de la colonne vertébrale, descendent de la tête aux reins puis aux testicules et au pénis, de deux autres veines dites «scapulaires» qui descendent du sinciput aux épaules, de deux autres, enfin, qui, partant du sinciput, rejoignent, par

l'arrière des oreilles, la veine cave qui descend entre la trachée et l'œsophage à travers le cœur et le diaphragme, où elle se divise vers les jambes. De cette veine cave, deux veines rejoignent les bras et les veines scapulaires.

On constate donc une certaine disproportion entre le détail de la description des vaisseaux de la tête et la relative grossièreté de celle des

171 Κοινωνέουσι δὲ πᾶσαι αἱ φλέβες καὶ διαρρέουσιν ἐς ἑωυτάς· αἱ μὲν γὰρ σφίσιν ἑωυτῆσι συμβάλλουσιν, αἱ δὲ διὰ τῶν φλεβίων τῶν διατεταμένων ἀπὸ τῶν φλεβῶν, αἱ τρέφουσι τὰς σάρκας, ταύτη διαρρέουσι πρὸς ἑωυτάς, III, 6 (VI, 282 L.).



vaisseaux du tronc et des membres. Toutefois, cette disproportion s'explique par l'objet du recours à l'anatomie. Ici encore, l'anatomie n'est pas développée pour elle-même, mais prépare une théorie d'un autre ordre, en l'occurrence, la théorie pathologique des fluxions<sup>172</sup>. Le réseau des vaisseaux permet de comprendre la propagation du mal à partir de n'importe quel point du corps. Tantôt, le flux humoral est suscité par la pression qu'exercent des chairs contractées par le froid, tantôt au contraire, par l'attraction des parties desséchées. L'épanchement peut encore être suscité par la chaleur qui libère les voies et rend les humeurs plus fluides, ou du fait de la surabondance du phlegme qui déborde les chairs qui le contiennent<sup>173</sup>. Le réseau vasculaire constitue le soubassement de cette théorie, car il permet de comprendre que «le corps communique partout avec lui-même»<sup>174</sup>. C'est dans ce cadre que la vascularisation privilégiée de la tête trouve son usage :

«Les vaisseaux d'en haut sont plus humides, car les veines sont plus nombreuses en haut qu'en bas, et les chairs de la tête ont besoin d'une moindre humidité»<sup>175</sup>.

C'est pourquoi la plupart des fluxions se produisent depuis la tête. Le flux s'épanche, au hasard (τύχη), suivant tel ou tel chemin tracé par les vaisseaux. Les diverses voies décrites depuis le sommet du crâne préfigurent donc les diverses maladies : rhumes, otites, Empyèmes, Phtisies, Phtisie cachée, Hydropisies, Mal de hanche, etc. se distinguent par le lieu où le flux s'écoule et s'évacue ou, au contraire, se dépose et se fixe. Ces flux de haut en bas, s'ils sont les plus fréquents, n'empêchent pas d'autres parcours empruntant un cheminement différent voire inverse. La multiplicité des vaisseaux de la tête n'est donc pas l'effet d'une valorisation particulière de sa fonction physiologique, ni, surtout, la conséquence de sa promotion au rang d'ἀρχή, mais correspond seulement au cadre anatomique dont l'auteur a besoin pour décrire les flux pathologiques des humeurs. Une des raisons de la multiplicité des vaisseaux de la tête réside notamment dans le grand nombre d'orifices qu'elle contient, lesquels

172 Voir plus bas, p. 432.

173 C. 9 (VI, 290-292 L.).

174 [...] τὸ σῶμα κοινωνεῖν αὐτὸ ἑωυτῷ, IX, 3 (VI, 292 L.).

175 Μᾶλλον δὲ τὰ ἄνω ὑγρά ἐστὶ τεύχεα, αἱ γὰρ φλέβες ἄνω πλέονές εἰσιν ἢ κάτω, καὶ αἱ σάρκες ἐλάσσοнос ὑγρότητος δεόμεναι αἱ ἐν τῇ κεφαλῇ, IX, 4 (VI, 292 L.).

servent éventuellement à l'évacuation des humeurs morbides selon une modalité pathologique propre. En définitive, l'auteur peut reprendre à son compte la notion d'ἀρχή, après l'avoir dépouillée de son sens local :

«Les maladies doivent être soignées dans leur origine : si elles proviennent des fluxions, on fera cesser les fluxions d'abord, si elles proviennent d'autre chose, on détruira l'origine du mal et on traitera»<sup>176</sup>.

Le traité opère donc un renversement de la conception de l'ἀρχή : par le modèle du cercle, il a montré que l'ἀρχή ne peut désigner aucun lieu du corps ; cette critique lui permet de promouvoir, contre cette perspective anatomique, une acception physiologique de ce concept, selon laquelle l'ἀρχή réside dans les processus mettant en jeu la totalité du corps. L'anatomie, dans ce cadre, ne doit pas rechercher la localisation de l'origine des processus physiologiques ou pathologiques, mais plutôt fournir un cadre à la compréhension de la globalisation de ces processus dans la totalité du corps, notamment en décrivant les voies de communication entre les lieux dans l'homme. C'est pourquoi l'auteur peut introduire la partie anatomique de son traité par cette formule qui répond à celle qui interdit la localisation de l'ἀρχή : «la φύσις du corps [c'est-à-dire, du corps *tout entier*] : l'ἀρχή du λόγος médical»<sup>177</sup>.

#### Nature des os, c. 11-19

M.-P. Duminil montre que *Nature des os*, c. 11-19, est le traité que Galien désigne sous le nom de *Vaisseaux*<sup>178</sup>. La description du trajet des vaisseaux y est incomparablement plus détaillée que dans les autres passages anatomiques conservés. L'auteur ne se contente pas de suivre les plus gros vaisseaux, mais il s'attache à indiquer leurs ramifications multiples. On se contentera ici de mettre en lumière trois caractères de ce

176 Τὰ νοσήματα χρὴ ἀπ' ἀρχῆς ἰῆσθαι· ὅσα μὲν ἀπὸ τῶν ῥόων γίνεται, τοὺς ῥόους παύειν πρῶτον· ὅσα δ' ἀπ' ἄλλου, παύειν τὴν ἀρχὴν τοῦ νοσήματος, καὶ εὐτρεπίζειν, XXXI, 1 (VI, 322-324 L.).

177 Φύσις δὲ τοῦ σώματος, ἀρχὴ τοῦ ἐν ἰητρικῇ λόγου, II, 1 (VI, 278 L.).

178 [Duminil, 1983], p. 86. Cf. Galien, *Linguarum seu dictionum exoletarum Hippocratis explicatio*, Kühn, XIX, 128 : [...] ἐν τῷ περὶ φλεβῶν ὁ πρόκειται τῷ μοχλικῷ. É. Littré n'ignore pas cette référence de Galien, mais considère que le titre est τὰ προκαίμενα τῷ μοχλικῷ plutôt que περὶ φλεβῶν (IX, 183 L.).

traité : d'abord, que les vaisseaux y forment un circuit; en second lieu, que la description y est constamment guidée par des motifs qui ne sont pas de l'ordre de l'anatomie; enfin, que ce traité, malgré sa relative précision, ignore la notion d'appareil ou de système, compris comme un ensemble d'organes collaborant pour remplir une fonction définie et articulé à d'autres appareils remplissant des fonctions distinctes, en sorte que, malgré leur circularité, les vaisseaux ne forment pas un réseau autonome, ni du point de vue anatomique, ni du point de vue physiologique.

Que les vaisseaux forment un circuit est explicitement affirmé dès l'introduction du texte, dans une formule comparable à celle de *Lieux dans l'homme* :

«Les veines, répandues dans tout le corps, [procurent] le πνεῦμα, le flux et le mouvement, les veines qui proviennent nombreuses d'une seule; et cette veine unique, où elle commence et où elle finit, je ne sais; car, un cercle étant accompli, l'origine n'en est pas trouvé»<sup>179</sup>.

Il ne s'agit pas là seulement d'une affirmation de principe : la description minutieuse qui occupe les chapitres suivants trace le cheminement de cette veine unique, cheminement complexe que É. Littré résume ainsi :

«Suivant l'auteur, une veine essentielle partait de la tête, allait au bras, gagnait le cœur et s'étendait jusqu'aux parties inférieures, à la jambe et au pied. Là, la veine remontait et regagnait le tronc, le foie, la rate et le cœur [...]. La veine donnait naissance à la trachée-artère et à la verge»<sup>180</sup>.

Bien que la description parte de la tête, il est évident qu'on ne saurait faire de celle-ci l'origine objective du vaisseau.

L'anatomie prépare, à chaque étape de la description, l'amorce de développements physiologiques ou pathologiques. Ainsi, lorsque la veine, après avoir parcouru circulairement la tête, descend sous l'omoplate, elle donne naissance à la veine dite «épomidienne», dont la mention donne lieu

179 Αἱ φλέβες διὰ τοῦ σώματος κεχυμένοι πνεῦμα καὶ ῥεῦμα καὶ κίνησιν παρέχονται, ἀπὸ μιῆς πολλὰ διαβλαστάνουσαι, καὶ αὕτη μὲν ἢ μία ὅθεν ἦρξται καὶ ἣ τετελεύτηκεν οὐκ οἶδα· κύκλου γὰρ γεγενημένου ἀρχὴ οὐχ εὐρέθη, *Nature des os*, c. 11 (IX, 182 L.), texte et traduction de É. Littré (traduction très légèrement modifiée).

180 IX, 197 L.

à une première digression sur la facilité de sa rupture et sur l'épanchement sanguin interne qu'elle provoque (c. 12). À partir du cœur, à travers les poumons, la veine forme un conduit vers la bouche : la trachée-artère. La mention de la trachée-artère est l'occasion d'un nouveau développement pathologique sur l'Asthme, les Phtisies sèches, les Emyèmes et les Phtisies. Ces maladies sont causées par le passage de la boisson dans la trachée, ou par l'irruption dans le poumon de quelque chose d'étranger provenant, avec le πνεῦμα et le sang, des veines, empêchant le libre va-et-vient de l'air inspiré et expiré. Le chapitre précise que ces maladies peuvent avoir d'autres causes (c. 13). La vascularisation des parties génitales donne lieu à un développement relatif à la formation de la semence et, chez l'homme, à physiologie de l'érection et du plaisir qui s'y joint (c. 15). Enfin, les mentions finales des poumons et du cœur sont accompagnées de deux considérations physiologique et psychologique : les veines, en traversant les poumons, s'appauvrissent en sang ; quant au cœur, situé dans un passage étroit «comme s'il tenait les rênes de tout le corps»<sup>181</sup>, il semble freiner le cours du flux qui le traverse, et il s'ensuit une sensibilité particulière de la poitrine. Les différences de coloration du teint sont également expliquées par cette action de resserrement ou de relâchement du cœur (c. 19). Cette importance du cœur a pu conduire à ranger ce traité sous la rubrique du cardiocentrisme<sup>182</sup>, même si la description des vaisseaux y part de la tête. En réalité, quelle que soit l'importance du cœur dans ce traité, la question aristotélicienne du principe central lui est, ici encore, tout à fait étrangère.

Nulle part dans la *Collection* l'anatomie des vaisseaux n'est aussi détaillée que dans ce traité. La formule qui l'introduit pourrait laisser penser que le réseau des vaisseaux est articulé au squelette, aux Nerfs et à l'ensemble formé par la chair et la peau pour constituer un système ou un appareil groupant des organes pour assurer une fonction. En effet, l'introduction distingue les os «qui donnent au corps le maintien, la rectitude et la forme», les Nerfs (c'est-à-dire, sans doute, les tendons), qui assurent «la flexion, la contraction et l'extension», et les veines qui, comme on l'a vu, procurent «le πνεῦμα, le flux et le mouvement». Mais les fonctions attribuées à la vascularisation ne sont pas des fonctions

181 [...] ὡς ἐκ παντὸς τοῦ σώματος τὰς ἡνίας ἔχουσα, *Nature des os*, c. 19 (IX 196 L.).

182 [Harris, 1973], p. 73.

particulières qui s'ajouteraient aux autres de façon systématique. En véhiculant partout le πνεῦμα, le flux et le mouvement, les vaisseaux relient les parties qu'ils arrosent. Ils assurent, en cela, un rôle en quelque sorte méta-physiologique, rendant possible la physiologie de chaque partie. Ainsi, par cette unique veine sont suscitées des fonctions aussi diverses que le mouvement des membres, l'élaboration de la semence, l'érection du sexe, le désir et la jouissance, la respiration ou le sentiment. Le réseau des vaisseaux n'assure donc pas une fonction déterminée comme le serait la simple nutrition des parties. Il ne met pas, non plus, en rapport, de façon seconde, des fonctions assurées par des parties fonctionnellement indépendantes, par exemple pour synchroniser leur activité. Il assure au contraire un rôle fondamental en constituant l'unité individuelle, tant physique que psychique, unité par laquelle chaque partie exprime plus ou moins, et à sa façon, la totalité du corps dont elle dépend. Par exemple, les parties sexuelles ne sont, dans ce cadre conceptuel, qu'un appendice du réseau vasculaire, exprimant dans la semence la totalité du corps comme la poitrine l'exprime, d'une manière différente, par le sentiment.

Cette imbrication des fonctions est particulièrement sensible dans la confusion entre l'appareil respiratoire et l'appareil vasculaire. La trachée-artère s'abouche directement au cœur et constitue une partie de la très grande veine qui, depuis la veine principale, traverse cet organe. Contenant «peu de sang et beaucoup de πνεῦμα», elle illustre particulièrement bien le mélange des humeurs et des fonctions véhiculées par les vaisseaux. Elle partage ces caractéristiques avec la veine de la verge, caractéristiques par lesquelles cette dernière «contient abondance de choses génitales». Il faut donc conclure que ce que nous identifions comme l'appareil respiratoire participe d'une certaine manière à la fonction génitale. Une fonction, dans ce cadre, n'est pas rapportée à un organe ou à un appareil, et, inversement, une partie n'accomplit pas une seule fonction, mais chacune participe, à des degrés divers, à plusieurs réseaux fonctionnels qui, parce qu'ils se superposent dans l'unique trame des vaisseaux, sont tous plus ou moins mêlés. Des proximités fonctionnelles ou symboliques sont ainsi dessinées, indépendantes des localisations, à travers tout le corps. Les vaisseaux sont ce par quoi le corps n'est pas un agrégat de pièces articulées entre elles mais une totalité individuelle.

Cette manière souple et indéfinie de concevoir les parties dans la totalité du corps est illustrée par les nœuds, les ramifications et les

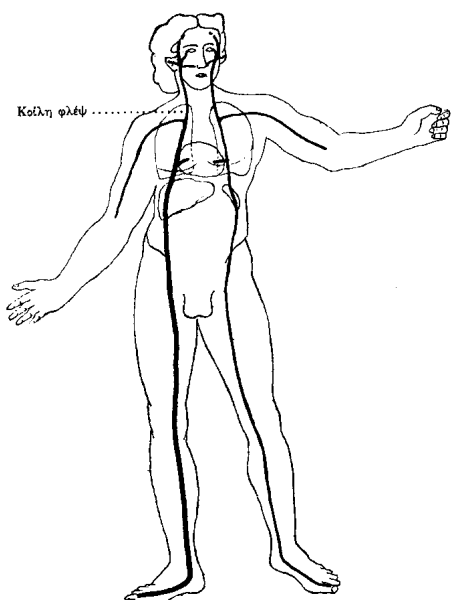
enracinements des vaisseaux. Lorsqu'ils pénètrent dans les organes comme le foie ou la rate, les vaisseaux les occupent de l'intérieur en s'y ramifiant, et les prolongent à l'extérieur en les enserrant, tout autour, d'un réseau dense qui semble «suspendre»<sup>183</sup> la partie dans le corps. Au c. 14, le traité évoque le lierre pour rendre, par une image, l'enchevêtrement des nombreuses veinules qui ensèrent la moelle épinière. Comme la plante qui grimpe sur l'arbre mêle son réseau à l'architecture de son hôte et estompe la frontière entre les parties rigides de l'arbre et l'unité souple et complexe de la plante, de même, les ramifications des vaisseaux masquent les contours des organes et bouleversent les relations spatiales en reliant des régions sans frontières. Cette continuité externe des parties est l'expression anatomique de la continuité physiologique des fonctions. Dans le dernier chapitre, le traité explique le frein que constituent les veines autour des oreillettes du cœur. Le cœur lui-même est dans un passage étroit. «Aussi, conclut-il, est-ce à la poitrine que, de tout le corps, le sentiment est le plus perçu»<sup>184</sup>. Le mouvement du texte est significatif. Le phénomène est d'abord décrit dans un registre physique et localisé, celui des veines autour des oreillettes; puis, au fur et à mesure de l'élargissement du champ local : les oreillettes, le cœur, la poitrine, le corps tout entier, le registre lui-même s'étend, du physique au psychique. En définitive, on ne saurait dire que le cœur est le siège du sentiment. D'abord, le sentiment concerne, comme par contagion, toute la région du cœur, c'est-à-dire la poitrine. En second lieu, l'affinité privilégiée de la poitrine avec cette fonction psychique n'exclut pas la sensibilité — moindre — des autres parties du corps. Enfin, le sentiment lui-même est plus ou moins confondu avec un phénomène physique, mécanique ou hydraulique — le frein, dû au resserrement —, qui est susceptible de se produire dans diverses régions, même s'il advient plus particulièrement à cet endroit. Loin d'engrener des organes associés à des fonctions dans des appareils et des systèmes, l'hippocratisme entrelace des réseaux sous lesquels les frontières locales entre les parties solides et les frontières logiques entre les fonctions s'estompent sans disparaître tout à fait, comme le lierre insuffle au squelette statique de l'arbre dépouillé par l'hiver le flux et le mouvement de sa vie souple et continue.

183 Cf. l'étymologie d'ἀρτηρίη, dérivé d'ἀρτήρ, crochet.

184 [...] διὸ καὶ παντὸς τοῦ σώματος περὶ τὸν θώρακα μάλιστα ἐστὶν ἡ αἴσθησις, *Nature des os*, c. 19 (IX 196 L.).

## Maladie sacrée

Parmi les traités classés à tort sous la rubrique de l'encéphalocentrisme, il reste à examiner *Maladie sacrée*. Toutefois, l'encéphalocentrisme prêté à *Maladie sacrée* est, plus que celui des autres traités, lié à la sensation et à l'intelligence. C'est pourquoi il faudra traiter le problème posé par ce traité lors de l'examen des théories concernant la sensibilité et la motricité dans la *Collection hippocratique*. On se bornera, pour l'heure, à remarquer que le trajet des vaisseaux n'implique pas que le cerveau occupe la place d'un principe, de sorte que l'encéphalocentrisme de *Maladie sacrée* doit être discuté sur la base de sa physiologie et non de



son anatomie. En effet, les deux arguments anatomiques que l'on pourrait invoquer sont les suivants : d'une part, les deux gros vaisseaux provenant de la rate et du foie aboutissent au cerveau, d'autre part, le cerveau reçoit des vaisseaux de tout le corps<sup>185</sup>. Or, ces deux arguments ne sont pas probants. *Maladie sacrée* décrit les vaisseaux depuis la rate et le foie, en traçant le parcours des deux vaisseaux symétriques — le droit est cependant plus gros que le gauche — d'une part vers le bas, le long des jambes jusqu'aux pieds, d'autre part vers le haut, à travers le diaphragme et les poumons, donnant un

embranchement au cœur et un autre au niveau des bras, pour se diviser finalement près de l'oreille en deux branches dont l'une se subdivise vers l'œil, vers l'oreille, vers la narine, et l'autre, «la plus grande et la plus creuse», vers le cerveau<sup>186</sup>. Cette place éminente du cerveau ne suffit pas à en faire l'origine des vaisseaux, mais seulement un des aboutissements, même si la veine qui y mène est considérable. Le second argument (les

185 Καὶ φλέβες δ' ἐς αὐτὸν τείνουσιν ἐξ ἅπαντος τοῦ σώματος, πολλαὶ καὶ λεπταὶ, δύο δὲ παχεῖαι, ἡ μὲν ἀπὸ τοῦ ἥπατος, ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ σπληνός, *Maladie sacrée*, c. 3 (VI, 366 L.).

186 Voir *ibid.*

vaisseaux qui se rendent au cerveau depuis toutes les parties du corps) est contre-balançé par une remarque similaire concernant le cœur, également irrigué par des vaisseaux en provenance de tout le corps (c. 17)<sup>187</sup>. L'anatomie de *Maladie sacrée* ne suffit donc pas à imputer à ce traité la thèse de l'encéphalocentrisme.

En définitive, malgré la grande diversité de ce premier groupe d'anatomies hippocratiques, il ressort de ce passage en revue que, loin de faire du cerveau ou de la tête l'ἀρχή des vaisseaux, les réseaux veineux y servent de support à la solidarité de toutes les parties du corps, solidarité qui fonde à son tour certaines thèses physiologiques, notamment d'ordre génétique, certaines thèses pathologiques et certaines pratiques thérapeutiques<sup>188</sup>.

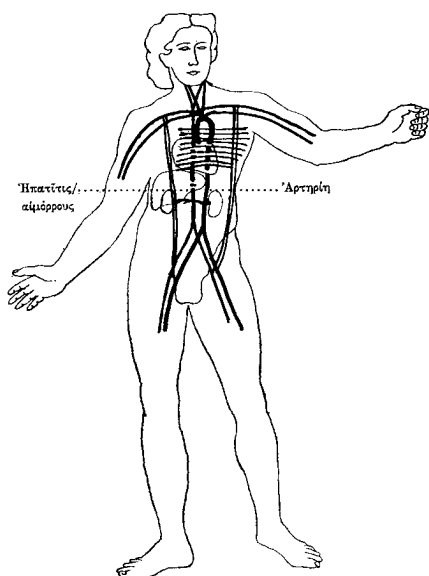
187 [...] ἐξ ἅπαντος γὰρ τοῦ σώματος φλέβες ἐς αὐτὴν συντείνουσι, c. 17 (VI, 392 L.).

188 L'attribution à Hippocrate d'une doctrine faisant de l'encéphale le principe des vaisseaux est en partie due à des témoignages tardifs comme celui des *Anecdota medica græca*, fragment 1 : «Hippocrate affirme que l'esprit se tient dans l'encéphale comme un statue sacrée dans l'acropole du corps. Il doit se nourrir du sang de la méninge (ὁ δὲ Ἱπποκράτης τὸν μὲν νοῦν φησὶν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ τατάχθαι καθάπερ τι ἱερὸν ἄγαλμα ἐν ἀκροπόλει τοῦ σώματος. χρῆσθαι δὲ τροφῇ τῷ περὶ τὴν χοριοειδῆ μὴνιγγα αἵματι)». (R. Fuchs, in *Rheinisches Museum, Neue Folge*, XLIX, Frankfurt, 1894). Cette image de l'acropole ne se trouve dans aucun texte hippocratique conservé, bien que Galien y fasse lui aussi référence (*De remediis potabilibus*, Kühn XIV, 313). Le seul passage comparable se trouve dans le traité *Des chairs* : Ὁ δὲ ἐγκέφαλος ἐστὶ μητρόπολις τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ κολλώδους, τὸ δὲ θερμὸν τοῦ λιπαροῦ μητρόπολις (IV, 1-VIII, 588 L.). Les images, quoique comparables, sont différentes : la séparation du sacré évoquée par l'acropole d'une part, la domination politique évoquée par la métropole d'autre part. Cette formule du traité *Des chairs* n'est pas homogène (elle énumère un organe : le cerveau, et une qualité : le chaud) et a pu être corrompue. Par ailleurs, il ne semble pas qu'elle institue le cerveau comme centre ou comme principe du corps (le traité semble plutôt privilégier le cœur), mais elle exprime par une image politique que le cerveau est le lieu le plus froid — et le plus glutineux... — du corps. Il est donc difficile d'en tirer des conclusions. De toutes façons, le traité *Des chairs* est d'un genre exceptionnel dans la *Collection* et, comme on va le voir, n'obéit pas tout à fait au paradigme hippocratique. Ainsi, comme celui de l'Anonyme de Londres, ce témoignage sur Hippocrate semble incompatible avec les documents hippocratiques qui nous ont été transmis. Il reprend une image qui est plus sûrement attribuable à Platon (cf. *Timée*, 70 a7 — la raison dans  
(suite de la note à la prochaine page)



## Epidémies II, 4, 1 et Nature des os, 5-7

M.-P. Duminil distingue un deuxième groupe de traités selon lesquels tous les vaisseaux du corps se rattachent à deux vaisseaux principaux situés dans le tronc. C'est le cas des *Épidémies II*, 4, 1 et de *Nature des os*, c. 5 à 7, qui contiennent des descriptions voisines. L'origine de cette conception remonte, selon M.-P. Duminil, à Diogène d'Apollonie dont Aristote et, dans une moindre mesure, Théophraste témoignent des doctrines anatomiques relatives aux vaisseaux<sup>189</sup>. Ces descriptions marquent l'avènement d'une anatomie plus autonome : elles ne sont pas entrecoupées de considérations physiologiques, pathologiques ou thérapeutiques. Elles s'écartent de la conception d'un circuit vasculaire



général par lequel tout communiquerait avec tout pour entreprendre une description plus détaillée et, d'une certaine manière, plus rigoureuse des vaisseaux du tronc. Le réseau des vaisseaux devient alors insuffisant pour justifier les étiologies et les thérapeutiques qui font intervenir des lieux éloignés les uns des autres; d'autres réseaux, comme celui des cordons (ou nerfs, τόνοι), s'ajoutent à celui des vaisseaux, pour rendre raison des déplacements de liquides que le trajet des vaisseaux ne permet plus d'expliquer<sup>190</sup>.

Il est en effet probable que les progrès de l'observation ont pu, peu à peu, réduire le recours régulier aux trajets — imaginés — des vaisseaux chaque fois qu'il fallait justifier une relation entre parties du corps. Mais quoi qu'il

la tête comme dans une citadelle) et à Aristote (*Parties des animaux*, III, 7, 670 a 25 — le cœur bien gardé comme la citadelle du corps).

189 [Duminil, 1983], p.91 sq.; cf. Aristote, *Histoire des animaux*, III, 2, 511 b 31 sq. (D.-K. 64 B 6) et Théophraste, *De sensu*, 39-45, surtout 39 (D.-K. 64 A 19)

190 Cf. *Épidémies II*, I, 7 (V, 76 L.) : «Les dépôts se font par les vaisseaux ou par les cordons ou par les os ou par les tendons ou par la peau ou par d'autres voies de détournement (Ἀποστάσεις ἢ διὰ φλεβῶν, ἢ τόνων, ἢ δι' ὀστέων, ἢ νεύρων, ἢ δέρματος, ἢ ἐκτροπέων ἐτέρων)».

en soit de la part respective de chaque réseau anatomique, le paradigme des *Épidémies II* n'en demeure pas moins le même que celui des textes du premier groupe. On n'y découvre aucune théorie spécifique en matière d'étiologie ou de thérapeutique, mais on y retrouve, au contraire, un recours fréquent à la doctrine des dépôts éloignés du lieu initial de la maladie, et la thérapeutique vise souvent leur résorption et leur évacuation. La résolution est souvent l'effet d'un écoulement de sang spontané ou provoqué<sup>191</sup>; notamment, en II, 22, l'auteur semble regretter qu'on n'ait pas saigné Lycie au pli du bras, établissant par là-même un lien entre le vaisseau qui y passe et la rate, gonflée par le mal. Ce lien est conforme au trajet du vaisseau nommé «splénitis», présent chez Diogène d'Apollonie et dans certains traités hippocratiques<sup>192</sup>, mais absent de la description des vaisseaux contenue dans *Épidémies II* lui-même et, semble-t-il, incompatible avec elle<sup>193</sup>. En définitive, on ne peut donc déceler aucune influence de ce progrès de l'anatomie dans les conceptions et les pratiques médicales dont témoigne ce traité, en dehors de ce passage qui signale d'autres réseaux, pour les dépôts, que celui des vaisseaux, en sorte qu'il convient de minorer la portée de cette évolution épistémologique. Même si l'anatomie acquiert quelque autonomie, elle demeure, dans les descriptions cliniques, une réserve d'arguments pour expliquer les effets à distance des événements pathologiques ou des pratiques thérapeutiques. Lorsque l'observation rend impossible l'argumentation par le réseau vasculaire, loin de mettre en cause le paradigme, cette contradiction est contournée par le recours à d'autres réseaux imaginaires, à moins qu'il n'en soit même pas tenu compte.

Ces deux textes ne posent manifestement pas la question d'un principe local dans le corps.

#### Maladies IV

Les deux groupes de traités qui décrivent les vaisseaux respectivement depuis la tête ou depuis deux gros vaisseaux du tronc ignorent l'idée d'un principe ou d'une origine des vaisseaux. Il reste à présent à examiner les descriptions anatomiques qui privilégient le cœur.

191 Voir *Épidémies II*, I, 7 (V, 76-78 L.), III, 8 (V, 110-112 L.), 13 (*ibid.*), IV, 5 (V, 126 L.).

192 *Épidémies II*, II, 22 (V, 94 L.); voir [Duminil, 1983], p. 77.

193 Voir [Duminil, 1983], P. 95 et p. 105.

Malgré une certaine proximité lexicale avec Aristote, on ne saurait classer parmi ces descriptions «cardiocentristes» l'anatomie et la physiologie de *Maladies IV*. Il convient en effet de distinguer le vocabulaire d'Aristote et celui de la *Collection hippocratique*. Aristote désigne le cœur comme la «source» (πηγή) du sang, et la même expression est utilisée par l'auteur de *Maladies IV*, à propos du même organe et de la même humeur. Pourtant, le terme de πηγή n'a pas du tout le même sens chez ces deux auteurs. Chez Aristote, πηγή est synonyme d'ἀρχή : le cœur est dit indifféremment ἀρχὴ ἢ πηγή τοῦ αἵματος<sup>194</sup>, ce qui signifie que le sang provient du cœur. Source du sang, le cœur est corrélativement l'origine des vaisseaux qui le transportent. Cette acception de πηγή est conforme à l'usage qu'en fait Platon dans le *Timée*, où le cœur est désigné comme ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγήν τοῦ [...] αἵματος, « nœud des vaisseaux et source [...] du sang »<sup>195</sup>. Or, en *Maladies IV*, on trouve bien la formule : τῷ αἵματι ἢ καρδίῃ πηγή ἐστὶ<sup>196</sup>, mais en un sens différent. En effet, *Maladies IV* identifie cinq «sources» dans le corps : le ventre, source de toutes les humeurs, puis le cœur, la tête, la rate et le réservoir situé sur le foie, respectivement sources du sang, du phlegme, de l'eau et de la bile. Ces quatre dernières sources ne sont pas à l'origine de l'humeur avec laquelle elles ont une affinité particulière :

«Il y a aussi quatre autres sources; quand elles ont puisé au ventre, c'est d'elles que chaque humeur arrive au corps; quand elles sont vides, elles tirent du corps et le corps lui-même tire du ventre, quand ce dernier contient quelque chose»<sup>197</sup>.

Il s'agit donc de réservoirs de stockage assurant une régulation de la quantité de chaque humeur, mais non des principes de leur élaboration. De plus, ces quatre sources sont placées sur un pied d'égalité, de sorte que

194 *Parties des animaux*, III, 4, 666a 8.

195 *Timée*, 70 b 1-2.

196 *Maladies IV*, XXXIII, 2 (VII, 544 L.).

197 Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι πηγαὶ τέσσερες, ἀφ' ὧν χωρεῖ τούτων ἕκαστον ἐς τὸ σῶμα, ἐπὴν αὐταὶ ἀπὸ τῆς κοιλίης λάβωσι, καὶ αὐταὶ ἐπὴν κενῶνται, ἀπὸ τοῦ σώματος ἐπαυρίσκονται· ἔλκει δὲ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, ἐπὴν τι ἢ κοιλίῃ ἔχη ἐν ἑωυτῇ, XXXIII, 1 (VII, 544 L.). On trouve cependant l'expression ἀρχὴ καὶ πηγή en *Vents*, I, 4 (VI, 92 L.), mais sans valeur locale : il s'agit non pas de désigner une partie qui serait principe, mais de découvrir la cause originelle des maladies.

la source du sang n'est pas par là-même l'origine des vaisseaux. Le sens de *πηγή* dans *Maladies IV* renvoie à un modèle hydraulique dont l'origine est peut-être le modèle de la circulation de l'eau dans les fleuves, les mers et l'atmosphère. Un tel modèle exclut toute origine locale.

### Chairs et Cœur

Il reste donc à considérer le «cardiocentrisme» des traités *Des chairs* et *Du cœur*. Dans l'un et l'autre cas, le principe cardiaque est indéniable. Mais ces deux traités, pour des raisons différentes, ne participent pas complètement du paradigme hippocratique ou, ce qui revient au même, n'obéissent pas au principe de totalité.

Le traité *Des chairs* commence par une cosmogénèse et une anthropogénèse fondée sur la combinaison d'un petit nombre de qualités élémentaires : le chaud, le froid, le sec, l'humide, le gras (*λιπαρόν*) et le glutineux (*κολλῶδες*). De ces qualités naissent l'éther, la terre et l'air. Un des mécanismes fondamentaux de l'anthropogénèse qui suit est la constitution des organes creux de la façon suivante : ce qui est froid et glutineux, étant échauffé, produit une membrane extérieure, constituée du glutineux grillé par le chaud, et un liquide intérieur, constitué par le froid dissous par la chaleur. Ce schéma est utilisé pour expliquer la formation des vaisseaux (c. 3) et du cœur (c. 5). Cette combinaison d'éléments est opposée au mode de pensée hippocratique dont on a montré qu'il procède, à l'inverse, de la totalité vers les parties.

Le c. 5 du traité affirme que le cœur «est à la tête de la veine la plus creuse»<sup>198</sup>. Il distingue «deux veines caves qui sortent du cœur, [dont] l'une est appelée artère, l'autre veine cave». Or, «les autres veines distribuées dans tout le corps proviennent de la veine cave et de l'artère»<sup>199</sup>. Ainsi, il est clair que l'ensemble des vaisseaux provient du cœur. De plus, le cœur, par sa chaleur, a produit les poumons et les petites veines qu'il contient.

Par ailleurs, le traité considère que le chaud «est immortel, a l'intelligence de tout, voit, entend, connaît tout, le présent comme

198 [...] ἐστὶν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τῆς φλεβὸς τῆς κοιλοτάτης, *Chairs*, V, 1 (VIII, 590 L), texte et traduction de R. Joly (ici, trad. légèrement modifiée)

199 Δύο γὰρ εἰσὶ κοιλαὶ φλέβες ἀπὸ τῆς καρδίας· τῇ μὲν οὖνομα ἀρτηρίη· τῇ δὲ κοίλῃ φλέψ [...] ἀπὸ τῆς κοίλης φλεβὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀρτηρίας αἱ ἄλλαι φλέβες ἐσχισμένοι εἰσὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, V, 2 et 3 (VIII, 590 L.).

l'avenir»<sup>200</sup>. Or, «la plus grande quantité de chaud est dans les veines et le cœur; c'est pourquoi le cœur a du πνεῦμα, étant la partie la plus chaude de l'homme»<sup>201</sup>.

Ainsi, nous trouvons dans ce traité la conjonction d'un procédé de combinaison de qualités élémentaires dans une cosmogénèse et une anthropogénèse, d'une position principielle d'un organe : le cœur, et d'une attribution à cet organe, au plus haut point, de la faculté de percevoir et de connaître et de celle de façonner, par sa chaleur, d'autres organes. Cet ensemble de traits est cohérent. En effet, la recherche d'un principe local, qu'il s'agisse de l'origine des vaisseaux, de l'origine du sang, du siège de la connaissance ou du principe producteur d'autres organes, n'a pas de sens en dehors d'une théorie des éléments. Cela est vrai, d'abord, dans un registre physique : c'est, en dernière instance, la chaleur du cœur qui lui confère son statut de principe. Or, le chaud est substantivé par ce traité qui lui attribue un certain nombre de vertus effectives, de sorte qu'il a quasiment le statut d'un élément. Mais la coïncidence des notions de principe et d'élément est fondée plus profondément par le mode de pensée qui engendre ces deux concepts : il n'y a pas de principe assignable dans une pensée de la crase dans laquelle les éléments s'évanouissent. Le principe n'émerge que dans les agrégats qui laissent subsister la substantialité de ce dont ils sont composés. C'est pourquoi les traités hippocratiques, au sens paradigmatique de ce terme, assignent l'ἀρχή à la totalité elle-même et définissent les parties par les relations qu'elles entretiennent et dont elles tirent leur être, en l'absence de substantialité propre. Le principe de totalité selon lequel le tout n'est pas formé de parties qui pourraient être et être conçues séparément, mais selon lequel, au contraire, les parties n'ont de réalité et de ne se prêtent à l'investigation anatomique qu'en relation aux niveaux de totalités supérieurs (le corps, l'individu, son environnement, etc.) dont ils dépendent, est donc ignoré par le traité *Des chairs*. À ce mode de détermination de la partie par le tout, le traité substitue une détermination du tout par le jeu des éléments qui le

200 [... ὁ καλέομεν θερμὸν] ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὄρῃν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα ἔόντα τε καὶ ἐσόμενα, II, 1 (VIII 584 L.).

201 Καὶ τὸ θερμὸν πλεῖστον ἐνὶ ἐν τῆσι φλεψὶ καὶ τῆ καρδίῃ, καὶ διὰ τοῦτο πνεῦμα ἢ καρδίῃ ἔχει θερμὴ ἐοῦσα μάλιστα τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, VI, 1 (VIII, 592 L.).

composent. Si l'on accepte la correction de Th. Zwinger<sup>202</sup> portant sur le titre du traité, et si on lit, au lieu de *περὶ σαρκῶν*, *περὶ ἀρχῶν*, alors ce traité qui construit le monde et l'homme à partir d'un petit nombre de principes élémentaires apparaît, dans son objet même, aux antipodes du mode de pensée hippocratique<sup>203</sup>.

Le traité *Du cœur*<sup>204</sup> ne correspond pas, lui non plus, aux caractères communs qu'on a pu dégager des passages anatomiques de la *Collection hippocratique*. La grande précision et la relative exactitude de la description du cœur n'y laisse guère de place aux digressions pathologiques ou thérapeutiques. En revanche, le traité comporte un certain nombre de recommandations concernant la pratique de la dissection, comme si l'investigation biologique était devenue indépendante de la médecine. Les connaissances anatomiques sont explicitement tirées de dissections animales<sup>205</sup>, et peut-être aussi, selon G. Leboucq, humaines, car le c. 10 porte le terme ἀποθανόντος, «décédé», terme dont l'usage est réservé aux hommes<sup>206</sup>.

L'objet abstrait du traité — qui semble complet — est l'indice d'un changement de paradigme. Aucun texte hippocratique n'est exclusivement consacré à un seul organe. Ce découpage anatomique du savoir n'a de sens que si un démembrement parallèle des fonctions est opéré. L'anatomiste recherche alors dans l'organe la disposition qui convient à l'exercice de cette fonction. En l'occurrence, le cœur est le siège de l'intelligence. L'auteur localise ce siège dans le ventricule gauche (c. 10), et ordonne la description de toutes les parties du cœur selon une perspective téléologique.

202 Voir la notice de R. Joly, p. 183 de son édition (Th. Zwinger est un bâlois du XVI<sup>e</sup> siècle qui a annoté, en marge, des éditions de textes hippocratiques en attribuant ces corrections à la collation d'un «manuscrit ancien» qui ne semble pas nous être parvenu).

203 Sur les sources de ce traité, voir [Deichgräber, 1935] et le compte rendu de H. Diller (*Gnomon*, 1936, p. 367-377) repris dans [Diller, 1973]. Ces deux commentateurs s'accordent pour dater ce traité au V<sup>e</sup> siècle.

204 Sur ce traité, voir [Bidez, 1944], dont la datation et l'attribution à Philistion de Locres sont désuets, mais qui comporte une édition du traité et de nombreuses remarques qui demeurent intéressantes et [Manuli, 1977].

205 *Du cœur*, c. 11 (IX, 90 L.) : «quand on égorge un animal, le ventricule gauche ayant été ouvert [...] (ἀποσφαγέντος τοῦ ζώου, σχασθείσης τῆς ἀριστερῆς κοιλίης[...])» (texte de J. Bidez, traduction de G. Leboucq).

206 [Bidez, 1944], p. 33.

Le ventricule gauche contient un feu inné (c. 6) et demeure vide de sang. Cette affirmation provient sans doute d'une observation, car après la mort ce ventricule se vide; la théorisation erronée qui s'ensuit de cette observation est un exemple des conséquences d'une pratique imparfaite ou limitée de la dissection, dont le résultat est différent des théories tout à fait imaginaires des traités anciens<sup>207</sup>. Le feu inné est tempéré par un dispositif de refroidissement faisant intervenir les oreillettes, dont la fonction est comparée à celle d'un soufflet, et les poumons qui sont naturellement froids. Par ailleurs, le traité professe la doctrine de l'infusion dans le poumon : une petite quantité de la boisson passe dans le poumon et se trouve lapée par le cœur (c. 1). Tout cet arrangement est «l'œuvre d'un artisan habile (τὸ ποίημα χειρώνακτος ἀγαθοῦ)»<sup>208</sup> (c. 8). Le traité confère ainsi à la nature un sens actif, comme dans cette formule du c. 8, à propos des oreillettes : «ce sont des organes par lesquels la nature capte l'air (ἔστι δὲ ὄργανα τοῖσιν ἢ φύσις ἀρπάζει τὸν ἠέρα)». On peut constater que la notion d'ὄργανον, «instrument», «organe», appliquée ici aux parties du cœur — notion dont on a constaté la quasi-absence des traités hippocratiques<sup>209</sup> —, dépend de cette perspective naturaliste et finaliste. On retrouve ce terme au c. 9 dans un sens nettement téléologique : à partir de l'observation de la différence entre l'artère pulmonaire qui se rend au ventricule droit et les veines pulmonaires qui se rendent au ventricule gauche, l'auteur propose l'explication suivante : l'artère, grâce à sa paroi épaisse, se laisse peu distendre et limite ainsi l'entrée de l'air froid; de la sorte, le ventricule gauche, siège du feu inné, est mieux ventilé que le ventricule droit qui n'est pas chaud par nature. L'artère pulmonaire est alors qualifiée d'εὐπετέος ὄργανον, «d'instrument idoine». Le tempérament des qualités — en l'occurrence, le chaud et le froid — est ainsi rapporté à un heureux ajustement des organes. L'anatomie, qui dévoile l'ouvrage d'une nature active et intelligente, régit alors la physiologie.

Au c. 7, le traité affirme, à propos des orifices des ventricules :

«Ceux-ci sont la source de la nature humaine, dont les fleuves arrosent le corps et par lesquels est irriguée l'habitation de

207 Voir plus haut, p. 236.

208 (IX, 84-86 L.).

209 Voir plus haut, p. 232 sq. et note 131.

l'âme; ce sont eux qui apportent aussi la vie à l'homme et, s'ils viennent à tarir, l'homme meurt»<sup>210</sup>.

Ainsi, le cœur est placé au principe de la vie et, conjointement, à l'origine de tous les vaisseaux.

Malgré la tentative de G. Leboucq d'attribuer le traité à Philistion de Locres et d'en faire une des sources du *Timée*, il faut y voir une œuvre tardive, que Iain M. Lonie date de la première moitié du III<sup>e</sup> avant J.-C.<sup>211</sup>. Si certaines doctrines présentes dans la *Collection hippocratique*, comme celle de l'infusion dans le poumon, y sont encore présentes, la perspective générale du traité tourne le dos à la démarche hippocratique en traitant une partie du corps indépendamment de sa totalité, en attribuant une fonction à un organe, et en expliquant l'agencement des parties dans une perspective naturaliste et téléologique.

L'étude de Paola Manuli et Mario Vegetti sur le sang, le cœur et le cerveau dans la biologie antique<sup>212</sup> débouche sur des conclusions différentes de celles présentées ici. En effet, les auteurs attribuent à la médecine hippocratique une conception encéphalocentriste de l'homme. Cette thèse s'inscrit dans un projet plus ample qui vise à dévoiler les soubassements idéologiques des doctrines biologiques dans l'Antiquité. Comme M. Vegetti le résume dans la préface de l'ouvrage<sup>213</sup>, l'encéphalocentrisme inauguré par Alcmeon est lié à une idéologie qui sépare l'homme de la nature et du divin. Dans ce cadre, la connaissance n'est plus une simple imprégnation passive en continuité avec la sensation et partagée, à des degrés divers, par tous les vivants, mais elle suppose une activité d'investigation de la part du sujet. De façon analogue, c'est à l'homme qu'il revient de créer ses propres conditions d'existence, tant par l'élaboration des techniques que par la constitution d'un cadre politique. Si la médecine hippocratique, laïque, promeut l'encéphale, parfois au mépris d'observations évidentes

210 Αὗται πηγαὶ φύσιος ἀνθρώπου, καὶ οἱ ποταμοὶ ἐνταῦθα ἀνὰ τὸ σῶμα, τοῖσιν ἄρδεται τὸ σκῆνος, οὗτοι δὲ καὶ τὴν ζωὴν φέρουσι τῷ ἀνθρώπῳ, κῆν ἀνανθέωσιν, ἀπέθανεν ὄνθρωπος (IX, 84 L.).

211 [Lonie, 1973].

212 [Manuli, 1977]. Les auteurs précisent que le projet leur est commun, que la rédaction de la préface est de M. Vegetti et que la rédaction des chapitres est de P. Manuli.

213 *Ibid.*, p. 9-11.



— notamment relatives aux trajets des vaisseaux —, c'est que l'enjeu du débat sur la localisation du principe en l'homme dépasse le champ biologique et souffre d'une surdétermination idéologique dans les registres de l'anthropologie, de la cosmologie et de la politique. L'hématocentrisme et le cardiocentrisme qui lui est à l'origine apparenté, promu par Empédocle, relèvent, quant à eux, d'une vision aristocratique de l'homme dans la cité et dans le monde. La vie, la sensation et la pensée ne sont pas séparées. Elles concernent non seulement l'homme, mais tous les vivants. Elles ne sont pas attribuées à un organe en particulier, mais au corps tout entier à travers le mélange proportionné des éléments dans le sang. Elles résident en une participation à une rationalité cosmique qui déborde l'homme et à laquelle l'homme est soumis y compris dans le registre politique.

Il convient toutefois de distinguer la portée historique d'une doctrine ou d'une forme de pensée et sa réalité propre. Il est vrai que l'hippocratisme, dans l'Antiquité, sert de référence pour l'encéphalocentrisme, à tel point qu'Aristote, pour établir la primauté du cœur, croit devoir d'abord contester deux anatomies hippocratiques, celles de Polybe et de Syennesis, auxquelles il prête des conceptions encéphalocentristes. Mais si la portée historique d'une pensée dépend de la façon dont elle a été comprise, cette interprétation n'est pas pour autant nécessairement conforme à la conception effective de ses auteurs. Comme on l'a vu, l'encéphalocentrisme hippocratique trouve un sens rétrospectif dans la problématique aristotélicienne de la recherche d'un principe local. Il s'agit donc dans une large mesure d'une réponse hippocratique à une question aristotélicienne. Dans l'étude plus détaillée des trois traités hippocratiques invoqués par P. Manuli, des nuances apparaissent, comprises par l'auteur comme le reflet du débat sur la localisation du principe, mais qui semblent plutôt révéler que cette question même est étrangère au paradigme hippocratique.

En effet, cette fonction principielle est recherchée, pour ce qui concerne les traités hippocratiques, dans les trois registres d'une part de la sensation et des fonctions psychiques, d'autre part de l'étiologie, et, enfin, de la description des trajets des vaisseaux<sup>214</sup>. Ainsi, l'encéphalocentrisme est prêté à *Lieux dans l'homme* en raison du rôle du cerveau dans la sensation,

214 *Ibid.*, p. 40-53.

de l'origine encéphalique des flux pathologiques des humeurs, et du trajet *a capite ad calcem* des vaisseaux. L'analyse plus détaillée apporte des nuances : par exemple, l'olfaction n'est pas rapportée explicitement au cerveau; le petit vaisseau qui relie le cerveau à l'œil sert à nourrir la pupille et non à faire remonter l'image visuelle vers le cerveau. De même, l'origine de la description des vaisseaux n'est pas toujours le haut, l'auteur de *Lieux dans l'homme* parcourant les vaisseaux indifféremment dans les deux sens. Mais ces remarques n'infirmement pas la thèse selon laquelle le cerveau est ici plus important que le cœur, ce dernier n'étant mentionné qu'une fois en tant qu'il est *traversé* par un vaisseau — ce qui exclut évidemment une position principielle. De même, P. Manuli reconnaît le rôle éminent du πνεῦμα dans *Maladie sacrée*, ainsi qu'un élément cardiocentriste dans sa théorie, élément qui disparaît tout à fait dans *Nature de l'homme*. Il semble difficile de ne voir dans ces nuances que de simples concessions aux thèses adverses. Il semble plutôt que l'objet de ces textes n'est pas de soutenir la primauté de tel ou tel organe, mais plutôt de trouver, comme on l'a vu, un modèle anatomique qui serve de soubassement à la globalisation, dans le corps, des processus physiologiques et pathologiques. Le cerveau joue un rôle important dans ce dispositif sans que son rôle constitue l'enjeu principal du propos des médecins.

De façon plus générale, comme on le verra plus loin, le modèle micro-macrocosmique rapporté par les auteurs à l'hématocentrisme et la conception conflictuelle du rapport de l'homme à la nature, rapportée, quant à elle, à l'encéphalocentrisme, ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Ils sont tous deux articulés dans la pensée hippocratique, la nature propre d'un individu étant d'une part déterminée par l'histoire de ses relations à son milieu, constituant d'autre part une force d'inertie face aux variations subites de l'environnement. En un premier sens donc, l'homme reflète le monde et l'idée de santé comprend celle d'un mimétisme de la partie et du tout dont elle participe. Mais dans un deuxième sens, plus profond, l'idée de santé comprend la capacité de surmonter les conflits éventuels face à une nature changeante, en s'adaptant à elle sans perdre son identité.

L'archétype du médecin n'est donc pas le Prométhée<sup>215</sup> qui offre aux hommes le moyen de construire un monde humain dans une nature hostile, mais l'Asclépios qui apprend de Chiron comment trouver dans les

215 Cf. *ibid.*, p. 10.

plantes les moyens naturels d'une vie humaine. Si Prométhée exprime l'aspiration à soumettre, par l'acquisition de la puissance des dieux, le monde naturel à l'ordre humain, Asclépios symbolise à l'inverse l'homme qui, se passant des dieux, parvient à trouver dans la nature la plénitude de la vie. La médecine hippocratique n'est pas prométhéenne : elle est fille d'Asclépios.

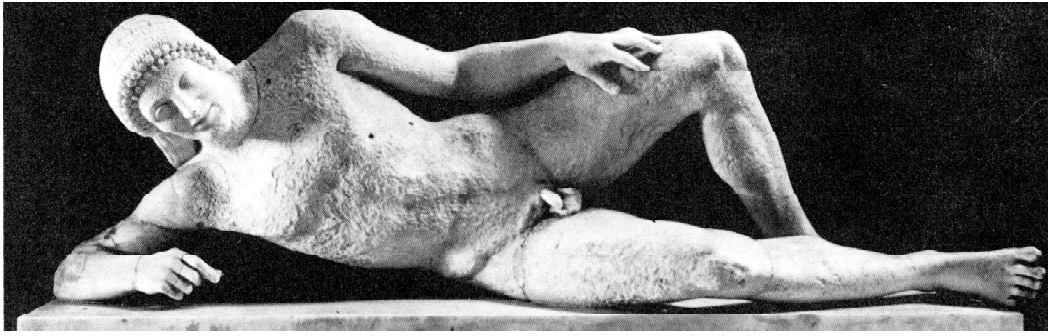
À l'opposition entre encéphalocentrisme et cardiocentrisme, il convient donc de substituer celle d'*holarchie* et de *mérocentrisme*. Les traités proprement hippocratiques n'assignent le centre à aucune partie déterminée, mais considèrent que le principe est la totalité : il siège dans les relations qui conditionnent l'état et même la réalité de chaque partie. La promotion apparente de l'encéphale ou de la tête est en grande partie l'effet de l'ordre traditionnel d'exposition *a capite ad calcem*. Quant à la promotion du cœur, elle s'explique, dans le traité *Du cœur*, par l'époque alexandrine de sa composition, et relève, dans le traité *Des chairs*, d'un paradigme différent de celui des traités classiques de la *Collection hippocratique*. Ces contre-exemples ont permis de constater la corrélation de certains traits de pensée qui apparaissent ou disparaissent conjointement dans les textes médicaux.

Le témoignage du *Phèdre* de Platon acquiert du sens pour peu qu'on ne cherche pas à le rapporter à un passage précis de la *Collection hippocratique* et qu'on ne limite pas sa portée à un registre déterminé, mais qu'on y voie l'expression d'un mode de pensée. Ainsi, l'anatomie hippocratique confirme le principe de totalité par lequel Platon définit la méthode hippocratique. «Ne pas concevoir une partie indépendamment de la nature du tout», cela signifie, dans le registre de l'anatomie, faire de la totalité du corps le principe d'explication de ses parties, à l'inverse des théories qui partent des éléments pour construire l'homme. Cela conduit à concevoir le corps vivant, non comme un assemblage d'organes aux fonctions définies, reliés par des conduits et harmonisés par une nature-artisan, mais comme une totalité dans laquelle tout communique avec tout et rien n'agit sans le concours de tout. Dans ce cadre, l'anatomie ne saurait livrer les principes du vivant. Ces principes ne résident en effet ni dans les propriétés des éléments constitutifs du corps, ni dans la forme et la disposition des organes, mais dans la totalité elle-même, l'équilibre des flux qui la parcourent, l'unité qui résulte de leur mélange. À une logique de la composition et de la hiérarchie dans laquelle l'*ἀρχή* peut désigner un

élément ou un organe localisé, l'hippocratisme oppose une pensée du mélange et de l'équilibre, dans laquelle c'est la totalité elle-même qui est principe. Tel est le sens de l'opposition de la méthode hippocratique et de la méthode philosophique résumée dans la formule de l'*Ancienne médecine* :

Le discours de ces gens-là va dans le sens de la philosophie comme celui d'Empédocle ou d'autres qui, à propos de la nature, ont écrit en remontant à l'ἀρχή ce qu'est l'homme, comment il s'est formé au début et de quels éléments il s'est constitué<sup>216</sup>.

216 Voir plus haut, p. 199.



## CHAPITRE V

### PHYSIOLOGIE HIPPOCRATIQUE & PRINCIPE DE TOTALITÉ

« [Les êtres] se nourrissent les uns les autres. »

(Nature de l'homme, c. 7)

L'interprète moderne de la *Collection* ne peut approcher la conception de la vie dont elle témoigne qu'en se défaisant des catégories courantes qui structurent ce registre et qui sont véhiculées non seulement par la science, mais déjà, de façon plus insidieuse, par les langues vivantes. Il serait illusoire de prétendre, par un décret méthodologique, faire, d'un coup, table rase de ces préjugés. Mieux vaut se résoudre à projeter explicitement nos catégories sur les textes anciens, mais dans le seul dessein d'en montrer l'irrélevance et de dégager, par là-même, la distance qui nous sépare de la pensée hippocratique. C'est pourquoi la mise au jour de ce que les médecins grecs ont pu penser doit prendre de préférence une forme réfutative, celle du travail de purification de ce qui, pour nous, semble aller de soi. Il s'agit donc de procéder, en quelque sorte, à une psychanalyse de la connaissance à l'inverse de Bachelard, en soumettant, non les textes, mais leur lecture, à l'examen critique de la fausse naïveté du regard du lecteur qui, lui aussi — lui d'abord —, a l'âge de ses préjugés.

Ainsi, la distinction d'une anatomie, d'une physiologie et d'une pathologie hippocratiques n'est qu'un moment de la véritable compréhension de la pensée hippocratique. L'idée même d'une physiologie, c'est-à-dire d'une science du *fonctionnement* du corps, parce qu'elle porte en elle la triade de l'organe, de la fonction et de son accomplissement, est étrangère à l'hippocratisme. Or, comment le montrer, sinon en étudiant précisément quelques-unes de ces fonctions : la nutrition, la sensation et la motricité, la génération? La science associe des organes et

des processus à ces fonctions dans tous les ordres de grandeur anatomique : qu'il s'agisse du métabolisme cellulaire, de l'activité des organes du corps, ou de leurs interactions au sein d'appareils eux-mêmes organisés entre eux. Quelle que soit l'attention des derniers développements de la biologie pour ce qui relève de l'interdépendance des fonctions au sein de la totalité organique du corps, cette interaction ne fait que compliquer, sans le mettre en cause, un paradigme fondamental qui associe *une* fonction à *un* organe. Par exemple, la découverte de gènes régulateurs de l'expression d'autres gènes s'ajoute au principe qui associe un gène à la production d'une protéine et donc à l'accomplissement d'une fonction. De même, les recherches relatives à l'influence des messages hormonaux sur le fonctionnement du système nerveux ne modifie pas fondamentalement le modèle informatique qui gouverne la conception des transmissions des informations et de leur traitement dans le corps. Ce que Kant nommait «un supplément de théorie»<sup>1</sup>, visant à rapprocher le modèle abstrait de la réalité concrète, se donne, au contraire, dans les textes hippocratiques, comme l'essentiel. L'interaction entre les parties n'y est jamais conçue comme un mécanisme de régulation de l'activité de chacune, mais elle constitue l'activité vitale elle-même. Cette inversion du statut de la partie et de ses relations est, comme on va le voir, particulièrement manifeste dans la conception de la sensation. La biologie moderne distingue les fonctions de transmission et de traitement de l'information; elle suit le cheminement de la sensation depuis un organe périphérique jusqu'à un centre nerveux censé recevoir et élaborer ces données. En revanche, la biologie hippocratique considère qu'il y a sensation dès la pénétration de l'information dans le corps. L'oreille entend — non seulement les sons, mais aussi les paroles —, l'œil voit, le membre blessé souffre... La tâche de la physiologie hippocratique n'est pas de montrer comment ces messages sensoriels peuvent être véhiculés vers un centre de convergence qui serait, en quelque sorte, le siège du sens commun, mais comment une sensation locale peut modifier le corps dans sa globalité. En cette mise en commun de l'affection d'une partie réside la totalité du processus vital. Rendre compte de la sensation, ce n'est donc pas agencer des fonctions et des organes — réception, transmission, traitement, réaction —, et cela ne suppose pas qu'on trouve dans la machine corporelle le siège du sentir.

<sup>1</sup> Voir plus haut, p. 23.

Le même travail critique relatif aux questions que l'on peut poser pertinemment aux textes hippocratiques doit être accompli à l'égard de chaque fonction biologique. Ainsi, le plan de cet exposé n'est qu'un échafaudage provisoire destiné à s'effacer pour découvrir la structure d'une pensée dont il n'épouse pas exactement les formes. Les fonctions physiologiques étudiées successivement vont, en se détachant de leur support organique local, s'entremêler, non parce qu'il s'y ajouterait des mécanismes seconds de régulation et d'interaction, mais parce qu'elles ne sont, comparées à cette œuvre de mise en commun, que des abstractions. Ainsi sera élucidé un second sens du principe de totalité selon lequel chaque fonction met en jeu le corps tout entier et, par-delà, l'ensemble des relations qu'il entretient avec son milieu; aucune ne peut être conçue indépendamment des autres fonctions biologiques.

#### LA NUTRITION

La physiologie de la nutrition est un aspect important de la médecine hippocratique en ce qu'elle conditionne, souvent de façon implicite, la prescription diététique dont on sait qu'elle constitue l'essentiel de la thérapeutique hippocratique. C'est aussi un de ses aspects les plus difficiles, parce que les médecins grecs ont porté leur effort, non sur l'établissement de règles générales, mais au contraire sur la découverte d'une multitude de facteurs qui font de chaque cas un problème singulier. Cette attention à la singularité des cas et des circonstances peut être rapportée aux données historiques concernant l'alimentation dans l'Antiquité grecque.

Il ne semble pas que les Grecs aient souffert de façon durable de sous-nutrition. Jean-Nicolas Corvisier<sup>2</sup>, utilisant les données d'Auguste Jardé<sup>3</sup>, avance la moyenne de 750 à 1150 grammes de pain de blé ou le double d'orge en moyenne par habitant, ce qui constitue une ration énergétique suffisante. En revanche, J.-N. Corvisier met en lumière la diversité des situations alimentaires non seulement selon les époques, mais aussi selon les classes sociales, les régions et les saisons. Les Grecs continentaux disposaient de céréales, essentiellement du blé et de l'orge, de

2 [Corvisier, 1985], chapitre II, «La nourriture du Grec de l'Antiquité et ses implications sanitaires», p. 27-47.

3 [Jardé, 1925].

légumes, de quelques fruits, surtout des fruits secs, mais aussi des figues, des coings, des pommes et des poires sauvages; ils élevaient des moutons et des chèvres dans les montagnes, ainsi que des bovins dans les régions du nord (Béotie, Thessalie, Macédoine, Épire). L'agriculture et l'élevage étaient beaucoup moins développées dans les îles. La chasse et surtout la pêche complétaient l'alimentation. Enfin, les Grecs consommaient couramment de l'huile ainsi que des olives. La gamme des produits culinaires s'est considérablement élargie après les guerres médiques, notamment par l'importation d'animaux de basse-cour. À partir de cette époque, la consommation des œufs de poule a pu compléter facilement la ration nutritive. Il faut attendre la période hellénistique pour que la multiplication des échanges permette une réelle diversification des ingrédients culinaires, mais celle-ci ne concerne que les classes les plus aisées. En dressant le bilan des aliments disponibles en Grèce, J.-N. Corvisier décèle de possibles carences en vitamines A, C et B<sub>2</sub>, ce qui s'accorde avec certains tableaux cliniques de la *Collection hippocratique* relatifs aux troubles visuels et pulmonaires, aux difficultés de croissance, et, de façon moins évidente, avec d'éventuels cas de scorbut<sup>4</sup>. Ces ressources à peu près convenables sont très inégalement réparties. On ne sait rien de l'alimentation des esclaves, mais on peut supposer que leur situation nutritionnelle différait selon leur statut. Selon J.-N. Corvisier, les disparités sociales dans l'alimentation se sont accusées dans le même temps que la qualité de la nourriture a progressé. À cette disparité sociale, il faut ajouter une disparité géographique entre les plaines, les montagnes, les îles et les villes. Ces dernières constituaient le milieu le plus défavorisé. Enfin, la

4 Cf. [Grmek, 1983], notamment p. 118-122. M. D. Grmek, en confrontant les documents ostéo-archéologiques aux témoignages sur l'alimentation et les maladies antiques, conclut à la rareté de l'avitaminose D en Grèce, notamment du fait de l'absence de cas de rachitisme sur les squelettes conservés, et à l'extrême rareté de l'avitaminose C : «on ne connaît aucun exemple ostéo-archéologique de scorbut antérieur au Moyen Âge». En revanche, l'avitaminose A explique les cas de Nyctalopie dont la *Collection* témoigne, pour peu qu'on y voit en fait des cas d'héméralopie. L'origine carencielle de cette perturbation de la vision nocturne est étayée par la prescription du foie de bœuf cru, riche en vitamine A (*De la vision*, c. 7 — IX, 158 L.). Sur ce point, voir *ibid.*, chapitre XII : «La constitution épidémique d'un rude hiver en Thrace : la "toux de Périnthe"», p. 437-481, notamment p. 460-461 et 481; cf. [Gourevitch, 1979].



précarité des ressources a dû entraîner, surtout en ville, des famines occasionnelles lors de mauvaises récoltes à la suite d'événements climatiques ou des guerres. Dans ce dernier cas en effet, les paysans se réfugiaient dans l'enceinte de la cité, ce qui compromettait la récolte de l'année suivante. Même au cours des années normales, la variation des ressources selon les saisons était très grande : à l'opulence de l'été succédait la pénurie hivernale. Un Grec des V<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècles dépendait donc immédiatement pour sa nourriture des circonstances et des événements climatiques et politiques. L'irrégularité et la variété des régimes alimentaires sont donc d'abord, en Grèce, des données historiques, qui expliquent en partie l'attention des médecins à la singularité des cas — notamment au statut social et à la situation géographique des malades<sup>5</sup> — et à l'évolution de leur alimentation, notamment selon les saisons<sup>6</sup>.

Si l'on trouve, dans la *Collection*, quelques textes relatifs aux opérations physiologiques de la digestion, la question de l'alimentation est généralement traitée comme un élément du régime, c'est-à-dire des relations qu'un être entretient avec son milieu. C'est donc, plutôt que les processus internes, le rapport entre le corps et ce qui l'entoure qui fait l'objet de l'investigation des médecins. Ce rapport est conçu comme la balance entre ce que le milieu apporte à un être et ce que cet être dépense, principalement, pour les vivants, sous la forme de l'exercice physique. Dans ce cadre, la nutrition (τροφή) n'est pas réductible à l'alimentation. Elle désigne, selon le traité *Des vents*, à la fois les aliments, les boissons et le souffle<sup>7</sup>. Mais son sens est souvent encore plus général. Elle ne concerne pas seulement les hommes, ni même les animaux et les végétaux. Τροφή forme un schème universel selon lequel toutes les réalités se nourrissent de tout, dont l'alimentation humaine n'est qu'un mode spécifique.

5 Voir par exemple *Régime*, III, c. 68 et 69 (CMG 194 et 200 = VI, 594 et 604-606 L.), dont l'auteur distingue le régime des travailleurs et celui de ceux qui ont les moyens et le loisir de s'occuper prioritairement de leur santé; la situation géographique des malades est une donnée fondamentale dans les *Épidémies*; cf. *Airs, eaux, lieux*, c. 1 (CMG 24 = II, 12 L.).

6 Voir par exemple *Régime*, III, c. 68 (CMG 194-200 = VI, 594-604 L.) et *Régime salulaire*, c. 1 (= *Nature de l'homme*, c. 16 — CMG 204, 22 - 208, 8 = VI, 72-74 L.).

7 Τῆσι δὲ τροφῆσι τάδε ὀνόματα ἔστι· σῖτα, ποτὰ, πνεύματα, *Vents*, III, 1 (VI, 92-94 L.), je suis le texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, 1988.

L'universalité de la τροφή est notamment exprimée par *Nature de l'homme* comme ce qui scelle l'interdépendance de tous les êtres de l'univers :

«Pas un seul être dans notre univers ne pourrait subsister un seul instant sans tous les autres, et l'absence d'un seul entraînerait la disparition de tous; car c'est en vertu d'une seul et même nécessité qu'ils se trouvent tous réunis *et qu'ils se nourrissent les uns les autres*»<sup>8</sup>.

Il n'y a pas là, à proprement parler, de métaphore. La nutrition concerne tout autant les réalités physiques que les êtres vivants; ainsi, le traité *Des vents* peut soutenir que «pour le feu, le souffle est la nourriture; et le feu, privé d'air, ne pourrait pas vivre»<sup>9</sup>. La nutrition ne suppose donc pas l'ingestion. Elle renvoie à la catégorie du nourricier, c'est-à-dire à ce dont un être tire sa croissance ou sa substance. *Airs, eaux, lieux* utilise dans ce sens le verbe τρέφω à propos de la χώρα<sup>10</sup>. Nourrir signifie alors faire vivre. En affirmant non seulement l'universalité, mais surtout la réciprocité des relations trophiques, *Nature de l'homme* met en place un paradigme selon lequel les êtres ne sont ce qu'ils sont et n'agissent comme ils font que par l'ensemble des relations qu'ils entretiennent avec leur milieu. La nutrition désigne donc, non seulement l'absorption d'une nature par une autre nature, mais, de façon plus générale, l'influence d'une réalité, elle-même déterminée par ses relations, sur une autre réalité qui est, elle aussi, déterminée par la somme de ses relations, somme qui inclut cette relation particulière. Ainsi, l'univers hippocratique ne met pas en relation des substances qui seraient concevables avant cette mise en relation. Ce paradigme fait de la question proprement médicale de la nutrition un abîme : la nutrition ne met pas en rapport deux natures, par exemple celle du fromage et celle de l'homme<sup>11</sup>, mais elle met en relation deux pôles qui

8 Οὐ γὰρ ἂν μείνειεν οὐδὲν οὐδένα χρόνον ἄνευ πάντων τῶν ἐνεόντων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, ἀλλ' εἰ ἐν τί γε ἐκλείποι, πάντ' ἂν ἀφανισθεῖη· ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς ἀνάγκης πάντα συνέστηκέ τε καὶ τρέφεται ὑπ' ἀλλήλων, *Nature de l'homme*, c. 7 (CMG 184, 20 - 186, 3 = VI, 48-50 L.), trad. Jouanna légèrement modifiée.

9 Τῷ γὰρ πυρὶ τὸ πνεῦμα τροφή· πῦρ δὲ ἥερος στερηθὲν οὐκ ἂν δύναίτο ζῶειν, III, 3 (VI, 94). Cf. *Régime*, II, c. 38 cité plus bas, page 284.

10 Ἡ χώρα ἐλάχιστα θηρία τρέφει κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος «La contrée [*sc.* celle des Scythes] nourrit des animaux peu grands et peu nombreux», *Airs, eaux, lieux*, c. 19 (CMG 66, 20 = II, 70 L.).

11 Cf. *Ancienne médecine*, c. 20 (I, 622-624 L.).

ne sont eux-mêmes que les résultats momentanés de l'histoire des relations qu'ils entretiennent avec tout. C'est pourquoi on ne peut dire si le fromage est bon ou mauvais pour l'homme, mais il faut se demander si tel morceau, provenant du lait de tel animal, confectionné selon tel procédé, mûri depuis tant de temps, etc. peut s'accorder avec cet homme-ci, qui vit dans telle contrée, selon tel régime, etc. La question de la nutrition est donc inséparable de celle de la singularité, et cette dernière est visée par la considération de la totalité dont elle dépend.

Reprenons ce cheminement vers la complexité infinie du singulier. Dans une première approximation, la nutrition met en rapport une nature (φύσις) et une nourriture (τροφή). La nourriture ne profite à la nature que s'il s'établit entre elles un accord quantitatif et qualitatif. Cet accord est parfois conceptualisé selon le principe des semblables, parfois selon le principe des contraires. *Nature de l'homme* soutient par exemple que «les végétaux plantés ou semés, une fois en terre, attirent chacun le suc de la terre qui est le plus conforme à leur nature»<sup>12</sup>; et, de même, *Maladies IV* affirme : «L'humeur tire de la terre l'humeur semblable et, grâce à elle, la plante se développe et se nourrit»<sup>13</sup>. Dans ces deux exemples, c'est le principe des semblables qui régit l'absorption ou l'attraction. Mais cette affinité privilégiée d'un corps pour un nutriment est parfois conçue selon le principe des contraires, notamment par le traité *Des chairs* qui affirme que «le froid est nourriture pour le chaud»<sup>14</sup>. Dans tous les cas, si tout se nourrit de tout, ce n'est pas indifféremment. Chaque être exige une nourriture adaptée en quantité à sa capacité et à ses besoins. Ainsi,

«si le végétal trouve dans la terre l'humeur apparentée en quantité beaucoup plus grande qu'il ne lui en faut (τοῦ δέοντος), il devient malade; s'il en trouve moins qu'il ne convient (τοῦ καιροῦ), il se dessèche. Mais si la terre ne contient pas du tout l'humeur

12 Ὡς γὰρ τὰ φυόμενά τε καὶ σπειρόμενα, ὁπόταν ἐς τὴν γῆν ἔλθῃ, ἔλκει ἕκαστον τὸ κατὰ φύσιν αὐτῷ ἐνεὸν ἐν τῇ γῆ, *Nature de l'homme*, c. 6 (CMG 180, 10-12 = VI, 44 L.).

13 Ἐλκει γὰρ ἐκ τῆς γῆς ἡ ὁμοίη ἰκμάς τὴν ὁμοίην, καὶ τούτοισιν αὐξεται καὶ τρέφεται, *Maladies IV*, XXXIV, 5 (VII, 548 L.). Je suis le texte et la traduction de R. Joly, Paris, 1970.

14 Τροφή ἐστὶ τῷ θερμῷ τὸ ψυχρόν, *Chairs*, VI, 2 (VIII, 592 L.), Je suis le texte et la traduction de R. Joly, Paris, 1978.

apparentée que le végétal doit tirer, il ne pourrait même pas germer»<sup>15</sup>.

Le convenable (τὸ δέον) est ici synonyme de point critique (καιρός) en un sens quantitatif; l'équilibre nutritionnel réside en première approximation dans un apport comblant exactement la capacité du corps, sans la dépasser. Le même principe s'applique à l'homme, comme en témoigne cet aphorisme :

«Quand on prend une nourriture plus abondante que la constitution ne le demande, cela produit une maladie, le traitement le montre»<sup>16</sup>.

Ce point critique diffère selon la nature et l'état du corps. Une série d'aphorismes prescrit cette recherche de la bonne quantité de nourriture, notamment selon l'âge. Par exemple,

«les êtres qui croissent ont le plus de chaleur propre, il leur faut donc le plus de nourriture; sinon, le corps dépérit; chez les vieillards, la chaleur est petite, elle n'a donc pas besoin, chez eux, de beaucoup de combustible : beaucoup l'éteindrait»<sup>17</sup>.

L'équilibre nutritionnel réside aussi dans un accord qualitatif entre le tempérament de celui qui se nourrit et sa nourriture. Par exemple, concernant les boissons, *Régime des maladies aiguës* avertit que «[le vin doux] ne convient pas à ceux chez qui prédomine la bile amère»<sup>18</sup>; de même, «l'hydromel [...] convient moins à ceux chez qui prédomine la bile

15 Ὅτω δὲ τῶν φυομένων ἐν τῇ γῆ ἰκμὰς κατὰ συγγένειαν τοῦ δέοντος πολλῶ πλέων ἐστὶ, νοσεῖ ἐκεῖνο τὸ φυτόν· ὅτω δὲ ἐλάσσων τοῦ καιροῦ, ἐκεῖνο αὐαίνεται. Ἦν δὲ ἐξ ἀρχῆς μὴ ἐνῆ ἰκμὰς τῷ φυτῷ, ἦν ἔλκει κατὰ τὸ συγγενές, οὐδ' ἂν βλαστῆσαι δύναίτο, *Maladies IV*, XXXIV, 2 (VII, 546 L.).

16 Ὅκου ἂν τροφή πλείων παρὰ φύσιν ἐσέλθῃ, τοῦτο νοῦσον ποιέει, δηλοῖ δὲ ἡ ἴησις, *Aphorismes*, II, 17 (IV, 474 L.), je suis le texte et la traduction d'É. Littré, Paris, 1839-1861. Ici, trad. légèrement modifiée.

17 Τὰ αὐξανόμενα πλείστον ἔχει τὸ ἔμφυτον θερμόν· πλείστης οὖν δεῖται τροφῆς· εἰ δὲ μὴ, τὸ σῶμα ἀναλίσκεται· γέρουσι δὲ ὀλίγον τὸ θερμόν, διὰ τοῦτο ἄρα ὀλίγων ὑπεκκαυμάτων δέονται· ὑπὸ πολλῶν γὰρ ἀποσβέννυται, *Aphorismes*, I, 14 (IV, 466 L.), trad. Littré légèrement modifiée : la traduction de τὸ ἔμφυτον θερμόν par «chaleur innée» est trop empreinte de vitalisme. Sur ce terme, voir [Thivel, 1988], notamment p. 93.

18 [Γλυκὺν οἶνον] οὐκ ἐπιτήδειος δὲ [...] τοῖσι πικροχόλοισι, *Régime des maladies aiguës*, XL, 1 (II, 332 L.). Je suis l'édition et la traduction du texte par R. Joly, Paris, 1972.

amère»<sup>19</sup>; en revanche, «l'acidité du vinaigre convient mieux à ceux chez qui prédomine la bile amère qu'à ceux chez qui prédomine la bile noire»<sup>20</sup>. De même, *Régime salulaire* distingue les régimes alimentaires selon les tempéraments :

«Les constitutions charnues, molles, et qui ont le teint rouge, ont intérêt à suivre pendant la majeure partie de l'année un régime plus sec, car la nature de ces constitutions est humide. Tandis que les individus qui ont le corps ferme et mince, le teint rouge basané ou brun, ont intérêt à suivre un régime plus humide la plupart du temps; car chez ces individus le corps se trouve être sec. De plus, les jeunes ont intérêt à suivre un régime plus émollient et plus humide, car cet âge est sec et le corps est encore ferme; les personnes âgées, au contraire, doivent s'en tenir la plupart du temps à un régime plus sec; car le corps à cet âge est humide, mou et froid»<sup>21</sup>.

La correspondance ainsi esquissée entre la qualité des natures et la qualité des aliments n'est qu'un moment de la recherche du régime qui convient à chacun. Il faut encore considérer, notamment, l'évolution des tempéraments selon les saisons, et les facteurs qui font qu'un régime peut être dit sec ou humide. En définitive, la recherche de ce point d'équilibre entre la constitution de chaque corps et la nourriture qui lui est adaptée en quantité comme en qualité ne donne lieu, nulle part dans la *Collection*, à une classification des espèces de corps et des espèces d'aliments analogue à celle que Platon prescrit, dans le *Phèdre*, entre les espèces d'âmes et les espèces de discours<sup>22</sup>. Comme Platon l'indique lui-même, pour construire

19 Μελίκρητον [...] τοῖσι πικροχόλοισι [...] ἦσσαν ἐπιτήδειον ἢ τοῖσι μὴ τοιούτοισι, *Régime des maladies aiguës*, LIII, 1 (II, 336 L.).

20 Αἱ ἀπὸ ὀξέος ὀξύτητες πικροχόλοισι μᾶλλον ἢ μελαγχολικοῖσι συμφέρουσι, *Régime des maladies aiguës*, c. 61 (II, 358 L.).

21 Τοῖσι δὲ εἶδεσι τοῖσι σαρκώδεσι καὶ μαλθακοῖσι καὶ ἐρυθροῖσι συμφέρει τὸν πλείω χρόνον τοῦ ἐνιαυτοῦ ξηροτέροισι τοῖσι διαιτήμασι χρῆσθαι· ὑγρὴ γὰρ ἡ φύσις τῶν εἰδέων τούτων. Τοὺς δὲ στιφροὺς καὶ προσεσταλμένους καὶ πυρρὸς καὶ μέλανας τῇ ὑγροτέρῃ διαίτῃ χρῆσθαι τὸ πλείω τοῦ χρόνου ἐνδιαιτᾶσθαι· τὰ γὰρ σώματα τοιαῦτα ὑπάρχει ξηρὰ ἐόντα. Καὶ τοῖσι νέοισι τῶν σωμάτων συμφέρει μαλθακώτεροισι καὶ ὑγροτέροισι χρῆσθαι τοῖσι διαιτήμασιν· ἡ γὰρ ἡλικίη ξηρὴ, καὶ τὰ σώματα πέπηγεν ἔτι. Τοὺς δὲ πρεσβυτέρους τῷ ξηροτέρῳ τρόπῳ χρῆ τὸ πλεόν τοῦ χρόνου διάγειν· τὰ γὰρ σώματα ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίῃ ὑγρὰ καὶ μαλθακὰ καὶ ψυχρὰ, *Régime salulaire*, c. 2 (= *Nature de l'homme*, c. 17 — CMG 208, 9-18 = VI, 74-76 L.).

22 *Phèdre*, 271 b; voir plus haut, p. 122 sq.

une correspondance entre les natures et les agents qui leur conviennent, il faudrait pouvoir, *avant* la mise en rapport de ces deux tableaux, établir la capacité d'agir ou de pâtir de chacun de leurs termes. Or, précisément, cet examen des espèces d'un genre indépendamment des relations qu'elles sont susceptibles d'entretenir est inconcevable dans le paradigme hippocratique. Les nourritures et les natures des corps ne sont rien *in abstracto* : elles ne sont elles-mêmes que les produits de relations avec d'autres réalités, elles aussi relationnelles, indéfiniment.

Le catalogue des aliments que le deuxième livre du traité *Du régime* énumère illustre bien la régression, depuis la recherche de la nature d'une nourriture, jusqu'à l'étude de la nourriture de cette nourriture.

Ce catalogue s'ouvre sur une remarque liminaire, contestant la possibilité d'une énumération des vertus (δύναμεις) de chaque qualité (doux, gras, salé, etc.) prise globalement (κατὰ παντός), c'est-à-dire indépendamment de l'aliment concret dans lequel elle se trouve mêlée à d'autres qualités :

«Tous ceux qui ont tenté de parler globalement de la vertu du doux, du gras, du salé, etc. n'ont pas une connaissance exacte. Car tout ce qui est doux n'a pas la même vertu l'un par rapport à l'autre, ni ce qui est gras, et ainsi de suite. En effet, si beaucoup de douceurs sont laxatives, d'autres sont resserrantes, d'autres dessèchent, d'autres humectent [...] Les prenant globalement, il n'est donc pas possible de montrer quelles elles sont»<sup>23</sup>.

À ce tableau impossible des effets des qualités sur l'homme, l'auteur substitue une étude de chaque aliment ou boisson, dont les vertus diffèrent selon un très grand nombre de facteurs. Par exemple, les caractères diététiques propres à chaque espèce animale sont corrigés par les considérations suivantes :

23 "Οσοι μὲν κατὰ παντὸς ἐπεχείρησαν εἰπεῖν περὶ τῶν γλυκέων ἢ λιπαρῶν ἢ ἀλμυρῶν ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων τῆς δυνάμιος, οὐκ ὀρθῶς γινώσκουσιν· οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχουσιν οὔτε τὰ γλυκέα ἀλλήλοισιν οὔτε τὰ λιπαρὰ οὔτε τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδέν· πολλὰ γὰρ τῶν γλυκέων διαχωρεῖ, τὰ δ' ἴστησι, τὰ δὲ ξηραίνει, τὰ δὲ ὑγραίνει[...]. Περὶ μὲν οὖν ἀπάντων οὐχ οἷόν τε δηλωθῆναι, ὁποῖά τινά ἐστι, *Régime*, II, c. 39 (CMG 162, 10-17 = VI, 534-536 L.), trad. R. Joly modifiée, essentiellement pour éviter d'ajouter un substantif (en l'occurrence : «matières») devant les adjectifs substantivés.

«Parmi les animaux domestiques, ceux qui paissent dans les bois et les champs sont plus secs que ceux qu'on élève sous abri, parce que l'exercice les dessèche, et le soleil et le froid, et qu'ils respirent un air plus sec. Les animaux sauvages sont plus secs que les animaux domestiques; ceux qui mangent du foin, plus que ceux qui mangent de l'herbe; ceux qui mangent des fruits, plus que ceux qui n'en mangent pas; ceux qui boivent peu, plus que ceux qui boivent beaucoup; ceux qui n'ont pas de sang, plus que ceux qui en ont beaucoup ou en ont peu; les adultes plus que les très vieux et les jeunes, les mâles plus que les femelles; ceux qui sont intacts plus que les châtrés, les noirs plus que les blancs et les velus plus que les glabres; ceux qui ont les caractères opposés sont plus humides. Si on considère les animaux en eux-mêmes, les chairs les plus fortes sont celles qui travaillent le plus, celles qui ont le plus de sang et sur lesquelles les animaux se couchent; les plus légères sont celles qui travaillent le moins, qui ont le moins de sang, qui sont le plus à l'ombre ou qui se trouvent le plus à l'intérieur du corps [...]»<sup>24</sup>.

Une telle énumération de facteurs modifiant la vertu propre d'une viande supprime définitivement tout espoir d'établir un tableau de correspondance entre les espèces de nourriture et les constitutions humaines. Comment classer les aliments, si l'on doit prendre en compte jusqu'à la position habituelle des parties de l'animal au soleil ou à l'ombre dans la pâture? De tels critères ne permettent qu'une enquête individuelle. Comme la constitution d'un corps humain, les qualités d'une viande sont déterminées par les relations de l'animal à son milieu. Cette enquête sur la nourriture de la nourriture pourrait d'ailleurs se poursuivre : elle renvoie notamment à la nature du foin, de l'herbe, des fruits, laquelle dépend à son tour de leur nourriture.

24 Τῶν δὲ ζῴων τῶν τιθασῶν, τὰ ὑληνόμα καὶ ἀγρόνομα τῶν ἔνδον τρεφομένων ξηρότερα, ὅτι πονέοντα ξηραίνεται καὶ ὑπὸ τοῦ ἡλίου καὶ ὑπὸ τοῦ φύχεος, καὶ τῷ πνεύματι ξηροτέρῳ χρῆται. Τὰ δὲ ἄγρια τῶν ἡμέρων ξηρότερα, καὶ τὰ ὀλιγοφάγα τῶν πολυφάγων, καὶ τὰ χορτοφάγα τῶν ποηφάγων, καὶ τὰ καρποφάγα τῶν μὴ καρποφάγων, καὶ τὰ ὀλιγόποτα τῶν πολυπότων, καὶ τὰ ἄναιμα τῶν πολυαίμων καὶ ὀλιγαίμων, καὶ τὰ ἀκμάζοντα μᾶλλον ἢ τὰ λίην παλαιὰ καὶ τὰ νέα, καὶ τὰ ἄρσενά τῶν θηλέων, καὶ τὰ ἔνορχα τῶν ἀνόρχων, καὶ τὰ μέλανα λευκῶν, καὶ τὰ δασέα φιλῶν· τὰ δ' ἐναντία ὑγρότερα. Αὐτῶν δὲ τῶν ζῴων ἰσχυρόταται μὲν αἱ σάρκες αἱ μάλιστα πονέουσαι καὶ ἐναιμόταται καὶ ἐν ἧσι κατακλίνεται, κουφόταται δὲ τῶν σαρκῶν αἱ ἧκιστα πονέουσαι καὶ ὀλιγαίμοταται, καὶ ἐκ τῆς σκιῆς, καὶ ὅσαι ἐσώταται τοῦ ζώου, *Régime*, II, c. 49 (CMG 170, 23 - 172, 7 = VI, 550-552 L.).

À ces modifications naturelles des qualités des aliments et des boissons, on doit ajouter les modifications qu'ils subissent par leur préparation. Par exemple<sup>25</sup>, le jus d'orge non mondé est fortement purgatif; il a des propriétés inverses lorsque l'orge est mondé. L'orge est froid et humide, mais grillé, il est froid et sec, comme l'est la farine d'orge. La farine grossière nourrit peu et est plutôt laxative; la farine pure a les propriétés inverses. La farine pétrie d'avance fait des pains légers, laxatifs, refroidissants; les pains consommés immédiatement après avoir été pétris dessèchent. Un pain d'orge sec, de farine pure, dessèche moins, mais est très nourrissant. Le pain d'orge de farine pure, pétrie d'avance, nourrit moins.

La complexité de ces modifications ne conduit pas l'auteur du *Régime* au scepticisme, ni même à l'empirisme. Dans son prologue, il affirmait :

«[On doit connaître] la vertu respective de tous les aliments et boissons de notre régime, qu'elle soit naturelle ou imposée artificiellement par la technique humaine»<sup>26</sup>.

Une telle connaissance est donc possible. Mais elle ne peut consister en un tableau combinant les propriétés élémentaires des ingrédients classés par genres. Cette connaissance suppose une enquête sur l'ensemble des relations qui détermine chaque nourriture singulière. Ainsi, le point fixe susceptible de connaissance réside, selon l'auteur de *Régime*, non dans les êtres, qui sont en perpétuelle fluence, mais dans les relations qui déterminent chacun, singulièrement, par rapport à tous les autres — c'est ainsi, du moins, qu'on peut comprendre la formule énigmatique du livre I : «Chacun, par rapport à tous, tous, par rapport à chacun : le même; et aucun, de tous, le même»<sup>27</sup>.

La négation de la substantialité des nourritures au profit de leur relativité n'est pas une thèse propre à ce traité. L'*Ancienne médecine*, comme on a déjà pu le constater, est, à maints égards, proche de *Régime*. De la même manière que le c. 39 de *Régime* substitue à l'étude abstraite

25 *Régime*, II, c. 40 (CMG 162 = VI, 536 L.).

26 [Δεῖ γινώσκειν] σίτων καὶ ποτῶν ἀπάντων, οἷσι διαιτώμεθα, δύναμιν ἦντινα ἕκαστα ἔχει καὶ τὴν κατὰ φύσιν καὶ τὴν δι' ἀνάγκην καὶ τέχνην ἀνθρωπίνην, *Régime*, I, c. 2 (CMG 124, 1-2 = VI, 468 L.).

27 Ἐκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τῷτὸ, καὶ οὐδὲν πάντων τῷτὸ, *Régime*, I, c. 4 (CMG 128, 10-11 = VI, 476 L.), je traduis.



des qualités une étude concrète des aliments eux-mêmes, en prenant en compte tous les facteurs naturels ou artificiels qui modifient leurs vertus propres, de même, les c. 13 et 14 de l'*Ancienne médecine* contestent la pertinence d'une diététique fondée sur des abstractions comme sont le chaud, le froid, le sec ou l'humide, et exigent la considération non seulement de l'aliment concret, mais aussi de son mode de préparation :

«Ce qui a été soumis au feu et mouillé avec de l'eau et qui a subi bien d'autres opérations donc chacune possède une propriété naturelle particulière, a perdu certaines de ses qualités premières, mais s'en est adjoint d'autres par tempérament et par mélange. Car je sais également, bien sûr, que le pain agit différemment sur le corps de l'homme suivant qu'il est fait de farine pure ou mêlée, de blé non mondé ou mondé, suivant qu'il est pétri avec beaucoup d'eau ou peu, fortement pétri ou non pétri, bien cuit ou presque cru, ou suivant mille autres préparations en plus de celles-là»<sup>28</sup>.

D'une manière comparable, *Régime des maladies aiguës* montre comment les divers modes de préparation de l'orge, en décoction ou en infusion, plus ou moins cuite, etc., le moment, la quantité, les circonstances de son absorption, déterminent son effet, nuisible ou salubre<sup>29</sup>. Il en est de même pour les autres boissons comme le vin, l'hydromel, l'oxymel, le vinaigre et l'eau.

Le traité *Des airs, des eaux, des lieux* ne traite pas directement des aliments, mais étudie l'influence de l'environnement sur l'homme. Le même modèle y régit l'étude des éléments physiques. Par exemple, l'eau concentre en elle les qualités des vents dominants. Les vents du sud font des eaux «abondantes, saumâtres, peu profondes, chaudes l'été et froides l'hiver»; les vents du nord rendent les eaux «dures et froides»; les sources qui regardent l'Orient sont «limpides, de bonne odeur, molles et agréables»; en revanche, celles qui regardent l'Occident «n'y sont pas

28 Ὅ γὰρ καὶ πυρὶ <δέδοται> καὶ ὕδατι δέδευται καὶ ἄλλοισι πολλοῖσιν εἴργασται, ὧν ἕκαστον ἰδίην δύναμιν καὶ φύσιν ἔχει, καὶ τὰ μὲν τῶν ὑπαρχόντων ἀποδέβληκεν, ἄλλοισι δὲ κέρηται καὶ μέμικται. [14] Οἶδα μὲν γὰρ καὶ τάδε δήπου ὅτι διαφέρει ἐς τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου καθαρὸς ἄρτος ἢ συγκομιστὸς ἢ ἀπίστων πυρῶν ἢ ἐπισημένων ἢ πολλῶ ὕδατι πεφυρημένος ἢ ὀλίγῳ <ἢ> ἰσχυρῶς πεφυρημένος ἢ ἀφύρητος ἢ ἔξοπτος ἢ ἔνωμος, ἄλλα τε πρὸς τούτοισι μυρία, *Ancienne médecine*, XIII, 3 - XIV, 1 (I, 600 L.), texte et traduction de J. Jouanna, Paris, 1990.

29 *Régime des maladies aiguës*, c. 10 à 25 (II, 244-278 L.).

limpides»<sup>30</sup> en raison des brouillards matinaux qui se mêlent à l'eau. Ainsi, les réalités physiques, de façon semblable aux vivants, concentrent en elles, puis expriment les caractères de leur milieu. On peut rapprocher de cette nourriture de l'eau par le vent, la nutrition inverse évoquée par le livre II de *Régime* :

«Tous les vents qui soufflent vers les terres à partir de la mer, des neiges, des glaces, des lacs ou des fleuves, humectent et refroidissent [...]. Tous les vents qui soufflent sur terre sont fatalement plus secs [...]. Ne pouvant tirer leur *nourriture* d'ailleurs, les vents tirent l'humidité des animaux et nuisent ainsi aux végétaux et aux animaux»<sup>31</sup>.

Après avoir montré que la nature d'une nourriture dépend de sa nourriture, il convient donc à présent de se tourner du côté de l'être qui absorbe cette nourriture.

Que la différence des natures dépende de la différence de leur nourriture, cela est exprimé par le traité *Des vents*. Pour expliquer la sélectivité de certaines maladies épidémiques ou épizootiques, ce traité use en effet d'une formule dont on retrouve la forme dans de nombreux traités :

«Le corps diffère du corps, la nature de la nature, et la nourriture de la nourriture»<sup>32</sup>.

Cette remarque ne concerne pas les maladies dont l'origine est diététique, mais celles qui ont leur source dans les miasmes portés par l'air. La diversité de l'alimentation est donc ici un facteur de la diversité des constitutions et de leur résistance plus ou moins importante à chaque forme d'agression externe. Cette thèse, qui fait de la diversité des nourritures une

30 *Airs, eaux, lieux*, c. 3 à 6 (CMG 26-34 = II, 14-26 L.). Ce traité sera étudié plus en détail à partir de la p. 303.

31 Τὰ μὲν ἐκ θαλάσσης πνεύματα ἐς τὰς χώρας ἐμπίπτοντα ἢ ἀπὸ χιόνος ἢ πάγων ἢ λιμνῶν ἢ ποταμῶν ἅπαντα ὑγραίνει καὶ φύχει [...]. Ὅσα δὲ τῶν πνευμάτων κατὰ γῆν παραγίνεταί, ξηρότερα ἀνάγκη εἶναι [...]. Οὐκ ἔχοντα δὲ τροφήν ὀπόθεν ἐπαγάγηται, τὰ πνεύματα ἐκ τῶν ζώντων ἔλκοντα τὸ ὑγρὸν βλάπτει καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, *Régime*, II, c. 38 (CMG 160, 30 - 162, 5 = VI, 534 L.)

32 Διαφέρει σῶμα σώματος, καὶ φύσις φύσιος, καὶ τροφή τροφῆς, *Vents*, c. 6 (VI, 98 L.). Cf. la note 2 de l'édition de J. Jouanna, CUF, p. 110, qui rapproche cette formule de *Maladies I*, c. 22 (VI, 184 L.), de *Fractures*, c. 7 (III, 440 L.) et c. 35 (III, 536 L.), et d'*Articulations*, c. 8 (IV, 94 L.).

des causes de la diversité, soit des individus, soit des populations dont le régime est semblable, est partagée par de nombreux traités. En effet, le corps vivant imprime en lui les caractères de ce qu'il ingère. C'est vrai, non seulement des aliments, mais de tout ce qui peut pénétrer dans le corps ou avoir une influence sur lui. Cette impression sur le corps vivant des caractères de ce qu'il ingère est attestée notamment par les *Épidémies VI* : «Il est correct que l'extérieur suive les caractères de la nourriture»<sup>33</sup>. Elle explique une certaine osmose du vivant et de son milieu comme en témoigne cette remarque tirée du livre II de *Régime* :

«La viande du canard et des autres volatiles vivant dans les marais ou les eaux est humide dans tous les cas»<sup>34</sup>.

Cette osmose est évoquée par *Maladies IV* à propos de la vigne :

«Deux terrains fort voisins diffèrent pour la douceur du vin, alors que le soleil y suffit également : c'est que l'un possède l'humeur qui rendra le vin doux, l'autre non»<sup>35</sup>.

Cette dépendance de chaque nature à l'égard de l'alimentation n'est qu'un cas particulier de sa dépendance à l'égard de son environnement, telle qu'elle est notamment étudiée en détail dans *Airs, eaux, lieux* : «Généralement, à la nature du pays correspondent la forme du corps et les dispositions de l'âme»<sup>36</sup>.

Il ne faut donc pas se laisser abuser par les références à des qualités naturelles dans la *Collection*. On y trouve constamment des expressions attribuant à une espèce de nourriture ou à un genre de constitution des vertus ou des qualités spécifiques : «Le fromage produit de la

33 Δίκαιον δὲ, ὡς ἂν ἔχη ἡ τροφή, οὕτω καὶ τὸ ἔξω ἐπεσθαι, *Épidémies VI*, IV, 22 (V, 312 L.), trad. É. Littré modifiée.

34 Νήσσης δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὅσα ἐν ἔλεσι διαιτῆται ἢ ἐν ὕδασι, πάντα ὑγρά, *Régime*, II, c. 47 (CMG 170, 2-3 = VI, 548 L.).

35 Χῶρος χώρου κάρτα πλησιάζων διαφέρει ἐς τὴν ἡδυστοινίην τοῦ ἡλίου ὁμοίως ἐξαρκέοντος· ἔνθα μὲν γὰρ τῆς γῆς ἰκμάς ἐστὶν ἥτις τὸν οἶνον ἡδὺν παρέξει, ἔνθα δὲ οὐ, *Maladies IV*, XXXIV, 3 (VII, 546 L.).

36 [...] ἐπὶ τὸ πλῆθος τῆς χώρας τῆ φύσει ἀκολουθέοντα καὶ <τὰ> εἶδεα τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς τρόπους, *Airs, eaux, lieux*, c. 24 (CMG 80, 15 – 82, 1 = II, 90 L.). Voir plus bas, notamment p. 346 et 357.

flatulence»<sup>37</sup>; «l'orge, par nature, est froid et humide»<sup>38</sup>; «la femme a la chair plus lâche et plus molle que l'homme»<sup>39</sup>; «l'âge [*sc.* celui de la jeunesse] est sec»<sup>40</sup>, etc. Ces propositions dont la forme est générale sont, non le dernier mot des médecins, mais le premier. Elles font office de lieux communs qui permettent d'initier un jugement à chaque fois singulier. À partir de ces points d'appui et de repère, le médecin considère une somme immense d'éléments qui modifient son appréciation, jusqu'à, parfois, conclure par une proposition en contradiction avec la proposition initiale. Ainsi, «le fromage [...] n'incommode pas tous les hommes de la même façon»<sup>41</sup>; «si on grille [l'orge...], ce qui reste [est] froid et sec»<sup>42</sup>; «on ne voit devenir enceintes ni celle qui a l'humidité, ni celle qui a la sécheresse [de la matrice], à moins que ces conditions ne soient de leur constitution propre»<sup>43</sup>, etc. On ne saurait donc faire des propositions à forme générale des éléments de doctrine et tenter de classer les traités selon le critère de la compatibilité doctrinale sans devoir, bien souvent, opposer un traité — voire un paragraphe — à lui-même. Il faut au contraire suivre le mouvement de pensée qui conduit du lieu commun selon lequel le fromage est un aliment nuisible pour l'homme à la découverte des cas pour lesquels «il procure une force étonnante»<sup>44</sup>, du lieu commun relatif à l'humidité des femmes à la considération de la sécheresse de certaines, etc<sup>45</sup>.

37 Τυρός δὲ φῦσαν [...] ποιεῖ, *Appendice au Régime des maladies aiguës*, c. 46 (II, 484 L.).

38 Κριθαὶ φύσει μὲν ὑγρὸν καὶ ψυχρόν, *Régime*, II, c.40 (CMG 162, 19 = VI, 536 L.).

39 [...] τὴν γυναῖκα ἀραιοσαρκοτέραν καὶ ἀπαλωτέραν εἶναι ἢ τὸν ἄνδρα, *Maladies des femmes* I, c. 1, texte et traduction de É. Littré.

40 Ἡ γὰρ ἡλικίη ξηρή, *Régime salutaire*, c. 2 (= *Nature de l'homme*, c. 17, CMG 208, 15 = VI, 74 L.).

41 Τυρός γὰρ [...] οὐ πάντα ἀνθρώπους ὁμοίως λυμαίνεται, *Ancienne médecine*, XX, 5 (I, 624 L.).

42 Ὅταν δὲ πυρωθῶσι, [...] τὸ καταλειπόμενον ψυχρόν καὶ ξηρόν, *Régime*, II, c. 40 (CMG 162, 21-22 = VI, 536 L.).

43 Λαμβάνει δὲ ἐν γαστρὶ οὔτε ἡ ὑγρῆδὸνα ἔχουσα, ἀτὰρ οὐδὲ ἡ αὐαινομένη, ἣν μὴ ἦ ἐν τῇ ἀρχαίῃ φύσει τουτέων τι, ce qui implique donc que certaines femmes ont une constitution sèche, *Maladies des femmes*, I, c. 17 (VIII, 56 L.).

44 Ἴσχυον [...] θαυμασίως παρέχεται, *Ancienne médecine*, XX, 5 (I, 624 L.).

45 Voir ci-dessus, p. 286 notes 39 et 43.

L'équilibre nutritionnel consiste donc bien en un accord qualitatif et quantitatif entre une nature et une nourriture, mais, comme on le voit, cet équilibre n'est pas un accord entre des qualités substantielles qui s'attacheraient à des essences. On ne peut dire que l'orge, sec par nature, conviendrait à la femme, humide par nature, et poursuivre ainsi, en dressant ainsi un tableau de correspondances. La nature initiale de chaque aliment est dissoute dans la somme indéfinie des circonstances naturelles et artificielles de sa formation et de sa préparation; la nature propre de l'individu qui ingère chacun de ces aliments est la somme provisoire de l'histoire de ses relations : elle diffère selon le sexe et varie selon l'âge, la saison, le mode de vie, l'alimentation, la boisson, l'exercice, les éléments psychologiques, l'entourage, etc. Pourtant, en un moment donné, un aliment singulier convient plus ou moins à une nature singulière. Cet accord est un point critique dont on peut cependant examiner l'émergence et ses conditions qualitatives et quantitatives.

D'un point de vue qualitatif, l'ingestion d'un aliment peut produire quatre effets. Au mieux, il nourrit la nature de celui qui l'ingère; si le désaccord est limité, il modifie cette nature; si le désaccord est plus important, il provoque une maladie; enfin, dans certains cas, l'aliment ne suscite aucune nutrition. Comme on l'a déjà vu, chacun de ces effets est évoqué par le c. 34 de *Maladies IV*, à propos des plantes. Récapitulons : chaque plante «tire de la terre sa nourriture selon sa nature propre». La modification de la nature par la nourriture est illustrée par la vigne : «deux terrains forts voisins diffèrent pour la douceur du vin [...]; c'est que l'un possède l'humeur qui rendra le vin doux, l'autre non». La maladie relève de la quantité de l'humeur apparentée à la plante : si elle est «en quantité beaucoup plus grande qu'il ne lui en faut, il devient malade; s'il s'en trouve moins qu'il ne convient, il se dessèche». Enfin, l'absence de l'humeur apparentée prive la plante de nourriture : «Il y a dans tel terrain bon nombre de plantes sauvages qui, déplacées d'une orgye, ne poussent plus : c'est que ce terrain ne fournit plus au végétal transplanté l'humeur que le premier fournissait»<sup>46</sup>.

46 Ἔστι δὲ καὶ ἄγρια φύομενα ἐν χωρίῳ οὐκ ὀλίγα, μεταρθέντα δ' ὀκόσον ὀργυιὴν, οὐκ ἂν εὐροῖς ἔτι φύομενα· οὐ γὰρ ἔχει ἡ γῆ μεταρθέντι τοιαύτην ἰκμάδα οἷον τοῖσιν ἀγρίοισι φυτοῖσιν ἐκείνη παρέσχευ, *Maladies IV*, XXXIV, 4 (VII, 546 L.).

Cette gradation des effets résulte d'un rapport de forces qui s'établit entre une nature et sa nourriture. Ce rapport de forces est résumé par *Lieux dans l'homme* :

«Le corps est également nourri par des aliments égaux; et les aliments sont dominés par le corps. Mais quand l'ingestion est excessive ou quand, après tout autre changement, le corps est dominé, ce sont les aliments qui dominent. Or, dans le cas où le corps est dominé par ce qu'on lui procure, les mêmes choses qui font prospérer le corps, à la fois le dominant et produisent l'effet contraire»<sup>47</sup>.

Le même paradigme gouverne la théorie de l'*Ancienne médecine* selon laquelle aucune qualité n'est bonne ou mauvaise en soi pour l'homme. Ce qui est nuisible est «ce qui, en chaque aliment, est fort et surpasse la nature humaine»<sup>48</sup> :

«Dans le cas des aliments trop forts, la nature de l'homme ne sera pas capable de les dominer si elle les ingère, et [...] il résultera de ces aliments eux-mêmes souffrances, maladies et mort, tandis que de tous les aliments qu'elle est capable de dominer, il résultera nourriture, accroissement et santé»<sup>49</sup>.

La nutrition est donc à la fois une condition et aussi une menace pour l'individu qui se nourrit. Par la nutrition, l'individu est confronté à

47 Τὸ γὰρ σῶμα ὑπὸ μὲν τῶν σιτιῶν ἴσων ἴσως τρέφεται, ὑπὸ δὲ τοῦ σώματος τὰ σιτία κρατεῖται· ἐπὴν δὲ μᾶσσον προσενέγκηται, ἢ ἀλλοίως μεταλλάξαν κρατῆται, κρατέουσι καὶ τὰ σιτία· καὶ ὁπότεν κρατῆται τὸ σῶμα ὑπὸ τῶν προσοισμάτων, [ἄ] θάλλειν ποιέουσι ταῦτα καὶ κρατέουσι ἅμα τοῦ σώματος τὰ τε ὑπεναντία ποιέουσιν, *Lieux dans l'homme*, XLIII, 1 (VI, 336 L.), texte et traduction de R. Joly, Paris, 1978. Le texte est largement corrigé par R. Joly, notamment par le choix de μᾶσσον (Érotien) à la place de πλέον ἢ ἔλασσον que portent les manuscrits. Écarter cette *lectio difficilior* n'est peut-être pas opportun, car l'idée qu'une nourriture en *moins* grande quantité peut, dans certaines circonstances, avoir *plus* de force, n'est pas incompatible avec la pensée de l'auteur. Cf. *Régime*, II, c. 56 (CMG 180, 20 = VI, 568) cité plus bas, p. 455 et note 122.

48 [...] τὸ ἰσχυρὸν ἐκάστου καὶ τὸ κρέσσον τῆς φύσις τῆς ἀνθρωπίνης, *Ancienne médecine*, XIV, 3 (I, 602 L.).

49 [...] ἃ μὲν ἂν ἰσχυρότερα ᾗ, οὐ δυνήσεται κρατεῖν ἢ φύσις ἣν ἐσφέρηται, ἀπὸ τούτων τε αὐτῶν πόνους τε καὶ νόσους καὶ θανάτους ἔσεσθαι, ὁπόσων δ' ἂν δύνηται ἐπικρατεῖν, ἀπὸ τούτων τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ ὑγίειαν, *Ancienne médecine*, III, 5 (I, 578 L.).

l'altérité de l'aliment. Si l'individu est plus faible que sa nourriture, elle peut l'altérer; s'il est le plus fort, c'est lui qui la «dominera» et l'«assimilera» à soi, selon le double sens de κρατεῖν<sup>50</sup>. La digestion consiste dans ce cadre en une réduction de l'individualité des éléments ingérés. C'est, selon l'*Ancienne médecine*, l'œuvre de la coction (πέσσεσθαι) des aliments dans le ventre. Le ventre doit «dominer (ἐπικρατεῖν)» les aliments par l'ébullition et la fermentation<sup>51</sup>. L'image d'un bol alimentaire qui mijote longuement dans le ventre exprime la disparition progressive des qualités propres de chaque ingrédient, mêlé aux autres et tempéré par ce mélange. En perdant leur individualité, les aliments peuvent nourrir l'individu sans menacer son unité.

La nutrition est donc pensée à la fois selon deux modèles : le modèle micro-macrocosmique d'une part, le modèle du rapport de forces d'autre part. Ces deux modèles ne s'excluent pas, mais, au contraire, le second suppose le premier. Dans le conflit qui oppose l'identité d'un individu à l'altérité de sa nourriture, l'identité de l'individu n'est pas un caractère inné et immuable; ce n'est que la condensation de l'histoire de ses relations avec son milieu. Ainsi, l'opposition du modèle micro-macrocosmique et du modèle conflictuel s'évanouit si l'on considère le rapport de l'individu à son environnement et à sa nourriture de façon dynamique. L'expression du macrocosme dans le microcosme n'empêche pas leur conflit dans la mesure où le macrocosme change cependant que le microcosme possède une certaine inertie. La médecine hippocratique ne conçoit donc les relations du vivant à son milieu ni comme un pur conflit, ni comme une impression passive de l'un dans l'autre. Sous l'influence de son environnement se forme un individu qui possède une identité et une unité que la modification brutale de son environnement ou de son alimentation peut alors menacer.

D'un point de vue quantitatif, la détermination de l'équilibre nutritionnel doit prendre en compte d'une part la capacité d'absorption propre à l'individu qui se nourrit, d'autre part ses dépenses sous la forme de l'exercice, de la production de matières biologiques, des excréments et de réserves internes.

50 Voir [Vernant, 1963], p. 189.

51 *Ancienne médecine*, XI, 1 (I, 594 L.).

La différence d'absorption de la nourriture est évoquée par le c. 1 de *Maladies des femmes*. Ce chapitre explique la nécessité des menstrues chez la femme par la pléthore qui la menace constamment, du fait de la mollesse et de la chaleur de sa chair qui absorbe le fluide du ventre «plus vite et plus que le corps masculin». Au contraire,

«l'homme, étant de chair plus dense [que la femme], n'éprouve point de plénitude sanguine telle que, s'il n'évacue mensuellement une certaine quantité de sang, il ressent du malaise; il puise ce que demande la nourriture du corps, et le corps, n'étant pas mou, n'est sujet à un excès ni de ton ni de chaleur par l'effet de la pléthore comme chez la femme»<sup>52</sup>.

Pour asseoir sa thèse, l'auteur invoque une expérience consistant à comparer l'absorption de l'humidité par de la laine et par un drap d'un tissu dense : «la laine, étant lâche et molle, reçoit davantage de cette exhalation, et le drap, étant plein et dense, se trouve rempli sans en avoir beaucoup reçu»<sup>53</sup>. Ainsi, la même quantité alimente plus ou moins un individu selon sa capacité d'absorption. À la limite, chez certains malades, l'aliment même présent dans le corps n'est plus une nourriture, comme pour cet homme d'Æniades évoqué par les *Épidémies V*, c. 6, dont il est dit que «les aliments pris ne le nourrissaient pas»<sup>54</sup>. Un accident semblable est relaté dans un cas d'Empyème par *Maladies I* : «les aliments introduits passent sans digestion et le corps ne reçoit aucune alimentation»<sup>55</sup>. La diffusion de la nourriture dans le corps peut être interrompue au niveau du

52 Ὁ δὲ ἀνὴρ στερεοσαρκότερος ἐὼν τῆς γυναικὸς οὔτε ὑπερπίμπλαται τοῦ αἵματος τόσον, ὥστε, ἢν μὴ ἀποχωρῆ τι τοῦ αἵματος καθ' ἕκαστον μῆνα, πόνον γίνεσθαι, ἔλκει τε ὀκόσον ἐς τροφήν τοῦ σώματος, τό τε σῶμά οἱ οὐχ ἀπαλὸν ἐὼν οὐχ ὑπερτονέει, οὐδ' ὑπερθερμαίνεται ὑπὸ πληθῶρης ὡς τῆ γυναικί, *Maladies des femmes*, I, c. 1 (VIII, 12-14 L.).

53 Τὰ μὲν εἴρια, ἅτε ἀραιά τε καὶ μαλθακά ἐόντα, ἀναδέξεται τοῦ ἀποχωρέοντος πλέον, τὸ δὲ εἶμα, ἅτε πλήρες ἐὼν καὶ βεβυσμένον, ἀποπληρώσεται τὸ πολλὸν οὐκ ἐπιδεχόμενον τοῦ ἀποχωρέοντος, *Maladies des femmes*, I, c. 1 (VIII, 12 L.).

54 Τροφή οὐκ ἐγένετό οἱ ἀπὸ τῶν σιτίων ἐσθίοντι (V, 206 L.), texte et traduction de É. Littré.

55 Τὰ γὰρ ἐσίοντα τῶν σιτίων διαχωρεῖ ἄσηπτα, καὶ τροφή ἀπ' αὐτῶν οὐ γίνεται τῷ σώματι, *Maladies I*, c. 15 (Potter, 128 = VI, 168 L.). Lorsque le texte est de P. Potter, la traduction est celle de É. Littré, éventuellement corrigée pour l'accorder au texte de P. Potter.



tube digestif, comme dans un cas d'Iléus décrit par *Maladies III*<sup>56</sup>; elle peut l'être au niveau des vaisseaux qui sont censés nourrir les parties. Le c. 11 de *Nature de l'homme* évoque ainsi les «vaisseaux qui, partant du ventre, se répandent à travers le corps; ils sont nombreux et variés; c'est eux qui assurent le transport de la nourriture pour le corps»<sup>57</sup>. Le traité *De l'officine du médecin* pose le problème de la gêne que les bandages trop serrés ou mal placés peuvent susciter pour la nourriture d'un membre, surtout s'il est atrophié<sup>58</sup>. Les différences dans l'absorption de la nourriture, qu'il s'agisse de la densité des chairs ou des obstacles que la nourriture peut trouver dans le corps jusqu'aux parties qu'elle doit atteindre, modifient l'efficacité d'une alimentation identique sur des individus différents. L'estimation de l'équilibre nutritionnel doit donc prendre en compte, du côté des apports, ces déficits relatifs.

Elle doit aussi considérer les dépenses du corps. La première d'entre elles est l'exercice (πόνος). L'exercice est conçu comme l'inverse de la nutrition<sup>59</sup> :

«Aliments et exercices ont des vertus opposées entre elles, mais qui collaborent à la santé. Par nature, les exercices dépensent ce qui est disponible; les aliments et les boissons, eux, compensent les pertes»<sup>60</sup>.

56 Συναυαίνεται γὰρ τὸ ἔντερον [M : καὶ συμπιέεται ὑπὸ τῆς φλεγμασίης], ὥστε μήτε τὸ πνεῦμα μήτε τὰς τροφὰς διεξιέναι «L'intestin est desséché [et condensé par la phlegmasie], de sorte que ni l'air ni les aliments ne le traversent», *Maladies III*, c. 14 (Potter, 28 = VII, 134 L.).

57 Εἰσὶ δὲ καὶ ἀπὸ τῆς κοιλίης φλέβες ἀνὰ τὸ σῶμα πολλαί τε καὶ παντοῖαι, δι' ὧν ἡ τροφή τῷ σώματι ἔρχεται, *Nature de l'homme*, c. 11 (CMG 196, 6-7 = VI, 60 L.).

58 Le traité prescrit notamment de bander le membre opposé et sain, «afin que la similitude soit plus complète, afin que le repos y soit le même, afin que l'accès de la nourriture y soit semblablement gêné, sans être intercepté (ὡς ὁμοιότερον ἤ, καὶ ὁμοίως ἐλινύη, καὶ ὁμοίως τῆς τροφῆς ἀποκλείηται καὶ δέχρητα)», *Officine du médecin*, c. 24 (III, 332 L.).

59 Cf. *Aphorismes*, II, 16 (IV, 474 L.) : Ὁκου λιμὸς οὐ δεῖ πονεῖν «Avec la faim il ne faut pas se livrer au travail».

60 Ὑπεναντίας μὲν γὰρ ἀλλήλοισιν ἔχει τὰς δυνάμιας σίτα καὶ πόνοι, ξυμφέρονται δὲ ἀλλήλοισι πρὸς ὑγείην· πόνοι μὲν γὰρ πεφύκασιν ἀναλωσαι τὰ ὑπάρχοντα· σίτια δὲ καὶ ποτὰ ἐκπληρῶσαι τὰ κενωθέντα, *Régime*, I, c. 2 (CMG 124, 6-8 = VI, 538-540 L.), trad. R. Joly modifiée, «l'énergie» disponible me  
(suite de la note à la prochaine page)

L'équilibre entre nourriture et travail est propre à chaque patient et varie selon le temps, de sorte qu'il n'est pas régi par une norme universelle. En effet, il faut considérer

«la proportion des exercices à l'égard de la quantité d'aliments, de la nature du patient, de son âge, des saisons de l'année, des changements des vents, de la situation des lieux où il vit, de la constitution de l'année. Il faut connaître le lever et le coucher des astres, pour savoir prendre garde aux changements et excès des aliments, des boissons, des vents et de l'univers entier»<sup>61</sup>.

Chaque détermination supplémentaire rend compte de cas de maladies. La santé, elle, n'a pas de mesure exacte :

«Tout cela étant connu, la découverte n'est pas encore complète; si, en effet, il était possible, en plus de cela, de trouver pour chaque constitution individuelle une proportion exacte entre une mesure d'aliments et un nombre d'exercices, sans excès ni défaut, on aurait trouvé alors très exactement la santé pour les hommes [...]. Malheureusement, [...] ce dernier point est impossible à découvrir»<sup>62</sup>.

La singularité du point critique où l'exercice compense exactement la nourriture est rapportée à l'ensemble indéfini des éléments qui concourent à sa détermination. Si le général suppose l'abstraction, en revanche, la considération des totalités concrètes conduit à la reconnaissance des singularités. Des cas différents ne peuvent être considérés comme équivalents que si l'on néglige les relations les plus médiates pour

semblant une traduction trop déterminée et anachronique pour rendre τὰ ὑπάρχοντα (W. H. S. Jones : «*to use up material*»).

61 [Δεῖ διαγινώσκειν...] τὰς συμμετρίας τῶν πόνων πρὸς τὸ πλῆθος τῶν σιτίων καὶ τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὰς ἡλικίας τῶν σωμάτων, καὶ πρὸς τὰς ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ πρὸς τὰς μεταβολὰς τῶν πνευμάτων, πρὸς τε τὰς θέσιας τῶν χωρίων, ἐν οἷσι διαιτῶνται, πρὸς τε τὴν κατάστασιν τοῦ ἐνιαυτοῦ. Ἄστρον τε ἐπιτολὰς καὶ δύσιας γινώσκειν δεῖ, ὅπως ἐπίσθηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου, *Ibid.* (CMG 124, 11-16 = VI, 540 L.).

62 Ταῦτα δὲ πάντα διαγνόντι οὐπω αὐταρκες τὸ εὖρημά ἐστιν· εἰ μὲν γὰρ ἦν εὖρετον ἐπὶ τούτοισι πρὸς ἐκάστου φύσιν σίτου μέτρον καὶ πόνων ἀριθμὸς σύμμετρος μὴ ἔχων ὑπερβολὴν μήτε ἐπὶ τὸ πλεον μήτε ἐπὶ τὸ ἔλασσον, εὖρητο ἂν ἡ ὑγείη τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἀκριβέως. Νῦν δὲ [...], τοῦτο δὲ ἀδύνατον εὖρεῖν, *Ibid.* (CMG 124, 17-21 = VI, 540 L.), trad. R. Joly modifiée, notamment parce que R. Joly ne traduit ni μέτρον ni ἀριθμὸς. Sur le problème de la mesure, voir plus bas, p. 486 sq.

n'envisager qu'une somme finie de caractères. Le prologue de *Régime* est un manifeste contre l'abstraction. En cela, il s'oppose radicalement à la méthode platonicienne qui ne peut considérer un ensemble de réalités sensibles comme des exemplaires ou des images d'une même essence qu'à la condition d'abstraire un caractère commun et de faire abstraction de la multitude de caractères prétendument inessentiels qui rendent pourtant chaque cas irréductible à tous les autres. À cette méthode soustractive, *Régime* oppose une méthode qui procède en direction inverse : il s'agit d'approcher la singularité en corrigeant indéfiniment une première approximation par sa pondération en fonction de facteurs dont le lien avec l'objet considéré est de plus en plus médiat et ténu, sans jamais devenir insignifiant. En définitive, c'est l'univers entier qui concourt à l'équilibre nutritif de chacun. Loin de faire exception, le prologue de *Régime* expose une méthode d'approche du singulier par ses relations qui est partagée notamment par l'*Ancienne médecine*, lorsque ce traité soutient qu'il faut connaître ce qu'est un homme «*par rapport* aux aliments et aux boissons, ce qu'il est *par rapport* au reste de son genre de vie, ce qui arrivera à *chacun* à la suite de *chaque* chose»<sup>63</sup>, rapportant ainsi la connaissance du singulier à la connaissance de toutes ses relations, et par *Nature de l'homme*, lorsque ce traité soutient que dans l'univers tous les êtres «se nourrissent les uns des autres»<sup>64</sup>.

Les vivants consomment la nourriture non seulement par l'exercice, mais aussi, d'une part, par la production de matières biologiques : ongles<sup>65</sup>, poils<sup>66</sup>, liquides animaux comme le lait<sup>67</sup>, croissance de l'embryon chez la

63 [...] ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα, καὶ ὅ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα, καὶ ὅ τι ἀφ' ἐκαστοῦ ἐκαστῶ ζυμῆσεται, *Ancienne médecine*, XX, 3 (I, 622 L.). *Ancienne médecine* (IX, 3 — I, 588 L.) partage avec *Régime* la thèse de l'impossibilité d'exprimer la santé par une mesure (μέτρον) ou un nombre (ἀριθμός).

64 *Nature de l'homme*, c. 7 (CMG 186, 3 = VI, 50 L.), voir plus haut, p. 276 et note 8.

65 Voir par exemple *Chairs*, c. 11 (VIII, 598 L.) : les ongles sont produits par du glutineux durci et desséché; et *Nature de l'enfant*, c. 19 (VII, 506 L.) : les ongles ferment les veines étroites des doigts et proviennent de ce qu'il y a de plus dense (dans le contenu des vaisseaux).

66 Voir par exemple *Chairs*, c. 14 (VIII, 602 L.) : les poils poussent là où du glutineux est échauffé; *Nature de l'enfant*, c. 20 (VII, 506-508 L.) : les poils  
(suite de la note à la prochaine page)

femme enceinte<sup>68</sup>, et, chez l'enfant, l'augmentation de sa taille et de son poids<sup>69</sup>; d'autre part, par les excréments : urines, fèces, sueur, menstrues<sup>70</sup>.

De plus, certains organes ou glandes sont susceptibles de stocker provisoirement les surplus alimentaires et de les libérer en cas de besoin. Deux traités développent, de façon différente, cette fonction d'autorégulation des apports nutritionnels : *Glandes*<sup>71</sup> et *Maladies IV*. Le

poussent par l'humidité du corps là où l'épiderme est poreux; explication comparable dans *Glandes*, c. 4 (VIII, 558 L.).

67 Voir [Duminil, 1983], p. 198-200, qui montre que «le lait se forme au détriment du sang», c'est-à-dire soit au détriment des règles, soit au détriment de la nourriture de l'embryon; M.-P. Duminil fait référence aux *Épidémies II*, III, 17 et VI, 18 (V, 116-117 et 136 L.), aux *Aphorismes*, V, 39 (IV, 544 L.), à *Nature de l'enfant*, c. 21 (VII, 501-514 L.), à *Maladie des femmes*, I, 73 (VIII, 142-154 L.). Selon le traité *Des glandes*, «les seins changent en lait la nourriture qu'ils attirent à eux» (XVI, 1 — VIII, 570-572 L.).

68 Voir par exemple *Nature de l'enfant*, c. 14-16 : «[La semence] se développe grâce au sang de la mère, qui descend dans la matrice ([Ἡ γονή] αὔξεται ὑπὸ τῆς μητρὸς τοῦ αἵματος κατιόντος ἐπὶ τὰς μήτρας)», XIV, 1 (VII, 492 L.), texte et traduction de R. Joly, Paris, 1970.

69 Voir par exemple *Chairs*, c. 13 (VIII, 598-602 L.). Le lien de τροφή avec la croissance est un lien étymologique; dans l'*Officine du médecin*, au c. 4, ἐν τροφῇ désigne la période de croissance par opposition aux qualités acquises de naissance (ἐκ γενεῆς).

70 Voir par exemple, *Maladies I*, c. 25 (Potter, 164-166 = VI, 190-192 L.).

71 Dans son édition, R. Joly propose de rétablir le titre complet de ce traité περὶ ἀδένων οὐλομελίας en le traduisant par «système des glandes». Mais la traduction d'οὐλομέλεια par «système», malgré la mise en garde de R. Joly («système étant pris dans un sens un peu vague») n'est pas satisfaisante. En effet, un système est non seulement caractérisé par l'interdépendance de ses éléments dans un tout organisé (cf. [Lalande, 1926], s. v.), mais aussi par la complétude du tout ainsi défini. Un système est donc, en droit, complètement descriptible. Une telle idée est étrangère à l'hippocratisme et à ce traité en particulier pour lequel le nombre et la grosseur des glandes sont inconnues, sans doute parce qu'ils varient selon les individus (cf. III, 1 et VII, 1 — VIII, 556 et 560 L.). Le terme οὐλομέλεια (littéralement : la totalité des parties, c'est-à-dire l'intégrité, l'unité synthétique d'un tout) n'apparaît dans la *Collection* qu'en *Aliment*, c. 23 (IX, 106 L.) dans un contexte manifestement stoïcien, et en *Articulations*, c. 11 (IV, 108 L.) où il désigne le titre d'un traité περὶ ἀδένων οὐλομελίας qui ne semble pas être celui qui nous est parvenu (cf. aussi Pythagore D.-K. 58 B 27 : τῆι οὐλομελείαι τοῦ οὐρανοῦ «l'harmonie céleste»). Faute de mieux, j'emploie le titre habituel.

premier traité décrit l'aptitude des glandes à absorber l'humidité excédentaire dans le corps :

«De cette façon, il n'y a pas de débordement dans le corps; car, s'il se fait soudain quelque afflux, il n'en résulte pas un débordement consécutif; peu ou beaucoup, cela se consume dans les glandes.

Ainsi, les glandes font profit de l'humeur surabondante du reste du corps et y trouvent une nourriture qui leur est adéquate»<sup>72</sup>.

Les glandes sont disposées aux endroits les plus humides du corps : aux aisselles, à l'aîne, dans le ventre, etc. Les seins et, d'une certaine façon, le cerveau, sont également considérés comme des glandes. L'humeur absorbée par les glandes nourrit les poils ou les cheveux<sup>73</sup> qui poussent à son voisinage, ou produit le lait, attiré depuis la matrice par les seins<sup>74</sup>. Cette absorption s'explique, comme dans *Maladies des femmes*, par la texture lâche et molle des glandes, semblable à de la laine<sup>75</sup>. Seul le cerveau restitue en partie l'humeur qu'il aspire sous la forme de fluxion<sup>76</sup>. Les autres glandes semblent la consommer en la distribuant aux poils et aux cheveux.

*Maladies IV* conçoit une fonction semblable de régulation dans le corps, mais développe une théorie différente, conforme à sa doctrine des quatre humeurs. La bile, le sang, l'eau et le phlegme sont tirés de l'alimentation et de la boisson selon le principe d'attraction du semblable par le semblable : chacune de ces humeurs attire à elle l'humeur correspondante dans la nourriture. Le ventre fait alors office d'un premier réservoir de régulation : «quand il est plein, il est la source de toutes les

72 Οὕτω πλάδος οὐκ ἔνι ἐν τῷ σώματι· εἰ γάρ τι καὶ γίνοιτο παραυτίκα, οὐκ ἂν ἐπιγίνοιτο πλάδος ὀπίσω· καταναισιμοῦται γὰρ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον ἐς τὰς ἀδένας. [4] Καὶ οὕτω τὴν πλεονεξίην τοῦ ἄλλου σώματος αἱ ἀδένες κέρδος ποιούμεναι, τροφῆ ξύντροφος αὐτέησιν ἔστιν, *Chairs*, III et IV, 1 (VIII, 558 L.).

73 Voir plus haut, p. 294 note 66.

74 Voir plus haut, p. 294 note 67.

75 XVI, 2 (VIII, 572 L.); cf. le c. 1 de *Maladies des femmes*, I, cité plus haut p. 290 note 53.

76 XII, 1 (VIII, 564-566 L.) : «Ces fluxions, en s'en allant, sont des purgations pour le cerveau et si elles ne s'en allaient pas, ce seraient des maladies pour lui (Οὔτοι τοῦ τε ἐγκεφάλου λύματα εἰσιν ἀπιόντες· καὶ εἰ μὴ ἀπίοιεν, νοῦσος αὐτῷ)».

humeurs pour le corps; mais quand il est vide, il tire du corps, qui se fond». À un second niveau, la quantité de chaque humeur est régulée par un réservoir spécifique :

«Pour le sang, le cœur est la source, pour le phlegme, la tête, pour l'eau, la rate, et pour la bile, la poche qui est sous le foie»<sup>77</sup>.

Comme on l'a vu plus haut, ces «sources» ne sont pas des principes<sup>78</sup>.

77 Τῷ μὲν δὴ αἵματι ἡ καρδίη πηγή ἐστὶ, τῷ δὲ φλέγματι ἡ κεφαλὴ, τῷ δὲ ὕδατι ὁ σπλὴν, τῇ δὲ χολῇ τὸ χωρίον τὸ ἐπὶ τῷ ἥπατι, *Maladies IV*, XXXIII, 2 (VII, 544 L.), trad. M.-P. Duminil: il s'agit très certainement de la «vésicule biliaire» (R. Joly), mais une explication ne me semble pas devoir se substituer à une traduction.

78 Voir p. 260 sq. Le terme de πηγή ne désigne pas originellement le principe, mais plutôt, au pluriel, l'eau courante (cf. Liddel-Scott-Jones, s.v.). Si l'on rapproche ce terme de πήγνυμι, on parvient au sens de «source» par l'idée d'une coagulation d'un fluide plutôt que par celle d'une origine (solide) du liquide. Que des chairs et des organes puissent provenir de fluides solidifiés, la *Collection hippocratique* en fournit des témoignages (notamment dans l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* lui-même : au c. 14, la chair de l'embryon se forme par le sang de la mère qui descend et se coagule, κατιόντος τοῦ αἵματος ἀπὸ τῆς μητρὸς καὶ πήγνυμένου, σὰρξ γίνεται; au c. 17, les os se forment par coagulation sous l'effet de la chaleur; aux c. 18 et 21, l'embryon tout entier πήγνυται, «se solidifie»; au c. 32, la coagulation de la semence explique la formation de l'embryon; *Chairs* attribue explicitement la formation d'organes et de chairs à la coagulation, par exemple le foie au c. 8, la rate, les reins, les chairs et la peau au c. 9). Cette constitution du corps par coagulation est évoquée dans l'*Ancienne médecine*, au c. 20 (voir la note 7 de l'édition de J. Jouanna, p. 146, qui renvoie à Empédocle D.-K 31 B 15 et Anaxagore D.-K. 59 B 4) et, de même, Platon, dans le *Timée* (par exemple, la formation des os par condensation, en 73 d7). Comme *Maladies IV* professe le principe de l'attraction du semblable par le semblable et que les sources pompent l'humeur qui leur est apparentée tout comme chaque humeur elle-même attire l'humeur qui lui est semblable («les sources tirent du ventre à travers les veines; l'humeur semblable attire la semblable [αἱ πηγαὶ ἔλκουσι διὰ τῶν φλεβῶν ἀπὸ τῆς κοιλίης, ἡ ὁμοίην ἰκμάς τὴν ὁμοίην]», XXXIII, 3 — VII, 544 L.), il n'est pas impossible que l'auteur de ce traité conçoive le cœur comme du sang solidifié, la rate comme de l'eau solidifiée, etc. Dès lors, le terme de πηγή ne signifierait en rien ici l'origine. Toutefois, πηγή a clairement ce sens d'origine en *Vents*, I, 4 : ἀρχὴ καὶ πηγή, et VII, 2 : αἱ ῥίζαι καὶ αἱ πηγαί, (VI, 92 et 100 L.), mais, dans le premier cas, comme on l'a vu, il ne s'agit pas d'une source localisée (il s'agit de l'origine des maladies); dans la seconde occurrence, les racines et les  
(suite de la note à la prochaine page)

«Les sources [...] fournissent au corps, quand elles sont pleines; quand elles se vident, elles y puisent; le ventre aussi fait de même»<sup>79</sup>.

Le terme de πηγή suppose peut-être le modèle de la circulation de l'eau sur Terre<sup>80</sup>. Si le réservoir sur le foie ne recueille que la bile, les autres sources n'ont qu'une affinité préférentielle avec l'humeur correspondante : «quand elles tirent, l'autre humeur suit de proche en proche»<sup>81</sup> selon un processus qu'on peut rapprocher de celui décrit par *Nature de l'homme*<sup>82</sup>. Les humeurs séjournent dans le corps selon un cycle de trois jours. L'humeur du deuxième jour, chassée du corps par l'arrivée de la nouvelle, cuite par la chaleur et devenue légère, se concentre dans le ventre où elle cuit la nouvelle humeur. Le surlendemain, elle sort avec les selles et l'urine. Elle entraîne avec elle la part non digérée des aliments, qui sont donc, quant à eux, expulsés le deuxième jour.

*Maladies IV* n'assigne en définitive aucune fonction propre à chacun des cinq organes ni à chacune des quatre humeurs qui interviennent dans ce cycle. La santé résulte d'une bonne régulation de la quantité des humeurs dans le corps. Les maladies consistent dans l'excès ou le défaut

sources du sang sont bien des lieux du corps, mais il n'est pas précisé de quels lieux il s'agit.

79 Τὰς δὲ πηγὰς ἅς ὠνόμασα, αὗται τῷ σώματι, ὀκόταν πλήρεις ἔωσιν, ἀεὶ ἐπιδιδόασιν· ὀκόταν δὲ κενεαὶ περιμιστῶνται, ἀπ' αὐτοῦ, *Maladies IV*, XXXIX, 1 (VII, 556 L.).

80 Sur ce modèle, voir [Thivel, 1981], notamment p. 302 («c'est dans le phénomène de l'évaporation qu'il faut chercher le point de départ de toute la physique milésienne et de toute la médecine hippocratique»), qui ne le rapporte toutefois pas à l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* pour préserver la distinction qu'il établit entre la médecine ionienne et une médecine nouvelle d'origine sicilienne dont cet ensemble serait un représentant.

81 [...] ἐπὴν ἔλκουσι, ἔπεσθαι ἕτερον ἐτέρῳ τῆς ἄλλης ἰκμάδος, *Maladies IV*, XL, 2 (VII, 560 L.).

82 *Nature de l'homme*, c. 6 (CMG 180, 13-14 = VI, 46 L.) : les végétaux «absorbent la plus grande quantité possible du suc qui est le plus conforme à leur nature, puis attirent également les autres suc; d'une manière analogue, les médicaments agissent dans le corps (πρῶτον μὲν οὖν καὶ πλεῖστον τούτου εἴλκυσεν ἔς ἑωυτό, ὅ τι ἂν ἦ αὐτῷ κατὰ φύσιν μάλιστα, ἔπειτα δὲ ἔλκει καὶ τὰ ἄλλα· τοιοῦτον δὲ τι καὶ τὰ φάρμακα ποιεῖ ἐν τῷ σώματι)». On peut remarquer à l'occasion que, plutôt qu'une «analogie» (trad. Jouanna), c'est une identité des processus qui est ici décrite.

d'une humeur. Comme le traité *Des vents, Maladies IV* nie la spécificité des maladies : «Quand l'une d'elles se fixe en un point du corps, la plupart du temps la maladie tire son nom de cette partie du corps»<sup>83</sup>. La physiologie n'est donc pas conçue comme l'articulation de fonctions assurées par des organes, mais elle est pensée en termes de flux et de stocks, de pleins et de vides, d'attractions et de mouvements, selon une pensée économique plutôt qu'administrative. Aucun principe local ne régit ces flux qui se règlent par leurs relations réciproques. Il est significatif, à cet égard, que la coction des aliments du jour dans le corps soit l'œuvre, non d'un organe, mais des aliments de la veille<sup>84</sup>.

Il convient à présent de corriger la première approximation de la physiologie de la nutrition qui vient d'être esquissée et qui est, en toute rigueur, fautive. La nutrition est apparue comme un processus universel selon lequel tout être tire de tous les autres, à divers titres, non seulement ses qualités, mais, plus fondamentalement, sa capacité d'agir et de pâtir. La nutrition des êtres vivants n'est qu'un cas particulier de cette *entr'expression* des réalités dans le monde, et l'alimentation n'est qu'une partie de la nutrition des êtres vivants. Un vivant ne se nourrit pas indistinctement de tout, mais il est nécessaire que sa nourriture convienne à sa nature pour qu'il en tire profit. Lorsqu'un certain accord s'établit entre nourriture et nature, la nutrition modifie, plus ou moins, cette nature. Ce processus est tel qu'en définitive, la nature initiale d'un être, qu'il s'agisse d'une nourriture ou d'un consommateur de nourriture, s'évanouit, de sorte que la nature d'un être n'est plus que la condensation des relations habituelles qu'il entretient ou a entretenu avec son milieu nutritif. Cet accord entre la nature d'un être et la nature de sa nourriture est pensé, qualitativement, à la fois sur le modèle micro-macrocosmique, dans le sens où la nature d'un être est sa nourriture, et sur le modèle du rapport de forces, dans le sens où l'altérité relative de la nourriture menace cet être dans son identité, c'est-à-dire dans l'unité synthétique qui le constitue

83 Ἦν τι τούτων ἀποστηρίξη πη τοῦ σώματος, ὡς ἐπι το πλείστον ὠνόμασται κείθεν τὸ νόσημα καὶ ἐπωνυμίην ἔχει, *Maladies IV*, LI, 4 (VII, 586 L.); cf. *Vents*, II, 1 (VI, 90 L.). Contrairement à ce que soutient J. Jouanna (*Vents*, note 4 de la p. 105 = p. 132-133) en invoquant le c. 57 de *Maladies IV* (mais non le c. 51), les deux traités partagent, à mon sens, la même thèse à cet égard.

84 XLII, 2 (VII, 562-564 L.).



comme individu. D'un point de vue quantitatif, l'équilibre nutritionnel doit prendre en compte l'absorption des aliments, différente d'un individu à l'autre, voire d'une partie de l'individu à l'autre; il doit prendre en compte, du côté des dépenses à compenser, l'exercice, la production de matières biologiques, les excréments et les réserves internes. Tel est, résumé, le point où l'on est parvenu. Mais ce résultat est encore exprimé en termes substantialistes, comme si les relations concernaient des entités concevables préalablement à leurs relations. Or, ainsi conçue, la physiologie hippocratique de la nutrition, dans la diversité de ses théories, paraît étonnamment pauvre. Elle mérite pleinement la formule lapidaire de Robert Joly, selon laquelle il s'agit d'une «physique du récipient»<sup>85</sup> : que les apports compensent les pertes semble être son seul credo, auquel s'adjoint, il est vrai, une attention fine à la singularité des nourritures et des divers modes de vie des êtres qui se nourrissent. Le refus de l'abstraction, dans cette perspective, en empêchant une classification même grossière des qualités des aliments et des types de natures des hommes analogue à celle que Platon préconise dans le *Phèdre*, et en empêchant une mesure quantitative des apports et des dépenses, semble une impasse. Mais la pauvreté des textes ne réside parfois qu'en celle de leur lecture. Celle-ci est, il est vrai, suscitée par les textes hippocratiques qui recourent constamment, comme on l'a vu, à un langage substantialiste. Toutefois, ils ferment d'eux-mêmes la perspective de leur lecture dans ce sens par la complexité immense des corrections qu'ils imposent à la moindre affirmation générale, et aux multiples contradictions qui en résultent. Impossible, même pour le lecteur le plus patient et le plus scrupuleux, de dresser un tableau cohérent des qualités propres à chaque espèce d'aliment et de ses vertus sur chaque genre de nature humaine. Impossible de classer les textes hippocratiques en séparant dans des classes différentes les traités qui professent des doctrines incompatibles à cet égard.

Il convient donc d'adopter un autre regard, et de poser, d'abord, la question de la fonction du discours substantialiste dans la *Collection*. Or, comme on l'a annoncé, et comme le présent travail tend à le vérifier, les propositions dont la forme est générale et qui concernent une nature ne sont pas conçues comme des vérités générales, mais comme des lieux communs initiant un jugement singulier. À la limite, dans certains cas, ces

85 [Joly, 1966], p. 75-81.

propositions initiales sont quelconques<sup>86</sup>. On peut parvenir au même jugement singulier aussi bien en corrigeant telle proposition générale par la considération des circonstances qu'en corrigeant une proposition générale en contradiction avec la première. Les propositions à forme générale portant sur les qualités et les vertus des natures de nourriture ou les tempéraments n'expriment pas une doctrine des médecins hippocratiques; elles servent de support à l'expression écrite d'un mouvement de pensée qui ne s'écrit pas, non seulement parce qu'il est singulier et qu'il considère une somme indéfinie de circonstances, mais surtout parce qu'il ignore la substance qui est l'élément nécessaire du discours. Le discours substantiel est ainsi destiné à être corrigé et effacé par un mouvement de pensée qu'illustre cet aphorisme qui reprend et complète une formule de *Régime des maladies aiguës* :

«Les choses auxquelles on est accoutumé depuis longtemps, lors même qu'elles sont moins bonnes que les choses inaccoutumées, nuisent moins d'ordinaire; mais il faut aussi passer aux choses inaccoutumées»<sup>87</sup>.

La qualité propre d'une substance s'efface en considération du rapport qu'elle entretient avec un individu. La question n'est plus : «cette chose est-elle bonne ou mauvaise?», mais «entretient-elle un rapport d'habitude avec cet individu?». Une nouvelle problématique est ouverte : dans quelles circonstances et quelle mesure faut-il modifier la relation qu'un individu entretient habituellement avec son environnement? L'univers des relations supplante l'univers des substances. Comme on l'a vu, la nature du «sujet» n'est que la condensation de ses relations habituelles, et chaque «chose» dans son environnement consiste aussi dans la somme de ses relations. Dès lors, il n'y a plus de substance; il n'y a plus que des relations. Plus exactement, les choses demeurent, sous la forme d'une résistance plus ou moins grande qu'elles opposent à l'impression en elles des relations qui les nourrissent. Cette résistance résulte de la condensation des relations habituelles fixées peu à peu en une nature. Avec elle apparaît la possibilité de la maladie, dans l'éventualité d'un changement brusque de ces relations.

86 Voir plus bas, p. 537 sq.

87 Τὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου ξυνήθρα, κὰν ἢ χεῖρω τῶν ἀξυνηθέων, ἦσπον ἐνοχλεῖν εἴωθεν· δεῖ δὲ καὶ ἐς τὰ ἀξυνηθρα μεταβάλλειν, *Aphorismes*, II, 50; cf. *Régime des maladies aiguës*, XXXVI et XXXVII, 4.

C'est pourquoi le risque de la maladie ne concerne pas tous les êtres indifféremment, mais seulement ceux dont l'unité synthétique est fixée en une individualité qui peut s'opposer à une modification du milieu. L'individu est à la fois le produit de son milieu et de la résistance à ce milieu. Comme on va le voir, la *Collection hippocratique* permet de construire une échelle des êtres selon leur individualité<sup>88</sup>. La santé est d'autant plus fragile que l'être est plus individualisé, c'est-à-dire est plus menacé par le changement de ses relations à son milieu.

Le sec, l'humide, le froid ou le chaud, et la bile, le phlegme ou le sang, etc. ne sont que des supports formels pour une pensée de la relation et du mouvement. C'est pourquoi aucune humeur n'est par elle-même facteur de santé ou signe de maladie, aucun tempérament n'est en soi préférable aux autres, aucune qualité du milieu n'est en elle-même favorable ou nuisible. Ces concepts sont, en définitive, vides. Quel est l'effet propre du sec? Quelle est la fonction de la bile? Ces formes vides ne servent qu'à construire des rapports et à penser leurs modifications.

L'équilibre nutritionnel ne consiste donc pas simplement en une correspondance quantitative et qualitative entre la nature du corps et la nature des aliments et des boissons qu'il ingère ou, plus largement, entre une nature et son milieu. En effet, ce qui importe, ce n'est pas que la nature des nutriments se fixe dans la nature de celui qui s'en nourrit, mais plutôt que la variété des nutriments conditionne l'appétit de celui qui se nourrit à supporter les changements de son régime. La nutrition optimale consiste dès lors en un point critique qui dépend de l'équilibre entre deux pôles : d'un côté, la régularité de la nutrition conduit à son adaptation exacte à la nature qu'elle constitue chez l'individu qui s'en nourrit; mais de l'autre, la variété des nutriments permet à l'individu de supporter les plus grandes modifications de son régime sans perdre son intégrité. C'est pourquoi il faut à la fois considérer que l'habituel est préférable à l'inaccoutumé, mais aussi passer à l'inaccoutumé.

Ainsi purifiée de la substance, la pensée hippocratique de la nutrition dévoile sa richesse. Ses concepts-clés ne sont pas la bile, le phlegme, le sang, le sec, l'humide, le froid ou le chaud, mais la sensibilité, le changement, l'habitude, l'équilibre. Elle dessine divers axes le long desquels s'inscrivent, de façon continue, l'infinie diversité des êtres. Par exemple, la

88 Voir plus bas, notamment p. 593 sq.

santé est plus ou moins mauvaise, selon la détérioration de l'intégrité individuelle; mais elle est aussi plus ou moins fragile, selon l'aptitude de l'individu à supporter le changement. Ces deux axes entretiennent un rapport complexe selon lequel les états de santé extrêmes, excellent ou très mauvais, sont les plus fragiles. L'aptitude à supporter le changement trouve elle-même diverses modalités. Certains êtres sont plus mobiles : ils expriment immédiatement les mouvements du milieu et conservent ainsi leur santé; d'autres sont plus rigides et conservent leur identité indépendamment des modifications du milieu, tant que ces modifications ne dépassent pas un point critique. Ce jeu infini entre les relations n'est perceptible qu'en dépassant, dans une certaine mesure, la lettre des textes hippocratiques, ou plutôt, à l'inverse, il n'apparaît qu'en donnant toute leur importance aux mouvements de rectification qui accompagnent les énoncés dont la forme est générale et qui portent sur des qualités substantielles.

Airs, eaux, lieux

*Airs, eaux, lieux* peut ici servir d'illustration, à la fois de l'impasse d'une lecture substantialiste, et de la richesse de la pensée hippocratique de la nutrition dans son sens le plus large.

À première vue, ce traité paraît attribuer certaines vertus propres aux qualités : chaud, froid, sec et humide, et distribuer, en les combinant, ces qualités aux points cardinaux et aux saisons. Le lecteur est alors tenté de recomposer le système qui semble régir de façon implicite cette étude des milieux et de leurs effets sur les hommes. Après le prologue (c. 1 et 2) qui annonce le projet de rendre le médecin itinérant apte à formuler un pronostic général, relatif à la constitution de l'année dans la ville où il exerce son art, la première partie du traité étudie l'influence des vents dominants et des eaux de boisson sur la santé des hommes, des femmes et des enfants. L'auteur décrit l'état sanitaire des villes exposées aux vents chauds du sud (c. 3), aux vents froids du nord (c. 4), puis le climat tempéré des villes exposées aux vents d'est et le climat irrégulier des villes exposées aux vents d'ouest (c. 5 et 6). L'usage de l'eau peut compenser les vicissitudes du climat. Le traité étudie les qualités des eaux stagnantes et ruisselantes (c. 7), puis des eaux de pluie et de neige (c. 8), et de leurs effets sur les hommes (c. 9). Enfin, la première partie du traité s'achève par une étude de l'influence des saisons sur l'état de santé (c. 10 et 11). La seconde partie du traité a un objet ethnologique : l'auteur y compare les habitants

d'Asie et d'Europe, en montrant que les qualités de la contrée qui les nourrit déterminent leurs caractères. L'auteur étudie le climat d'Asie — un passage concernant les Égyptiens et les Libyens est lacunaire — (c. 12), les habitants des contrées «situées à la droite du lever d'hiver du soleil jusqu'au Palus Méotide (la mer d'Azov)» (c. 13), les Macrocéphales (c. 14), les habitants du Phase (c. 15), l'effet de l'uniformité du climat asiatique sur les populations (c. 16), le peuple scythe (c. 17-22), l'effet de l'irrégularité du milieu et du climat et des institutions politiques, sur les peuples européens (c. 23) et en général (c. 24).

Une lecture substantialiste et systématique de ce traité y cherche une combinaison de facteurs élémentaires, assortie de transpositions analogiques. Antoine Thivel a tenté de schématiser dans ce sens le propos de l'auteur selon la doctrine des flux d'humeurs. Par exemple, à propos du c. 8, A. Thivel considère que «l'analogie de la pluie est tout à fait compréhensible : le mauvais temps représente la maladie, comme le beau temps est l'équilibre de la santé»<sup>89</sup>. La pluie est ainsi considérée comme l'analogue du flux des humeurs qui, attirées par la tête, «redescendent dans le corps sous leur forme peccante»<sup>90</sup>. S'il est vrai que l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* utilise le terme de «coction»<sup>91</sup> pour décrire l'effet du soleil sur l'eau élevée dans les régions supérieures de l'atmosphère, il n'en reste pas moins qu'il considère que «l'eau de pluie est la meilleure»<sup>92</sup>, ce qui ne rend pas l'analogie avec les humeurs peccantes si compréhensible. De même, A. Thivel considère que «le tableau des quatre sortes de villes, exposées au nord (c. 4), au sud (c. 3), à l'est (c. 6) et à l'ouest (c. 7) est parfaitement symétrique»<sup>93</sup>. Il confère au nord le sec, et donc une prédominance de la bile, humeur chaude et sèche; le phlegme est, quant à lui, «froid et humide», et donc les villes exposées au midi sont dominées par l'humidité. A. Thivel ne dit rien du chaud et du froid. Pourtant, les c. 3 et 4 affirment que les vents du nord sont froids, et que ceux du sud sont chauds, c'est-à-dire qu'ils ont les caractères opposés aux humeurs qui prédominent. On sait

89 [Thivel, 1985], p. 135; cf. [Thivel, 1981], p. 301]. Même appréciation chez [Vincentelli, 1990], p. 252-253.

90 [Thivel, 1985], *ibid.*

91 Τὰ ἐψόμενα, c. 8 (CMG 42, 3 = II, 34 L.)

92 Ταῦτα [*sc.* τὰ ὄμβρια] μὲν ἐστὶν ἄριστα, *Airs, eaux, lieux*, c. 8, (CMG 42, 12 = II, 36 L.)

93 [Thivel, 1985], *ibid.*

que, par ailleurs, A. Thivel explique de telles inversions par le «principe des contraires»<sup>94</sup>. Il fait même de l'usage de ce principe un critère pour distinguer les traités ioniens des traités de la *Collection* qui adoptent une nouvelle médecine héritière des philosophies de Grande Grèce. Mais l'usage de ce principe ne résout rien ici, puisque le texte ne dit pas qu'un vent sec suscite des tempéraments humides et qu'un vent humide suscite des tempéraments secs, mais on peut seulement conclure de ces chapitres que, selon l'auteur d'*Airs, eaux, lieux*, un vent chaud suscite des tempéraments humides et un vent froid suscite des tempéraments secs. Et on ne peut sous-entendre humide *et froid*, ni sec *et chaud*, car les effets des vents concernent non seulement l'homme, mais aussi son environnement, comme le montrent les caractères similaires des eaux et des tempéraments humains dans ces deux chapitres. Si l'on applique le principe des contraires, il faudrait alors penser que les vents chauds du sud produisent non seulement des hommes, mais aussi des eaux, et sans doute un milieu à la fois humides et froids. Le texte lui-même infirme explicitement cette conséquence, puisque les eaux qui subissent les vents du sud sont «chaudes l'été et froides l'hiver»; celles qui sont soumises aux vents du nord sont «froides». Les effets du vent ne sont donc pas explicables par une application systématique ni d'une causalité directe, ni d'une causalité inverse. Pourtant, A. Thivel conclut : «Ce qui importe, c'est la cohérence du système»<sup>95</sup>. Enfin, considérant les orientations à l'est et à l'ouest, A. Thivel remarque que l'auteur compare la modération du climat des unes au printemps, et l'irrégularité des autres à l'automne. «Naturellement, ajoute-t-il, si l'est correspond au printemps, le nord représente l'hiver et le sud l'été»<sup>96</sup>. Outre qu'il est difficile d'imaginer un été caractérisé par l'humide, l'auteur ne compare nulle part les expositions au nord et au sud avec des saisons. Ainsi, la «symétrie parfaite» prêtée au texte provient surtout de sa lecture. Il en est de même en ce qui concerne la seconde partie, ethnographique, et ses rapports avec la première : «la région du Phase (c. 15) [...] a exactement les mêmes caractéristiques que les villes exposées à l'ouest :

94 Voir [Thivel, 1981], notamment p. 252-270. Cette remarque met en cause, non la thèse générale de A. Thivel, mais son inefficacité pour le commentaire de ce passage.

95 [Thivel, 1985], p. 136.

96 *Ibid.*, p. 137.

c'est l'excès d'humidité dans tout ce qu'il a de plus dangereux»<sup>97</sup>. Pourtant, si le Phase est excessivement humide, «les saisons n'[y] éprouvent pas de grandes variations ni de chaud ni de froid»<sup>98</sup>, tandis que les villes qui regardent l'Occident sont caractérisées par l'inconstance de leur climat : «la différence y est très grande entre le matin et le soir»<sup>99</sup>, et, bien que subissant des vents humides, en été, après la lente dissipation des brouillards matinaux, «le soleil, en s'avancant vers l'Occident, [y] brûle singulièrement les hommes»<sup>100</sup>. Enfin, sans étudier, dans le cadre de cet article, les eaux et les saisons, A. Thivel remarque que «partout les points de repère [de l'auteur y] sont les mêmes»<sup>101</sup>. Pourtant, si l'exposition des villes aux vents d'ouest est la plus mauvaise, l'exposition des sources la plus mauvaise est au sud<sup>102</sup>.

Face à ce manque de systématisme, certains commentateurs ont mis en doute l'unité du traité. C'est ainsi que Ludwig Edelstein distingue les chapitres 3-6 et 10, qui remplissent le programme fixé par le prologue (c. 1-2) relatif au pronostic, les chapitres diététiques 7-9, concernant les vertus des eaux, le chapitre 11 sur les saisons, les chapitres ethnologiques 12 à 24, qui n'auraient selon lui plus rien à voir avec le programme fixé dans le prologue<sup>103</sup>. Hans Diller distingue lui aussi deux traités dans *Airs, eaux, lieux*. (1-11 et 12-24)<sup>104</sup>.

Pourtant, la lecture de ce texte suscite une impression d'ensemble que l'incohérence apparente des détails ne parvient pas à effacer. La seconde partie, ethnographique, semble une vérification de la première, laquelle étudie l'influence des milieux sur les hommes. Mais si l'on peut

97 *Ibid.*, p. 132.

98 Αἱ τε ὥραι οὐ πολὺ μεταλλάσσουσιν, οὔτε πρὸς τὸ πνίγος, οὔτε πρὸς τὸ ψύχος, *Airs, eaux, lieux*, c. 15 (CMG 60, 18-19 = II, 62 L.).

99 [...] πολὺ τὸ μέσον γίγνεται τοῦ τε ἐωθινοῦ καὶ τοῦ πρὸς τὴν δειλὴν, c. 6 (CMG 34, 14-15 = II, 26 L.).

100 Ἡλιος ἐγκαταδύνων ὡς τὰ μάλιστα διέψει τοὺς ἀνθρώπους, c. 6 (CMG 34, 6-7 = II, 24 L.).

101 [Thivel, 1985], p. 138.

102 c. 7, (CMG 38 = II, 30 L.).

103 [Edelstein, 1931]; voir le compte rendu de [Diller, 1933].

104 [Diller, 1933] et [Diller, 1934]. En faveur de l'unité d'*Airs, eaux, lieux*, voir notamment [Grensemann, 1979]. L'introduction de l'édition d'*Airs, eaux, lieux* par J. Jouanna (voir note suivante) fait le point, p. 16-21, sur ces discussions.

concevoir, sur cette question, le dessein de l'auteur, on ne comprend pas, tant qu'on en reste à une perspective substantialiste, comment il réalise son projet. On s'attendrait à trouver dans la seconde partie des exemples de villes exposées à chacun des points cardinaux, dont les qualités (chaud, froid, sec, humide) seraient bien déterminées, et dont les effets sur les populations seraient conformes aux théories développées dans la première partie. Les relations entre les deux parties du traité ne sont manifestement pas de cet ordre. Pour les comprendre, il faut dégager le thème et la thèse de ce traité.

Or, *Airs, eaux, lieux* ne traite pas de l'influence des qualités de l'environnement sur la santé ou sur le caractère des diverses natures humaines. Il traite des relations mutuelles entre variété, changement et mobilité. Sa thèse n'est pas que les hommes ont un caractère physique et moral analogue aux qualités de leur milieu. Il soutient que l'ampleur et la fréquence du changement et la variété des facteurs déterminants influe, de façon complexe, sur la mobilité et la variété des réalités déterminées par ces facteurs. Cette thèse vaut pour toutes les réalités, qui sont à la fois déterminantes et déterminées dans une causalité circulaire. Si le traité s'attache aux effets sur l'homme, c'est qu'il s'agit d'un traité médical, c'est-à-dire d'une œuvre en vue de la santé. Loin de combiner des qualités élémentaires et discrètes, le traité étudie des variations sur des axes continus. Loin de mettre en relation des réalités substantielles, il résume les réalités aux relations qu'elles condensent et fixent, plus ou moins, dans leur nature, et c'est là sa thèse principale, dont l'exemple des Macrocéphales est comme le paradigme. Ce peuple avait coutume d'allonger, par des bandages et des machines, la tête des enfants depuis leur plus jeune âge. Cette modification coutumière s'est peu à peu inscrite dans la nature, de sorte que les Macrocéphales finirent par naître ainsi. Cette interprétation de la forme des crânes des Macrocéphales enseigne à la fois la mobilité de leur nature, qui a acquis, par l'habitude, un caractère qu'elle ne possédait pas originellement, et l'inertie de cette nature, qui conserve à présent un caractère qui ne lui est plus imposé de l'extérieur<sup>105</sup>. Tout le propos de

105 C. 14 (CMG 58, 8-26 = II, 58-60 L.); voir plus bas, p. 351 sq. Pour ce traité, je suivrai l'édition de H. Diller : Hippokrates, *Über die Umwelt*, herausgegeben und übersetzt von Hans Diller, Akademie-verlag, Berlin, 1970 (Corpus Medicorum Græcorum I, 1, 2). Je suivrai en revanche la traduction de É. Littré, en la corrigeant éventuellement selon le texte de H. Diller. Ce  
(suite de la note à la prochaine page)



l'auteur de ce traité concerne la question de la mobilité des natures. Comment les choses et les hommes peuvent-ils plus ou moins varier selon les modifications de leurs relations à leurs milieux? L'histoire des Macrocéphales est conforme à la thèse de l'auteur : confrontées à des influences diverses et changeantes, les natures demeurent variées et mobiles. Soumises à une influence constante et monotone, les natures deviennent uniformes et rigides, fixant en elles de façon durable un caractère qui exprime une habitude ancienne. Le rapport entre cette détermination de la mobilité et les conditions de la santé humaine n'est pas direct. Si la santé dépend de l'absence de confrontation avec le milieu, la santé est suscitée en premier lieu et dans le meilleur des cas par une absence de mouvement et de variété du milieu, en second lieu par une souplesse telle que l'individu s'adapte presque immédiatement aux changements de son régime de vie, enfin, par une rigidité suffisamment forte pour que les variations du milieu ne l'altèrent pas. Mais ces trois formes de santé ont en commun un évanouissement de l'individu, figé dans l'uniformité ou dépendant excessivement de l'extérieur. À ces santés bestiales ou barbares, l'auteur opposera la santé des Grecs, ces hommes libres qui, confrontés à une nature inconstante et variée, renouvellent chaque saison, voire chaque jour, leurs discords — j'allais dire : leur querelle — avec leur milieu, cherchant sans discontinuer une harmonie toujours provisoire, en en tirant de la force et de l'intelligence.

Les chapitres 3 à 6 du traité étudient ces quatre rapports possibles entre la mobilité d'une nature et le mouvement et la variété de son milieu, en étudiant quatre expositions des villes aux vents dominants : entre le lever d'hiver du soleil et coucher d'hiver, entre le coucher d'été et le lever d'été, entre le lever d'été et le lever d'hiver, et enfin les villes qui regardent l'Occident. Il faut se garder de réduire ces quatre expositions à des points cardinaux, car l'évolution est en fait continue de l'une à l'autre<sup>106</sup>. Le c. 3 décrit les constitutions les plus mobiles. Cette mobilité est déterminée par

chapitre a été rédigé avant la publication de l'édition de J. Jouanna, *Hippocrate. Tome II, 2<sup>e</sup> partie. Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par Jacques Jouanna, Paris, 1996. J'ai cependant consulté après coup et localement pris en compte cette nouvelle édition qui utilise plusieurs témoignages ignorés des éditions précédentes (voir *ibid.*, p. 168), ainsi que son introduction.

<sup>106</sup> Voir plus bas, p. 313.

une exposition au sud, c'est-à-dire aux vents chauds. Cette chaleur des vents ne détermine pas la totalité du climat. Le texte enseigne que les eaux d'une telle contrée sont «chaudes l'été et froides l'hiver»<sup>107</sup>, que les hommes, passés cinquante ans, peuvent être «frappés soudainement sur la tête par le soleil ou saisis par le froid»<sup>108</sup>, et que ces contrées connaissent «les vicissitudes des saisons»<sup>109</sup>. Les hommes ne souffrent donc pas exclusivement de la chaleur. La description des maladies montre que, dans ces contrées, les changements même minimes rendent les hommes un peu malades, mais qu'ils ignorent quasiment les maladies aiguës : «de telles affections ne peuvent prévaloir là où le ventre est relâché»<sup>110</sup>. En revanche, «le ventre éprouve de fréquents dérangements»<sup>111</sup>, «on est peu capable de bien manger et de bien boire»<sup>112</sup>, «les femmes sont malades et exposées aux écoulements; ensuite, plusieurs sont stériles, non par nature, mais par mauvaise santé; les avortements sont fréquents»<sup>113</sup>, les enfants sont sujets à l'épilepsie; «il se manifeste des Ophthalmies humides, peu longues et peu dangereuses»<sup>114</sup>. Le tableau de ces maladies montre une prédominance de l'humide et du phlegme. Il n'est pas possible de lire dans ce chapitre un effet substantiel du vent du sud sur l'état du corps des hommes. Si l'auteur avait voulu décrire un tel effet, il aurait traité de l'humidité du vent et non de sa chaleur, ou, s'il avait retenu sa chaleur, il aurait traité des effets de la chaleur du climat et des hommes. En réalité, le propos de l'auteur dans ce chapitre, comme dans le chapitre suivant, ne porte pas sur le milieu, mais sur la sensibilité à ce milieu. Les vents chauds ne sont évoqués que pour rappeler que la mobilité des natures est l'effet de l'environnement : «Le

107 [...] τοῦ μὲν θέρεος θερμὰ, τοῦ δὲ χειμῶνος ψυχρά (CMG 28, 3 = II, 16 L.).

108 [...] ὀκόταν ἐξαίφνης ἡλιωθῶσι τὴν κεφαλὴν ἢ ῥιγώσωσι (CMG 28, 20-21 = II, 18 L.).

109 [...] ἐκ μεταβολῆς τῶν ὥρέων (CMG 28, 22 = II, 18 L.).

110 [...] οὐ γὰρ οἷόν τε, ὅκου ἂν κοιλία ὑγραὶ ἔωσι, τὰς νόσους ταύτας ἰσχύειν (CMG 28, 16-17 = II, 18 L.). Parmi les maladies aiguës, le traité cite notamment la Pleurésie, la Péripleurésie, le Causus.

111 [...] τὰς τε κοιλίας αὐτέων π υ κ ν ἂ ἐκταράσσεσθαι (CMG 28, 4 = II, 16 L.).

112 [...] ἐσθίειν δ' οὐκ ἀγαθούς εἶναι οὐδὲ πίνειν (CMG 28, 6 = II, 16 L.).

113 [...] τὰς γυναῖκας νοσερὰς καὶ ῥοῶδεας εἶναι· ἔπειτα πολλὰς ἀτόκους ὑπὸ νόσου καὶ οὐ φύσει τιτρώσκεσθαι τε π υ κ ν ἂ (CMG 28, 9-10 = II, 18 L.).

114 Ὀφθαλμῖαι τε ἐγγίγνονται ὑγραὶ, καὶ οὐ χαλεπαὶ, ὀλιγοχρόνιοι (CMG 28, 17 = II, 18 L.).

froid fige, le chaud fait couler»<sup>115</sup>, affirme le traité *Des chairs*, exprimant une thèse partagée par l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* dont on verra qu'il attribue au gel la fixation des qualités de l'eau<sup>116</sup>. Les vents chauds rendent donc les natures mobiles, et c'est pourquoi les eaux sont chaudes l'été et froides l'hiver, tout comme les constitutions des hommes, en général, «manquent de ton»<sup>117</sup>, expression qui, par-delà son sens physique (des chairs flasques), renvoie à l'idée que ces corps suivent presque immédiatement les changements du milieu. L'humidité des hommes — comme l'abondance des eaux dans leur environnement — exprime cette réceptivité des natures à l'égard des changements du milieu, réceptivité également rapportée à l'humidité par *Nature de l'enfant* :

«Il y a une grande différence d'un mois à l'autre en ce qui concerne le froid et le chaud, et le corps de la femme y est sensible, car il est plus humide que celui de l'homme»<sup>118</sup>.

Continuellement en déséquilibre et en mouvement, le corps des hommes de ces contrées est donc maladif; mais comme le divorce entre leur état et le milieu extérieur n'est jamais prononcé, du fait de leur adaptation continue, les maladies y sont rarement aiguës.

Le c. 4 étudie les villes exposées aux vents froids du nord. Ici encore, le froid ne qualifie pas la totalité du climat qui connaît «les vicissitudes des saisons»<sup>119</sup>. Le tableau des maladies qui règnent dans ces contrées montre que les hommes y sont rarement malades («il est probable

115 Τὸ μὲν ψυχρὸν πήγνυσι· τὸ δὲ θερμὸν διαχεῖ, *Chairs*, III, 8 (VIII, 588 L.), je traduis. Il faut ajouter que cette proposition générale est immédiatement rectifiée : le chaud, à la longue, dessèche aussi, de sorte que ce qui est échauffé, avec le temps, «se solidifie (πήγνυται)» (*ibid.*).

116 Voir plus bas, p. 322.

117 [...] τὰ τε εἶδεα ἐπὶ τὸ πλῆθος αὐτῶν ἀτονώτερα εἶναι (CMG 28, 6 = II, 16 L.).

118 *Nature de l'enfant*, c. XV, 3 (VII, 494 L.), trad. M.-P. Duminil modifiée ([Duminil, 1983], p. 136); cf. le c. 1 de *Maladies des femmes*, I, cité plus haut p. 290 note 53. Cf. aussi, par exemple, l'*Appendice au Régime des maladies aiguës*, c. 34 : les phlegmatiques supportent mieux que les bilieux les modifications des habitudes alimentaires (sauter un repas); les natures humides ou phlegmatiques sont en général plus souples, au figuré comme au propre.

119 [...] ἐκ μεταβολῆς τῶν ὥρέων (CMG 30, 21-22 = II, 22 L.), que É. Littré traduit, cette fois, «changement des saisons».

qu'on y vive plus longtemps qu'ailleurs»<sup>120</sup>), mais que, lorsqu'ils le sont, les maladies sont intenses, comme le texte l'affirme d'ailleurs à propos des cas de Maladie sacrée : «rares, mais intenses»<sup>121</sup>. De même, les Ophthalmies ne surviennent que «par intervalles», mais elles sont «sèches et violentes»<sup>122</sup>. Les maladies aiguës y sont communes. Le sec et la bile prédominent dans la population et expliquent la prévalence des maladies, notamment des Ruptures et, chez les femmes, des règles peu abondantes, des accouchements difficiles, de l'absence de lait. Au moral, les hommes sont «farouches plutôt que doux»<sup>123</sup>. Ici encore, le rapport entre le tempérament de la population et le caractère du vent dominant est exprimé en termes de qualités : le froid du vent produit nécessairement des tempéraments «toniques et secs»<sup>124</sup>. La sécheresse désigne, non une simple qualité substantielle, mais la rigidité des natures à l'égard du milieu, c'est-à-dire leur faible mobilité, leur insensibilité relative aux changements de l'environnement. Cette insensibilité est pourtant, quant à elle, suscitée par l'influence du milieu — le froid du vent. Le froid empêche l'assimilation des caractères extérieurs par les corps. «Chez la plupart, les cavités inférieures sont fermes et difficiles à émouvoir<sup>125</sup>.» Les eaux possèdent la même rigidité que les hommes : elles ne changent pas de qualité selon les saisons comme dans le c. 3, mais demeurent «dures et froides»<sup>126</sup>, transmettant ainsi à nouveau les caractères du milieu à ceux qui les boivent, notamment les femmes chez lesquelles «la dureté, la crudité et le froid de

120 Μακροβίους δὲ τοὺς ἀνθρώπους τούτους μᾶλλον εἰκὸς εἶναι <τῶν> ἐτέρων (CMG 30, 18-19 = II, 20 L.), trad. Littré modifiée, εἰκὸς me semblant ici indiquer la vraisemblance ou la probabilité plutôt que le «naturel».

121 [...] ὀλίγα μὲν ταῦτα, ἰσχυρὰ δέ (CMG 30, 17-18 = II, 20 L.).

122 Ὀφθαλμίας τε γίγνεσθαι μὲν διὰ χρόνου, γίγνεσθαι δὲ σκληρὰς καὶ ἰσχυράς (CMG 30, 14-15 = II, 20 L.).

123 Τά τε ἡθεα ἀγριώτερα ἢ ἡμερώτερα (CMG 30, 19-20 = II, 20-22 L.). Tout au long du traité, les caractères psychiques obéissent au même déterminisme que les caractères physiques.

124 Τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἐντόνους τε καὶ σκελιφοῦς ἀνάγκη εἶναι (CMG 30, 4 = II, 18 L.), traduction É. Littré modifiée; ἐντόνους [W. H. S. Jones (Gadaldinus) : εὐτόνους] s'oppose évidemment à ἀτονώτερα au c. 3.

125 Τοὺς τε πλείους τὰς κοιλίας ἀτεράμους ἔχειν καὶ σκληρὰς τὰς κάτω, le texte précise que les cavités supérieures le sont moins : τὰς δὲ ἄνω εὐρωτέρας (CMG 30, 5-6 = II, 20 L.).

126 [...] σκληρὰ τε καὶ ψυχρά (CMG 30, 3 = II, 18 L.).

l'eau les rendent généralement stériles [ou rigides]»<sup>127</sup>. La crudité ici mentionnée montre que le froid s'oppose à la coction des éléments qui détermine leur mélange et leur assimilation.

Les c. 3 et 4 ne décrivent donc pas des climats, mais des tempéraments, plus ou moins mobiles ou rigides. La mobilité, c'est-à-dire l'aptitude à assimiler les modifications du milieu, est elle-même déterminée par le milieu. Ce rapport est exprimé par l'influence de la chaleur et du froid du vent dominant sur la sécheresse et l'humidité des constitutions physiques, comme celles des eaux, ou biologiques, comme celles des hommes. Le chaud, parce qu'il favorise la coction des éléments, et par là même leur crase, atténue les individualités et rend les corps aptes à recevoir et à assimiler les modifications de leur milieu. L'humidité des corps exprime cette aptitude. À l'inverse, le froid exacerbe les individualités, parce qu'il empêche leur mélange. La sécheresse des tempéraments exprime cette insensibilité d'un corps aux variations de son milieu<sup>128</sup>. Les c.

127 [...] στέρηται [É. Littré : στρυφναί] πολλαὶ γίνονται διὰ τὰ ὕδατα ἐόντα σκληρά τε καὶ ἀτέραμνα καὶ ψυχρά (CMG 30, 22-23 = II, 22 L.), trad. É. Littré modifiée; στέρηται : «stériles» comprend aussi l'idée de rigidité.

128 La section I, § 28, des *Problemata* du corpus aristotélicien exprime une articulation différente mais comparable à celle des c. 3 et 4 d'*Airs, eaux, lieux*. Ce paragraphe distingue en effet les maladies nombreuses mais bénignes de l'été aux maladies rares mais souvent mortelles de l'hiver. Il propose l'explication suivante de cette différence : en été, les indispositions fréquentes sont dues à des causes minimes, tandis qu'en hiver, la santé est d'ordinaire meilleure, en sorte que seules des causes plus importantes provoquent des maladies, lesquelles sont dès lors souvent graves. Le mode hivernal de la santé est comparé à celui des athlètes qui jouissent d'ordinaire d'une très bonne santé mais qui, lorsqu'ils tombent malades, sont vite emportés. (Dans la *Collection hippocratique*, les athlètes sont plutôt caractérisés par une santé excellente mais fragile.) Ce paragraphe des *Problemata* peut certes être compris dans un sens simplement statistique; cependant, il peut aussi faire référence à la résistance biologique face au milieu, ce que la comparaison avec les athlètes incite à penser. Si tel est son sens, alors l'été (comme l'exposition au sud dans *Airs, eaux, lieux*) rend les corps mobiles, et l'hiver (comme l'exposition au nord dans *Airs, eaux, lieux*) les rend rigides, face aux vicissitudes du milieu. Ce thème n'est autre que celui du *Chêne et le roseau*, à ceci près que, dans sa version hippocratique, ce sont les vents (ou les saisons, chez le pseudo-Aristote), et non leur propre nature, qui détermineraient la robustesse des végétaux qu'ils assaillent par ailleurs.

3 et 4 enseignent donc non seulement que les caractères des hommes dépendent du milieu, mais surtout que la dépendance des hommes à l'égard de leur milieu est déjà un effet du milieu sur les hommes. Ainsi est esquissé d'emblée un univers sans substance, un univers de pures relations. C'est parce qu'ils concernent, non les climats, mais les tempéraments, que les c. 3 et 4 ne proposent aucune analogie avec des saisons. Dans la réalité, aucun lieu n'est exclusivement soumis aux vents du nord ou du sud. L'orientation géographique évolue de façon continue, comme le montre le début du c. 5 :

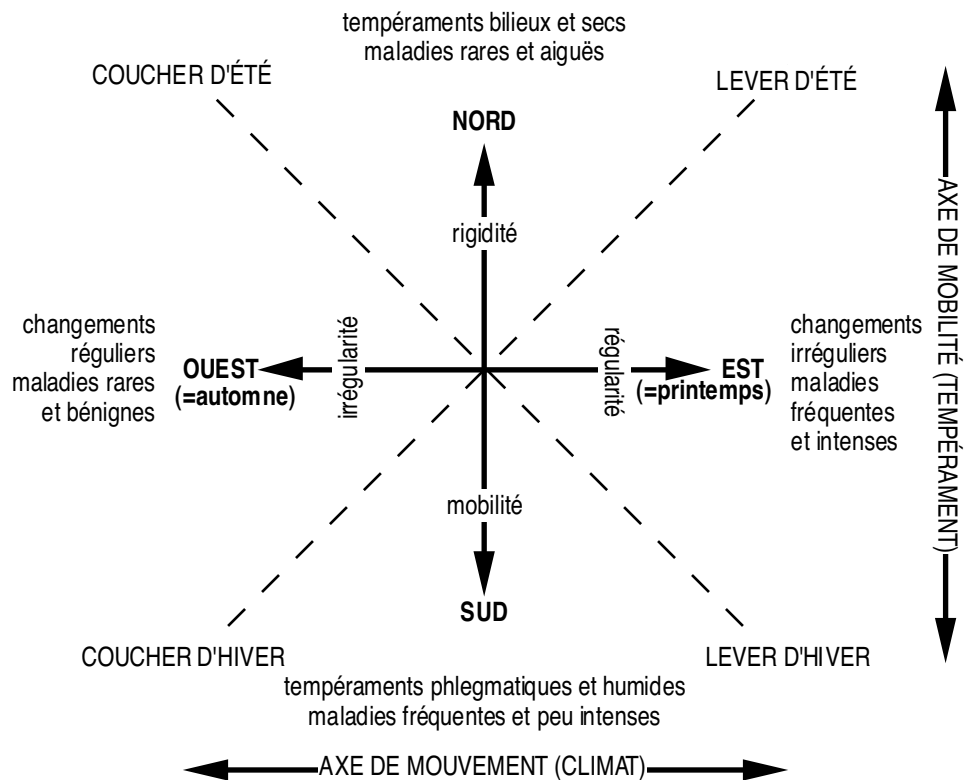
«[Les villes] qui sont exposées à l'Orient sont vraisemblablement plus salubres que celles qui sont exposées au nord ou au midi, *quand même la distance ne serait que d'un stade*»<sup>129</sup>.

Le premier axe relatif à la plus ou moins grande mobilité des corps doit donc être complété par un second axe, est/ouest, relatif au mouvement et à la variété des milieux. Ce second axe est étudié dans les c. 5 et 6. Le texte s'attache moins aux qualités qu'à leur variété et à leurs variations. Deux pôles sont distingués : celui de la régularité et de la modération (c. 5), celui de l'irrégularité et de l'intempérance (c. 6).

Les villes qui regardent l'Orient sont les plus saines : le chaud et le froid y sont plus modérés, les eaux plus limpides, les hommes y ont la voix claire, l'esprit vif et coléreux, les femmes y sont très fécondes, et les maladies y sont moins nombreuses et moins violentes. Le climat, relativement au chaud et au froid, ressemble au printemps<sup>130</sup>. En revanche,

129 Ὀκόσαι μὲν πρὸς τὰς ἀνατολὰς τοῦ ἡλίου κέονται, ταύτας εἰκὸς εἶναι ὑγιεινότερας τῶν πρὸς τὰς ἄρκτους ἐστραμμένων καὶ τῶν πρὸς τὰ θερμὰ πνεύματα, ἧν καὶ στάδιον <ἔν> τὸ μεταξὺ ἧ (CMG 32, 10-12 = II, 22 L.), trad. É. Littré modifiée; de même, selon le c. 6, les vents chauds du midi et froids du nord «ne que que glisser» sur les villes qui regardent l'Occident, ce qui suppose qu'une exposition donnée n'exclut pas complètement l'influence des vents d'une origine différente; enfin, l'exposition des sources, au c. 7, déploie des positions intermédiaires entre l'exposition à l'est et l'exposition au nord (voir plus bas, p. 320-321).

130 [...] ταύτας εἰκὸς εἶναι ὑγιεινότερας [...]. Μετριώτερον ἔχει τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν· ἔπειτα τὰ ὕδατα [...] πάντα λαμπρά τε εἶναι [...]. Λαμπρόφωνοί τε οἱ ἄνθρωποι ὀργήν τε καὶ ζύνεσιν βελτίους εἰσὶ [...]. Αἶ τε γυναῖκες αὐτόθι ἀρικήμονές εἰσι σφόδρα [...]. Τὰ τε νοσεύματα ἐλάσσω μὲν γίγνεται καὶ ἀσθενέστεραι [...] Ἔοικέ τε μάλιστα ἢ οὕτω κειμένη πόλις ἦρι, c. 5 (CMG 32, 10-24 = II, 22-24 L.); je n'ai pas respecté exactement l'ordre des citations.



les villes qui regardent l'Occident sont les plus insalubres : les eaux n'y sont pas limpides, les hommes ont la voix grave et rauque, l'air y est impur et malsain, et les différences de température diurne y sont très importantes. Les habitants y souffrent de toutes les maladies. Le climat ressemble, à cause des différences de température, à l'automne<sup>131</sup>.

Ces descriptions sont ainsi résumées de façon inexacte, non seulement parce que certains traits ont été omis, mais surtout parce que la modalité de chaque proposition et les relations entre ce qu'elles affirment rendent le texte plus complexe. Les propositions énonçant des qualités sont souvent assorties d'une mention limitant leur valeur à la généralité : elles

131 [...] ταύτας τὰς πόλιας [...] νοσερωτάτην· [...] τὰ ὕδατα οὐ λαμπρά· [...]. Βαρυφώνους τε εἰκὸς εἶναι καὶ βραγχώδεας διὰ τὸν ἥερα, ὅτι ἀκάθαρτος ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ αὐτόθι γίγνεται [...]. Ἔοικέ τε μετοπώρῳ μάλιστα ἡ θέσις ἢ τοιαύτη τῆς πόλιος κατὰ τὰς τῆς ἡμέρης μεταβολὰς, ὅτι πολὺ τὸ μέσον γίγνεται τοῦ τε ἐωθινοῦ καὶ τοῦ πρὸς τὴν δειλὴν, c. 6 (CMG 34, 2-15 = II, 24-26 L.).

132 Voir c. 5 (CMG 32, 17 = II, 22 L.) et c. 6 (CMG 34, 3 = II, 24 L.), au sujet du brouillard matinal, et à nouveau c. 6 (CMG 34, 10 = II, 26 L.), à propos de  
(suite de la note à la prochaine page)

valent ἐπὶ τὸ πολὺ<sup>132</sup> et relèvent de l'ordre de l'εἰκός<sup>133</sup>, que É. Littré traduit abusivement par des termes de la famille de «nature» quand il s'agit plutôt de la vraisemblance ou de la probabilité. La nécessité (ἀνάγκη) n'apparaît que dans la catégorie de la relation, par exemple celle qui lie l'action du soleil sur le brouillard à la limpidité des eaux<sup>134</sup>. Les conséquences d'une relation nécessaire ne sont cependant pas nécessaires car elles dépendent d'autres relations qui peuvent les modifier. Par exemple quand le ventre est sec (ou dur), nécessairement cela occasionne des suppurations du poumon, mais si le lien est nécessaire, la conséquence est seulement probable car elle dépend, outre du ventre sec, d'une cause occasionnelle (πρόφασις)<sup>135</sup>. Les qualités elles-mêmes sont le plus souvent exprimées par des comparatifs relatifs<sup>136</sup> ou absolus<sup>137</sup>. Enfin, le texte

l'air, le plus souvent impur et malsain. D'autres expressions marquent la généralité : πυκνός, ἐπὶ τὸ πλῆθος, οἱ πλείους, etc.

133 Voir c. 4 (CMG 30, 18 = II, 20 L.) : les hommes vivent longtemps, c. 5 (CMG 32, 10 = II, 22 L.) : les villes exposées à l'est sont plus saines, c. 6 (CMG 34, 7 = II, 24 L.) : les hommes sont décolorés et maladifs, etc.

134 C. 5 (CMG 32, 14 = II, 22 L.). Voir aussi : c. 3 (CMG 28, 2 = II, 14 L.), les eaux abondantes et saumâtres sont nécessairement peu profondes et chaudes l'été, froides l'hiver (É. Littré marque la conséquence entre le peu de profondeur et la variation de température); c. 4 (CMG 30, 4 = II, 18 L.), les eaux sont dures et froides, et les hommes sont nécessairement robustes et secs; *ibid.*, la nécessité concerne la corrélation entre beaucoup manger et peu boire (W. H. S. Jones remarque la contradiction avec le c. 7 : ἐδωδύς τε εἶναι τοὺς τοιουτέους καὶ διψηροὺς — CMG 36, 4-5 = II, 28 L. —, contradiction que É. Littré évite en traduisant «affamés et altérés»; peut-être le champ de la corrélation n'est-il pas universel, et ne concerne-t-il que les hommes vivant dans des cités exposées aux vents du nord, qui préfèrent manger plutôt que boire, ne pouvant faire les deux); c. 6 (CMG 34, 1 = II, 24 L.), les cités qui regardent l'Occident sont nécessairement les plus insalubres,

135 Ἀνάγκη δὲ ὧδε ἔχειν, ὁκόταν αἱ κοιλίαι σκληραὶ ἔωσιν· ἔμπυοί τε πολλοὶ γίνονται ἀπὸ πάσης πρόφασις, c. 4 (CMG 30, 9-10 = II, 20 L.).

136 Par exemple, c. 4 (CMG 30, 19-20 = II, 20-22 L.) : [...] τὰ ἡθεα ἀγριώτερα ἢ ἡμερώτερα, «les caractères sont farouches *plutôt que* doux» (trad. É. Littré modifiée); c. 5 (CMG 32, 10-13 = II, 22 L.) : [...] ταύτας εἰκός εἶναι ὑγιεινότερας τῶν πρὸς τὰς ἄρκτους ἐστραμμένων καὶ τῶν πρὸς τὰ θερμὰ πνεύματα, «[...]ces villes] sont vraisemblablement *plus salubres* que celles qui sont exposées au nord ou aux vents du midi» (trad. É. Littré modifiée), etc.



procède à des mouvements de rectification des énoncés généraux. Par exemple, dans les villes exposées à l'est, «l'aspect des hommes est plus coloré et fleuri qu'ailleurs, à moins que quelque maladie n'y mette obstacle»<sup>138</sup>. Cette forme, à quoi il faut ajouter la progression continue de l'orientation des vents et la conjonction de l'influence, même limitée, des vents du nord ou du sud sur les villes exposées à l'ouest — et sans doute à l'est —, ainsi que l'influence des vicissitudes des saisons, relativise les assertions et autorise un large champ d'exceptions autour de la description qui n'est, en définitive, qu'une approximation<sup>139</sup>.

Les descriptions des c. 5 et 6 ne se situent pas sur le même plan que les deux premières. Ainsi, l'exposition au soleil devient plus importante que l'exposition aux vents d'est ou d'ouest. Les villes orientées à l'est bénéficient de l'action du soleil sur le brouillard dès le lever du jour. En revanche, les villes qui regardent l'Occident sont très humides, car les rayons du soleil ne les atteignent que tardivement dans la journée; les vents froids du nord, dont on a vu l'action asséchante, ne compensent pas la défection du soleil, car «ils s'y font peu sentir». Les c. 5 et 6 comportent deux remarques qui permettent de rapporter leur contenu aux enseignements des c. 3 et 4. Le c. 5 signale que les maladies «moins nombreuses et moins violentes» qui règnent malgré tout dans les villes exposées à l'est «ressemblent à celles qui règnent dans les villes exposées

137 Par exemple, c. 3 (CMG 28, 5-6 = II, 16 L.) : Τά εἶδεα ἐπὶ τὸ πλῆθος αὐτῶν ἀτονώτερα εἶναι, «l'aspect, chez la plupart d'entre eux, est assez relâché» (je traduis).

138 Τά τε εἶδεα τῶν ἀνθρώπων εὐχροά τε καὶ ἀνθηρὰ ἐστὶ μᾶλλον ἢ ἄλλη, ἢ ν μή τις νοῦσος κωλύη, c. 5 (CMG 32, 17-24 = II, 22-24 L.), trad. É. Littré modifiée. Cf. c. 7 : Ὀκόσα δέ ἐστιν ἀλυκὰ καὶ ἀτέραμνα καὶ σκληρὰ, τα μὲν πάντα πίνειν οὐκ ἀγαθὰ. Εἰσὶ δ' ἔνιαι φύσιες καὶ νοσεύματα, ἐς ἃ ἐπιτήδειά ἐστι τὰ τοιαῦτα ὕδατα πινόμενα «Aucune eau saumâtre, crue et dure n'est bonne à boire; cependant, il est des constitutions et des maladies où l'usage en est utile» (CMG 38, 10-12 = II, 30 L.). Si ce mouvement de pensée n'apparaît guère dans le détail, on peut considérer que chacune des parties suivantes du traité (l'examen des eaux, des saisons, des sols) rectifie les énoncés précédents en ajoutant de nouvelles déterminations qui, parfois, compensent les premières.

139 Cf. le début du c. 10 (= la conclusion du c. 9 chez É. Littré) : Περὶ μὲν οὖν τούτων ὧδε ἔχει ἢ ὅτι τούτων ἐγγύτατα «Concernant cela, il en est ainsi, ou c'en est très proche» (CMG 46, 16 = II, 42 L.), je traduis.

aux vents chauds»<sup>140</sup>. Cette remarque ne suppose pas que les villes exposées à l'est soient chaudes, ce qui entraînerait une contradiction avec l'affirmation selon laquelle «la chaleur et le froid y sont plus modérés»<sup>141</sup>. Cette affirmation s'explique si l'on considère que dans les villes soumises aux vents chauds, l'écart entre les tempéraments des corps et le milieu n'est jamais bien grand, puisque les corps, très mobiles, évoluent continuellement au fur et à mesure des changements climatiques. Ici, une cause différente produit le même résultat : comme le milieu lui-même évolue peu et demeure modéré, il ne peut susciter de divorce profond avec les natures des corps. C'est pourquoi les maladies, dans les deux cas, se ressemblent. Le c. 6, quant à lui, souligne l'humidité excessive des villes malsaines exposées à l'ouest. Cela ne signifie pas que l'humidité soit mauvaise en soi, mais que cette humidité rend raison de l'extrême mobilité des natures qui composent le milieu. Le c. 3 a en effet rapporté la mobilité à l'humidité. Toutefois, tandis que le c. 3 considérait la façon dont des hommes humides réagissent à la modification de leur milieu, le c. 6 considère la façon dont des corps quelconques réagissent aux changements d'un milieu excessivement humide et variable. Que l'instabilité de l'environnement soit attribuée à son humidité excessive, tout comme la mobilité des natures humaines, confirme que les principes découverts par la médecine régissent de façon semblable les êtres biologiques et physiques, ce que l'évocation de la qualité des eaux, aux c. 3 et 4, indiquait déjà. Ce n'est donc pas seulement par analogie que l'on passe de la physiologie à la physique : le texte hippocratique ignore souvent la frontière entre ces domaines, et certaines vérités physiologiques valent pour tous les êtres<sup>142</sup>.

140 Τά τε νοσεύματα ἐλάσσω μὲν γίγνεται καὶ ἀσθενέστερα, ἔοικε δὲ τοῖσιν ἐν τῆσι πόλεσι γιγνομένοισι νοσεύμασι τῆσι πρὸς τὰ θερμὰ πνεύματα ἐστραμμένησιν (CMG 32, 21-23 = II, 24 L.), trad. É. Littré modifiée : É. Littré traduit ἔοικε par «ont de l'analogie avec», mais rien ne permet de penser qu'il y a ici une analogie *stricto sensu*. Il s'agit simplement d'une ressemblance.

141 Μετριώτερον ἔχει τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν (CMG 32, 12-13 = II, 22 L.).

142 Le statut de l'analogie dans les textes hippocratiques sera étudié plus bas, chapitre 6, notamment p. 581 sq et 595 sq. Indiquons par anticipation que l'analogie hippocratique ne suppose pas une distinction des genres comme chez Aristote. Elle se déploie au sein d'un même genre et avoisine des propositions exprimant des vérités générales ou des variations par le plus ou le moins. Ainsi, lorsque le c. 13 affirme que parmi les hommes, «les uns sont  
(suite de la note à la prochaine page)

Tous les êtres ne réagissent pourtant pas de façon identique à l'influence de leur milieu, mais cette différence de sensibilité varie de façon continue et ne permet donc pas de dessiner une frontière entre des règnes, des genres ou des espèces. L'étude des eaux, qui occupe les chapitres 7 à 9, recourt aux mêmes principes que ceux qui s'appliquent à l'étude des hommes.

Toutefois, la valeur médicale d'une eau est fonction de son influence sur la santé humaine. Or, comme les hommes peuvent choisir leur eau plus facilement qu'ils ne peuvent choisir leur milieu en général et son vent dominant en particulier, le médecin attend de l'eau une certaine compensation des influences du milieu. C'est pourquoi la valeur médicale d'une eau n'obéit finalement pas exactement aux mêmes critères qu'un milieu en général, même si ses qualités sont déterminées de façon semblable. L'usage des eaux de source, à la fin du c. 7, dépend d'une part de la variété des eaux, selon l'axe qui va de la douceur, de la légèreté et de la limpidité à la crudité et à la dureté, d'autre part de la variété des tempéraments humains qui va de la dureté à la mollesse et à l'humidité. Il convient de boire l'eau qui a les caractères inverses de ceux du corps. En revanche, l'homme en bonne santé «n'a aucun choix à faire, il peut boire toujours ce qui se présente»<sup>143</sup>. Par cette formule, la santé est comprise

d'une nature analogue à des pays montueux, boisés et humides, les autres à des terres sèches et légères, d'autres à un sol couvert de prairies et de marécages, d'autres encore à des plaines nues et arides», il use de métaphores dont le soubassement est une analogie véritable (le couvert végétal est aux sols ce que l'aspect est aux hommes), fondée sur une cause commune aux qualités des deux domaines (les saisons modifient à la fois les végétaux et les hommes). Mais cette analogie avoisine des relations de simple similitude : par exemple, les ventres et les eaux ont, dans les mêmes conditions, les mêmes qualités de «dureté» ou de «mollesse». Lorsqu'on passe des qualités à leurs variations et à leur variété, c'est une identité, et non une analogie, qui lie les effets du climat sur les hommes d'une part et sur leur milieu d'autre part : à climat changeant, milieu et hommes répondent par la même variété de formes. La plupart des analogies apparentes doivent ainsi être rectifiées dans le sens d'une similitude.

143 "Ὅστις μὲν ὑγιαίνει τε καὶ ἔρρωται, μηδὲν διακρίνειν, ἀλλὰ πίνειν ἀεὶ τὸ παρεόν. Ὅστις δὲ νούσου εἴνεκα βούλεται τὸ ἐπιτηδειότατον πίνειν, ὧδε ἂν ποιέων μάλιστα τυγχάνοι τῆς ὑγιείης· ὀκόσων μὲν αἰ κοιλία σκληραὶ εἰσι, καὶ ξυγκαίειν ἀγαθαὶ [εἶναι], τούτοισι μὲν τὰ γλυκύτατα ξυμφέρει καὶ κουφότατα καὶ λαμπρότατα· ὀκόσων δὲ μαλθακαὶ αἰ νηδύες καὶ ὑγραὶ εἰσι καὶ φλεγματώδεες, τούτοισι δὲ τὰ σκληρότατα καὶ ἀτεραμνότατα καὶ τὰ  
(suite de la note à la prochaine page)

comme l'aptitude à supporter l'altérité, la variété et le changement sans perdre son intégrité individuelle. La santé n'est donc pas simplement l'accord entre la nature d'une nourriture et la nature du corps; elle n'implique pas une monotonie du milieu dont on se nourrit. Au contraire, elle suppose la capacité à transgresser les normes. Pour l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* comme pour G. Canguilhem, «la limitation forcée d'un être humain à une condition unique et invariable est jugée péjorativement, par référence à l'idéal normal humain qui est l'adaptation possible et voulue à toutes les conditions imaginables»<sup>144</sup>. Il n'est donc de bonnes ou de mauvaises eaux que pour les êtres fragiles ou maladifs. Pour les êtres maladifs, les mauvaises sont celles qui accentuent le déséquilibre d'un tempérament trop sec ou trop humide. Le caractère nuisible ou bénéfique d'une eau n'est donc que relatif. Aucune eau n'est bonne ou mauvaise en soi, et toutes ont leur usage<sup>145</sup>.

Toutefois, si l'on considère, non le rapport de la qualité dominante de l'eau à la qualité dominante dans un corps maladif, mais le rapport entre les qualités de l'eau et la fragilité d'un tempérament, c'est-à-dire sa sensibilité aux modifications du milieu, alors il convient de privilégier les eaux dont les caractères ne suivent pas immédiatement les variations du milieu et sont donc susceptibles de les compenser dans le régime, afin de préserver l'être fragile des variations subites de ses relations extérieures. C'est pourquoi les pires eaux sont les eaux stagnantes et peu profondes qui s'imprègnent immédiatement des caractères du milieu<sup>146</sup>. Puis viennent les

ὕφαλυκᾶ «L'homme bien portant et robuste n'a aucun choix à faire, il peut boire toujours ce qui se présente. Mais, celui qui, à cause d'un état maladif, sent le besoin de l'eau la plus convenable, aura, pour recouvrer la santé, les précautions suivantes à prendre : à ceux dont les cavités sont dures et faciles à s'échauffer, il convient de boire les eaux les plus douces, les plus légères et les plus limpides; à ceux dont le ventre est mou, humide et pituiteux, de boire les eaux les plus dures, les plus crues et légèrement salées» (CMG 38, 18-24 = II, 30-32 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

144 [Canguilhem, 1966], p. 87.

145 Plus exactement, les eaux ont bien des qualités diététiques propres, mais ces qualités premières sont rectifiées en fonction de la diversité des buveurs à tel point que, finalement, même les eaux les pires peuvent trouver un usage bénéfique. *Airs, eaux, lieux* s'accorde sur ce point à l'aphorisme II, 50 cité plus haut, p. 300 et note 87, et au c. 36 de *Régime des maladies aiguës*.

146 c. 7 (CMG 34, 16 – 36, 24 = II, 26-28 L.). La description des maladies consécutives à l'usage de cette eau fait apparaître un décalage entre les  
(suite de la note à la prochaine page)

eaux trop minéralisées<sup>147</sup>. Sous l'action de la chaleur, elles s'imprègnent des caractères de la roche ou des métaux, rendant leur évacuation difficile pour le corps. Les meilleures sont les eaux dont la source est sur une colline ou sur un lieu élevé : provenant des profondeurs, ces sources deviennent «chaudes l'hiver et froides l'été»<sup>148</sup>. Il ne faut pas nécessairement voir là une réelle inversion des qualités de l'eau par rapport au milieu, mais plutôt une estimation relative de la température de l'eau, comparée à celle de l'atmosphère, ou une estimation de la qualité par son action (est alors considéré comme froid ce qui rafraîchit).

Examinant l'influence de l'exposition des sources sur les qualités de l'eau, le texte les classe dans un ordre légèrement différent de celui qui concernait, aux c. 3 à 6, l'exposition des villes. Les meilleures sources sont exposées vers l'est, puis viennent celles exposées vers le nord — «surtout celles qui se rapprochent de l'Orient» —, vers l'ouest, enfin vers le sud (les pires sont tournées exactement au sud). Le texte ajoute : «les vents du midi en augmentent les mauvaises qualités; les vents du nord les atténuent»<sup>149</sup>. Les deux précisions semblent indiquer que l'auteur est conscient d'une distorsion par rapport au schéma de l'exposition des villes. Cette distorsion

périodes de production excessive d'une humeur (le phlegme en hiver, la bile en été) et les périodes de quantité excessive de cette humeur (maladies bilieuses en hiver, pituiteuses en été), comme cela a été noté plus haut, p.190 note 31.

147 *Ibid.* (CMG 36, 24 – 38, 2 = II, 28-30 L.).

148 Τὸν δὲ χειμῶνα θερμὰ γίγνεται, τὸ δὲ θέρος ψυχρὰ, *ibid.* (CMG 38, 4-5 = II, 30 L.).

149 Ὁκόσων μὲν αἱ πηγαὶ πρὸς τὰς ἀνατολάς ἔχουσι, ταῦτα μὲν ἄριστα αὐτὰ ἐωυτέων ἐστὶ, δεύτερα δὲ <αὐ>τῶν τὰ μεταξὺ τῶν θερινῶν ἀνατολέων ἐστὶ τοῦ ἡλίου καὶ δύσεων καὶ μᾶλλον τὰ πρὸς τὰς ἀνατολάς· τρίτα δὲ τὰ μεταξὺ τῶν δυσμέων τῶν θερινῶν καὶ τῶν χειμερινῶν· φαυλότατα δὲ τὰ πρὸς τὸν νότον καὶ τὰ μεταξὺ τῆς χειμερινῆς [θερινῆς (?)] ἀνατολῆς καὶ δύσιος, καὶ ταῦτα τοῖσι μὲν νοτίοισι πάνυ πονηρὰ, τοῖσι δὲ βορείοισιν ἀμείνω «Celles dont la source regarde le levant sont les meilleures; viennent ensuite celles qui coulent entre le levant d'été et le coucher d'été, mais surtout celles qui se rapprochent de l'Orient. Au troisième rang sont placées celles dont le cours est entre le coucher d'été et le coucher d'hiver; enfin, les pires sont celles qui sont tournées au midi et celles qui regardent entre le lever et le coucher d'hiver [d'été (?)]; les vents du midi en augmentent les mauvaises qualités; les vents du nord les atténuent», *ibid.* (CMG 38, 11-17 = II, 30 L.). La leçon θερινῆς (V) me semble inacceptable.

s'explique par l'usage de l'eau. Alors que le premier schéma concernait la santé humaine qui est la fin visée par la médecine, ce schéma concerne la qualité de l'eau qui n'est qu'un moyen en vue de la santé humaine. L'eau, comme tous les éléments du régime, est un intermédiaire qui imprime en lui les caractères du milieu pour les restituer lors de son absorption. Sa fonction de compensation des vicissitudes du climat exige qu'elle soit la plus régulière possible, et donc qu'elle soit peu sensible aux variations de l'atmosphère, à moins, bien sûr, que le climat lui-même ne soit régulier et tempéré. C'est pourquoi les meilleures sources sont exposées à l'est : subissant peu de variation, elles demeurent elles-mêmes «limpides, de bonne odeur et légères»<sup>150</sup>, toutes qualités reflétant la coction et la crase. L'orientation au nord, parce qu'elle exprime une mobilité minimale des êtres, vient en second. En intercalant entre la meilleure orientation et la seconde la position intermédiaire des sources exposées entre le levant d'été et le coucher d'été du soleil, mais qui se rapprochent de l'Orient, le texte combine les deux axes du mouvement et de la mobilité dans une progression continue. Dans le paragraphe précédent, l'exposition idéale était d'ailleurs précisée un peu différemment :

«Il faut surtout louer les cours d'eaux qui se font jour du côté du levant, et particulièrement du levant d'été»<sup>151</sup>.

En combinant les deux paragraphes, on obtient donc le début de classement suivant : est-nord-est, est, nord-nord-est, nord, etc. Le nord-est est le point où la mobilité et le mouvement sont les moindres. Les sources ainsi exposées sont donc à double titre stables et exemptes des variations du milieu, puisque leur exposition les rend peu susceptibles d'acquérir les caractères de leur environnement et que cet environnement est très stable.

Contrairement aux villes, les sources qui sont exposées à l'est ne sont pas les pires. Les plus mauvaises sont exposées au sud. Lorsque l'auteur envisage les eaux les plus néfastes, l'axe de la mobilité et de la rigidité devient prépondérant par rapport à l'axe de la régularité et de l'irrégularité. L'eau de source qui varie immédiatement avec le milieu est la pire, puisqu'elle ne peut en aucune façon remplir sa fonction compensatrice. C'est pourquoi les vents du sud qui suscitent une plus

150 [...] λαμπρότερα εἶναι καὶ εὐώδεα καὶ κοῦφα, *ibid.* (CMG 38, 7-8 = II, 30 L.)

151 Μάλιστα δὲ ἐπαινεῖσθαι, ὧν τὰ ρεύματα πρὸς τὰς ἀνατολάς τοῦ ἡλίου ἐρρώγασιν καὶ μᾶλλον πρὸς τὰς θερινάς, *ibid.* (CMG 38, 6-7 = II, 30 L.).

grande mobilité aggravent les eaux malsaines, tandis que les vents du nord qui rendent les êtres moins sensibles aux modifications du milieu les améliorent.

L'étude des eaux de pluie et de neige (c. 8 et 9) utilise à nouveau ces deux axes de la mobilité et du mouvement. L'eau de pluie est la plus mobile : purifiée par la coction du soleil dans les régions supérieure de l'atmosphère, elle est la plus légère, le plus douce, la plus ténue et la plus limpide. Mais «elle se corrompt facilement»<sup>152</sup>, en sorte qu'il faut la faire bouillir avant de la boire. En revanche, «une fois qu'elles ont été congelées, [les eaux] ne retrouvent plus leur qualité première»<sup>153</sup>. Le gel fige donc les qualités d'une eau. Or, cette action du froid et du chaud sur la rigidité ou la mobilité de l'eau semble se doubler d'une action sur sa qualité : en même temps qu'elle la rend mobile, la chaleur du soleil purifie l'eau; à l'inverse, en même temps qu'il la rend rigide, le gel sépare de l'eau sa partie la plus pure, ne conservant que «ce qu'il y a de plus trouble et de plus pesant»<sup>154</sup>. En fait, c'est la même idée qui gouverne les deux effets du froid et du chaud. Ici encore, l'effet de coction par la chaleur diminue l'individualité de la réalité, et, par là même, son opposition au milieu; le froid, au contraire, ici comme au c. 4, accroît la singularité d'un être et l'empêche de subir l'influence de son milieu. En faisant bouillir l'eau de pluie, l'homme non seulement la purifie, mais en même temps amoindrit ses propriétés et la rend susceptible d'être assimilée par le corps humain plus facilement. Ainsi s'explique la contradiction apparente entre l'action bénéfique de la chaleur sur l'eau dans ce passage et l'effet très néfaste de l'exposition des sources aux vents chauds du midi relevé plus haut. Encore une fois, on peut remarquer qu'une qualité n'est ni bonne ni mauvaise en soi : la chaleur n'est bénéfique pour l'eau de boisson qu'à la condition d'en faire un usage immédiat, sans lui laisser le temps d'assimiler les qualités du milieu.

Cet axe de mobilité est à nouveau coupé par un axe de mouvement et de variété. La Pierre, la Gravelle, la Strangurie, la Sciatique et les Hernies sont provoquées par l'usage de boissons trop variées. C'est le cas de celle que l'on tire des lacs ou des fleuves dont les affluents ont parcouru une

152 [...] σήπεσθαι [...] τάχιστα, c. 8 (CMG 40, 23-24 = II, 34 L.).

153 Ὀκόταν γὰρ ἄπαξ παγῆ, οὐκ ἔτι ἐς τὴν ἀρχαίην φύσιν καθίσταται, *ibid.* (CMG 42, 15-16 = II, 36 L.)

154 [...] τὸ δὲ θολωδέστατον καὶ σταθμωδέστατον, *ibid.* (CMG 42, 17-18 = II, 36 L.).

grande distance avant de confluer. Chacun a alors acquis, tout au long de son parcours, des propriétés différentes. Ainsi,

«dans le mélange, leurs propriétés entrent en lutte nécessairement, et c'est toujours la plus puissante qui triomphe; or, la même n'est pas toujours la plus puissante, et c'est tantôt l'une, tantôt l'autre, suivant la prédominance des vents. À l'une le vent du nord donne la prédominance, à l'autre le vent du midi, et ainsi du reste»<sup>155</sup>.

Un tel mélange disparate et changeant ne permet pas la crase des qualités charriées par les fleuves : les eaux mêlées sont impures et déposent des résidus dans la vessie, causant ainsi notamment des calculs, surtout chez les garçons.

Le schéma nutritif devient ici extrêmement complexe. L'échec de la nutrition de l'homme par les eaux des fleuves et des lacs est expliqué par l'échec de la nutrition du fleuve ou du lac. La digestion, c'est-à-dire la coction qui contribue à la crase des qualités de la nourriture, doit donc, pour être parfaite, commencer avant son ingestion par l'homme, par une crase dans le milieu naturel. L'homogénéité des phénomènes physiques et des processus biologiques est telle qu'*Airs, eaux, lieux* utilise le terme de «coction» à propos de l'action du soleil sur l'eau des nuages, et le terme de «crase» à propos des saisons<sup>156</sup>. Dans le cas des fleuves et des lacs, cette pré-digestion est rendue impossible non seulement à cause de l'hétérogénéité des ingrédients, mais aussi à cause du changement perpétuel de la qualité dominante dans l'agrégat, sans doute parce que ce changement ne permet pas aux hommes de s'adapter, par l'habitude, aux

155 [...] ζυμμισγόμενα δὲ ταῦτα ἐς ταὐτὸ ἀλλήλοισι στασιάζει<ν ἀνάγκη> καὶ κρατεῖν ἀεὶ τὸ ἰσχυρότατον· ἰσχύει δὲ οὐκ ἀεὶ τὸ αὐτὸ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλο κατὰ τὰ πνεύματα· τῷ μὲν γὰρ βορέης τὴν ἰσχὺν παρέχεται, τῷ δὲ [ὁ] νότος, καὶ τῶν λοιπῶν περὶ αὐτὸς λόγος, c. 9 (CMG 38, 11-14 = II, 38 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée. Le vocabulaire politique de l'affrontement (entre les eaux) avoisine le vocabulaire de l'influence (entre les vents et les eaux) relevant d'une conception micro-macrocosmique. Ces deux modèles ne s'excluent donc pas, mais s'articulent l'un à l'autre.

156 [...] γλυκαίνεται ὑπὸ τοῦ ἡλίου καιόμενόν τε καὶ ἐψόμενον· γίγνεται δὲ καὶ τᾶλλα πάντα [τὰ] ἐψόμενα ἀεὶ γλυκύτερα «[les parties les plus légères de l'eau des nuages] s'adoucissent sous l'action échauffante du soleil et par sa coction; or par la coction toute chose s'adoucit toujours», c. 8 (CMG 42, 2-3 = II, 34 L.), on peut noter la généralité de la dernière proposition; ἡ κρησις τῶν ὥρέων «la crase des saisons», c. 12 (CMG 54, 13 = II, 52 L.).



qualités de l'eau<sup>157</sup>. Ce changement lui-même est expliqué par la nutrition des cours d'eau qui confluent dans les fleuves ou les lacs. Cette nutrition, qui s'effectue tout au long du parcours de l'eau, dépend non seulement des minéraux présents sur le parcours, mais aussi de la capacité de l'eau à les absorber et à s'en imprégner. Or, cette mobilité de l'eau est elle-même le fruit de l'influence des vents. Si l'on applique l'hypothèse de lecture suscitée par les chapitres 3 et 4<sup>158</sup>, il faut penser que cette influence des vents n'est pas simple : chaque orientation du vent ne privilégie pas les caractères du lit de la rivière dont la source a la même orientation, mais les vents du midi rendent l'eau des sources plus apte à s'imprégner des caractères du milieu qu'elle va traverser tout au long de son parcours, et ce, d'autant plus que la source elle-même est exposée au sud, tandis que les vents du nord ont l'effet inverse, surtout sur les sources exposées au nord. Si l'on tente de compléter le schéma comme la fin de la phrase y invite le lecteur, il faut considérer que l'ouest et l'est représentent respectivement d'une part la diversité et le changement, et d'autre part, au contraire, la monotonie des caractères dont le cours d'eau se charge, plus ou moins selon que le vent du midi ou le vent du nord prédomine. Ainsi, la chaîne nutritive se déploie à travers de multiples étapes. L'essentiel ne réside pas tant dans les qualités dont s'imprègne tel chaînon et qu'il transmet à son tour que dans sa capacité à conserver son unité synthétique lors de sa nutrition, c'est-à-dire à assimiler un mélange suffisamment homogène pour que l'individualité des constituants ne menace pas sa propre intégrité, et à réaliser lui-même, à partir de cette nourriture, une nouvelle crase. La variété et le changement de la nourriture et la sensibilité et la mobilité de l'être qui s'en nourrit sont les deux facteurs de la qualité de ces crases successives.

Les chapitres 10 et 11 concernent l'influence des saisons sur la santé des hommes. On n'abordera ici qu'incidemment la question proprement pathologique, pour s'intéresser principalement à ce qui relève, dans un sens large, de la nutrition, c'est-à-dire de la modification des êtres

157 L'homogénéité des processus physiques et biologiques peut même conduire à penser que la régularité joue un rôle dans la crase physique.

158 Ce qui suit est proposé à titre d'hypothèse de lecture. Rien dans les chapitres sur les eaux ne vérifie l'hypothèse formulée à propos des vents, relative à leur influence sur la mobilité et la rigidité des êtres. Toutefois, on peut montrer que rien ne s'y oppose.

sous l'effet de facteurs extérieurs. Le c. 10 comprend la description d'une année durant laquelle la succession des saisons serait favorable à la santé, puis cinq descriptions de successions de saisons morbifiques. Le texte est difficile, parce qu'il expose des conclusions sans livrer le raisonnement qui y conduit; c'est pourquoi on ne cherchera pas ici à justifier complètement ses assertions, mais seulement à montrer qu'on ne peut les restituer à partir d'une combinaison d'effets élémentaires.

Il ressort d'une première lecture de ce passage qu'il obéit à un canevas sous-jacent selon lequel les qualités des saisons s'impriment dans les corps. La cinquième et dernière description est à cet égard la plus claire : si le temps demeure «boréal et sec» durant l'été et sec durant l'automne, cela a pour effet de dessécher les hommes. Cette influence est bénéfique pour les tempéraments phlegmatiques et pour les femmes qui sont par nature humides, car elle purge ceux-ci, avant l'arrivée de l'hiver, des humeurs dont ils regorgent; elle est en revanche défavorable aux tempéraments bilieux, déjà secs par nature, car «elle les dessèche trop». L'influence de la saison sur la santé n'est donc pas uniforme, mais elle est différente et même opposée selon la nature sur laquelle elle s'exerce. Il semble que l'idéal réside en un équilibre par compensation entre les qualités de la saison et les qualités naturelles d'un corps. Toutefois, la référence à trois saisons : été, automne<sup>159</sup> puis hiver, introduit une perspective diachronique; l'effet salutaire ou nuisible des qualités d'une saison dépend de sa capacité à préparer les corps à la saison suivante. Il reste à savoir quelles sont les qualités ordinaires de l'hiver. Or, le texte ne le précise pas. La logique du propos incite à penser que l'hiver est une saison habituellement humide : avant de l'aborder, une purge serait salutaire pour les natures humides, afin d'éviter un excès d'humidité. Mais comme par ailleurs le texte n'a de cesse de mettre en garde contre les changements brusques, il peut paraître étonnant que son auteur considère comme favorable le passage de deux saisons sèches à une saison humide, et qu'il argue précisément de l'assèchement du corps juste avant l'arrivée d'une saison pluvieuse. Par ailleurs, il reste à déterminer l'influence du chaud et du froid dans cette succession de saisons et le sens de l'adjectif βόρειον, qui caractérise, avec le sec, en l'occurrence, l'été. Ainsi, le texte, même dans

159 L'été puis l'automne sont sous-entendus.

son passage apparemment le plus simple, est largement surdéterminé par des principes qui demeurent implicites.

Le texte commence donc par la description d'une année saine :

« Si aucun dérangement ne se montre dans les signes qui accompagnent le coucher et le lever des astres, si des pluies tombent durant l'automne, si l'hiver est modéré, ni trop doux, ni excessivement froid, si dans le printemps et l'été les pluies sont conformes à l'ordre de ces deux saisons, vraisemblablement une telle année sera fort saine ».

Suivent les descriptions de cinq successions de trois saisons dont les deux premières seules sont qualifiées (la troisième saison n'apparaît que dans la description des maladies qui s'ensuivent de ces successions, et ses caractères n'entrent pas toujours en compte). Le texte étudie ainsi ces cinq successions :

1. d'un hiver boréal et sec à un printemps austral et humide,
2. d'un hiver austral et humide à un printemps boréal et sec,
3. d'un été austral et humide à un automne austral et humide,
4. d'un été austral (ou boréal — version de l'*Aphorisme* III, 13) et sec à un automne boréal (ou austral — version de l'*Aphorisme* III, 13) et humide,
5. d'un été boréal et sec à un automne (boréal et) sec.

Les successions n° 1, 2, 4 et 5 sont reproduites succinctement dans les *Aphorismes*, III, 11 à 14. Les deux textes concordent dans l'ensemble, mais divergent plus ou moins sur deux points remarquables. D'une part, l'*Aphorisme* III, 14 ajoute le caractère boréal à l'automne de la cinquième constitution qu'*Airs, eaux, lieux* qualifie seulement de sec. D'autre part, l'*Aphorisme* III, 13 qualifie l'été de la quatrième constitution de « sec et boréal », et l'hiver de « pluvieux et austral ». Les éditeurs modernes, jusqu'à J. Jouanna, ont généralement établi le texte d'*Airs, eaux, lieux* en le conformant à cet aphorisme. Or, dans une communication présentée en 1993<sup>160</sup>, J. Jouanna a mis en doute le bien-fondé de cette correction et a proposé de rétablir le texte des manuscrits : « si l'été est sec et *austral*, mais l'automne pluvieux et *boréal* ». Ce rétablissement est conforté par l'examen de certains manuscrits anciens des *Problemata* aristotéliens qui, dans un passage parallèle (I, 10), offrent la même succession (été austral, automne

160 [Jouanna, 1996].

boréal) que les manuscrits d'*Airs, eaux, lieux*. Dans son édition récente, J. Jouanna établit donc le texte d'*Airs, eaux, lieux* en inversant l'ordre de l'aphorisme parallèle.

L'idéal aurait évidemment été de parvenir à corriger l'*Aphorisme* III, 13 dans le même sens. Il est en effet nécessaire d'admettre soit qu'*Airs, eaux, lieux* est la source de l'aphorisme, soit que les deux textes ont une origine commune. Il a donc existé une version originelle de ce passage que la divergence entre *Aphorismes* d'une part, *Airs, eaux, lieux* et les *Problemata* d'autre part, ne permet pas de restituer. La préférence de J. Jouanna pour un modèle commun à l'*Aphorisme* III, 13 et au passage du c. 10 d'*Airs, eaux, lieux*, lequel serait la source des *Problemata* I, 10, rend cette difficulté encore plus aiguë. Quelle était la succession établie par le premier auteur de ce passage? La note de J. Jouanna, dans son édition récente d'*Airs, eaux, lieux*<sup>161</sup>, insiste, plus que ne le fait sa communication de 1993, sur l'aporie : «En définitive, la normalisation a le grave inconvénient de masquer un problème qui est réel». Le commentateur qui cherche à saisir le mode de pensée hippocratique doit en effet s'intéresser à la rédaction originelle de ce passage plutôt qu'à celle d'*Airs, eaux, lieux*, fût-elle établie avec certitude.

Que ce paragraphe ait pu donner lieu, dès l'Antiquité, à deux rédactions inverses (Galien possédait déjà des versions divergentes d'*Airs, eaux, lieux* et des *Aphorismes*<sup>162</sup>) livre, paradoxalement, un renseignement sur le mode de pensée hippocratique. Si le contenu d'*Airs, eaux, lieux* s'appuyait sur un système fondé sur les effets propres d'éléments substantiels, ce flottement serait rendu impossible. En réalité, aucun commentateur, ancien ou moderne, ne peut sans hésitation choisir une version et éliminer l'autre en référence aux effets respectifs supposés de l'austral et du boréal, alors qu'il serait par exemple aisé de corriger un texte d'Empédocle qui inverserait νεῖκος et φίλια. Mais ici, aucun schéma élémentaire ne régit les constitutions : l'auteur ne cherche pas à composer des effets substantiels, mais il joue des variations sur le thème de la variation elle-même. L'essentiel est dans la différence, l'attention se porte, non sur ce que sont et ce que produisent le froid, le chaud, le sec, l'humide, le boréal ou l'austral, mais sur les points critiques, les équinoxes et les solstices, le

161 *Op. cit.*, note 4 de la p. 216 = p. 288-289.

162 [Jouanna, 1996], note 29.

basculément d'une crase saisonnière en un nouveau mélange dont les éléments sont indiscernables par leurs effets propres.

Reprenant plus en détail la constitution de l'année saine et les cinq constitutions morbifiques, on ne cherchera donc pas à en abstraire les éléments logiques dont la composition rendrait raison des états de santé et de maladies qu'ils engendrent, mais au contraire, on montrera l'impossibilité de réduire ces effets salutaire ou néfaste à un tel agencement. Toutefois, pour des raisons de méthode, on supposera d'abord que la source d'*Airs, eaux, lieux* est conforme au texte des *Aphorismes*. En effet, comme nulle part ailleurs dans *Airs, eaux, lieux* le boréal n'est uni à l'humide, ni l'austral au sec, cette hypothèse nous permettra d'étudier la combinaison des couples boréal-sec et austral-humide dans le c. 10 d'*Airs, eaux, lieux*, en faisant abstraction de l'exception de la quatrième constitution.

La première remarque qui s'impose est l'aspect très évasif de la description de l'année saine. Les signes relatifs aux astres ne sont pas évoqués ailleurs dans ce traité, sinon dans le c. 1, lorsque l'auteur affirme que l'astronomie participe de la médecine<sup>163</sup>. La mention suivante, relative aux pluies automnales, ne signifie pas nécessairement que l'auteur considère l'automne comme une saison régulièrement pluvieuse. Il faut en effet se garder de confondre le sain et l'habituel : il semble que la salubrité d'une saison suppose que son caractère propre ne soit pas trop marqué, afin qu'elle s'insère sans solution de continuité dans la succession des saisons durant l'année. L'automne humide apparaît dans deux schémas d'années malsaines, précédé d'un été sec ou d'un été humide (n° 3 et 4), en sorte que l'humidité de l'automne semble néfaste quelles que soient les

163 P. 164, note 1, [Staszak, 1995] affirme que la mention du lever et du coucher des astres au c. 10 ne relève pas de l'astronomie, car «les astres n'ont pas d'influence sur le corps», et «Hippocrate ne mentionne jamais l'action des astres en tant que telle». J. Jouanna considère également que ces «signes» sont météorologiques (au sens moderne) plutôt qu'astronomiques (CUF, p. 212 note 2). Cette exclusion de l'astronomie est difficilement compatible avec le c. 1 selon lequel l'astronomie fait partie de la médecine. Par ailleurs, les phénomènes célestes ne servent pas seulement, par leur régularité, à mesurer le temps de l'année, si l'on en croit l'exemple — certes unique — des *Épidémies IV*, 32 (V, 161 L.) : «Au solstice d'hiver, apparition d'un astre non petit (Ἡλίου χειμερινέων τροπέων, ἄστρον οὐ μικρόν)».

qualités des saisons qui l'ont précédé. Il y a là, apparemment, une contradiction. Par ailleurs, le c. 6 comportait une remarque selon laquelle l'automne connaît de grandes variations dans la même journée. Le texte interdit donc au lecteur de déterminer clairement d'une part les caractères habituels de l'automne, d'autre part les qualités qui le rendent sain. Si la mention de l'automne est décevante, celles qui suivent sont tellement évasives qu'elles ne sont pas plus éclairantes. Que le médecin doive souhaiter un hiver qui ne soit ni trop froid ni trop chaud pourrait se comprendre aisément par la valorisation de la modération; mais le texte oppose le froid, non pas au chaud, mais à l'εὐδίας, terme qui qualifie ordinairement le beau temps calme et serein et qui, étymologiquement, évoque la bienveillance divine. De cette considération on peut conclure qu'aucun temps n'est par soi un beau temps pour le médecin : le climat sain n'est pas définissable par une somme de caractères propres, puisque les meilleures qualités ne sont pas souhaitables pour l'hiver. La santé a besoin, aussi, de «mauvais temps», et le «beau temps» apparaît donc en hiver non comme une juste mesure, mais comme un extrême. La suite de la phrase, relative au caractère «saisonnier» des pluies au printemps et en été, déçoit de nouveau le lecteur en quête de caractères propres, tout en confirmant qu'aucune mesure ne permet de définir une norme, et qu'aucune qualité n'est bonne ou mauvaise en soi. En définitive, le texte ne dit pas quelles sont les qualités propres et habituelles pour chaque saison, et il ne dit pas non plus quelles sont ses qualités souhaitables.

On ne peut pourtant pas en conclure que les saisons ne désigneraient rien d'autre des périodes chronologiques qui diviseraient un temps annuel homogène et qui seraient susceptibles de posséder des qualités différentes selon le lieu ou l'année. Chacune constitue un ensemble cohérent de qualités habituelles ou normales. En effet, la succession n° 2 évoque un printemps «hivernal»<sup>164</sup> (que É. Littré traduit par «froid»). Une saison (chronologique) peut donc prendre l'aspect d'une saison (comme

164 Τὸ δὲ ἦρ [...] χειμέριον (CMG 48, 14-15 = II, 44 L.); cf. par exemple *Épidémies I*, 1 (V, 598 L.) : τὸ ξύνολον ἔς ζῶνε χειμῶνα ὀχοῖον ἦρ γίγνεται «en somme tout l'hiver eut une apparence de printemps», *Épidémies IV*, c. 7 (V, 148 L.) : τὰ χειμερινὰ χειμερίως «temps d'hiver en hiver», *Aphorismes*, III, 6 : «quand l'été est semblable au printemps...», et *Aphorismes*, III, 8 : ὠραίως τὰ ὠραῖα ἀποδιδούσιν «les saisons se produisent de façon saisonnière» (je traduis...), etc.

ensemble de qualités, que j'appellerai : morphologique) qui n'est pas nécessairement la même. L'accord entre ces deux entités homonymes, exprimé par ὡραῖον (la souplesse de l'anglais permet à W. H. S. Jones de rendre ce terme par « *seasonable* ») est l'un des facteurs de la salubrité d'une saison, si l'on en croit la description de l'année saine qui ouvre le c. 10 et la description n° 2 d'une année malsaine. Cette distinction permet de comprendre que la succession d'une saison boréale et sèche à une saison chaude et humide, décrite deux fois si l'on suit la version des *Aphorismes* (n° 1, et 4 dans la version de l'*Aphorisme* III, 13) n'a pas le même sens quand elle concerne le passage de l'hiver au printemps (n° 1) et de l'été à l'automne (n° 4 dans la version de l'*Aphorisme* III, 13). Mais si *Airs, eaux, lieux* permet de définir l'époque de chaque saison (chronologique), rien ne permet de déterminer avec précision ni les caractères normaux, ni les caractères habituels de chaque saison (morphologique). On ne peut donc savoir ce que seraient un hiver hivernal ou un printemps printanier. Les seules indications explicites concernent la chaleur de l'été mentionnée à deux reprises, dans les descriptions n° 1 et 2.

Le texte est donc très incomplet si l'on considère les effets propres des éléments qu'il met en jeu et que l'on cherche à composer ces éléments pour expliquer leurs effets sur les hommes, comme on a tenté de le faire pour le cas n° 5 en ce qui concerne l'effet asséchant du sec. Le chapitre 10 mentionne un nombre considérable de facteurs qui concourent à produire un état de santé. Les saisons (hiver, printemps, été, automne), le sec et l'humide, le chaud et le froid, le « boréal » et l'« austral », l'« hivernal », l'exposition aux vents, l'exposition au soleil, la qualité des eaux, les humeurs (le texte en cite quatre : le phlegme, la bile, mais aussi la bile noire et le sang), le tempérament (phlegmatique ou bilieux), l'âge, le sexe. Les relations établies explicitement entre caractères simples sont très peu nombreuses; en gros, le vent du midi apporte l'humidité, le soleil chauffe, les phlegmatiques et les femmes sont humides, les bilieux sont secs et chauds, les vieux ont les veines lâches et épuisées, l'été est chaud. Ces indications sont insuffisantes pour compléter les données et attribuer à chaque élément des qualités et/ou des influences propres. La plupart des relations mettent en jeu de nombreux caractères à la fois sans qu'il soit possible de distinguer l'influence spécifique de chacun.

En supposant provisoirement que les *Aphorismes* permettent de reconstituer la source du c. 10 d'*Airs, eaux, lieux*, on complétera la

cinquième constitution par l'*Aphorisme* III, 14, en qualifiant la seconde saison, l'automne, non seulement par l'absence d'eau, mais aussi par son caractère «boréal», et on «normalisera» la quatrième constitution en suivant l'*Aphorisme* III, 13 qui fait succéder à un été boréal et sec un automne austral et humide, comme on l'a vu plus haut. Si l'on accorde ainsi *Airs, eaux, lieux* à la version des *Aphorismes*, la trame des cinq constitutions morbifiques s'articule sur la succession de deux saisons définies par l'un des deux couples de qualités : boréal et sec, austral et humide.

On constate que chaque saison peut recevoir l'un ou l'autre de ces couples : l'été comme l'hiver peut être boréal et l'hiver comme l'été peut être austral. En revanche, les cinq descriptions ne couvrent pas toutes les combinaisons possibles de ces deux qualités et des quatre saisons. En premier lieu, toutes les descriptions commencent par l'hiver ou par l'été, mais non par le printemps ni l'automne. En second lieu, le texte n'évoque pas les successions suivantes :

- d'un hiver boréal et sec à un printemps boréal et sec,
- d'un hiver austral et humide à un printemps austral et humide,
- d'un été austral et humide à un automne boréal et sec.

Ces difficultés ne peuvent recevoir, à mon sens, de solution satisfaisante. En premier lieu, le choix de l'hiver et de l'été comme points de départ peut être rapporté à l'énoncé du c. 11 selon lequel les vicissitudes les plus considérables ont lieu aux deux solstices, surtout celui d'été, et lors des deux équinoxes, surtout celui d'automne<sup>165</sup>. Comme les maladies se rattachant aux descriptions de successions de saisons commençant en hiver trouvent leur origine au moment du passage de la deuxième à la troisième saison, c'est-à-dire du printemps à l'été, ces schémas s'accordent avec la mise en garde relative au solstice d'été. Toutefois, on ne comprend pas le rôle de la première saison dans le cas n° 1, cas qui s'explique suffisamment par les effets d'une chaleur estivale subite sur des corps gorgés d'humidité par le printemps pluvieux, sans référence à l'hiver précédent, boréal et sec. De plus, on ne peut utiliser cette solution (considérer le passage de la deuxième à la troisième saison) pour les descriptions qui commencent en été. La constitution n° 4 fait bien de l'équinoxe d'automne le moment d'un

165 II, 52 L.



changement de temps — d'un été (boréal et) sec à un automne (austral et) pluvieux — dont les effets se font sentir en hiver, mais, comme on le voit, placer le point critique à l'équinoxe suppose qu'on considère, cette fois, le passage de la première à la deuxième saison comme décisif, et non plus le passage de la deuxième à la troisième. Quant aux constitutions n° 3 et 5, elles décrivent les maladies engendrées par une *absence* de changement de temps entre l'été et l'automne, d'un été austral et humide à un automne austral et humide, et d'un été boréal et sec à un automne (boréal et) sec. Je ne vois pas comment rapporter ces descriptions à l'affirmation selon laquelle l'équinoxe d'automne marque le changement de temps le plus considérable et le plus dangereux!

Pourquoi, en second lieu, le texte n'évoque-t-il que cinq des huit combinaisons possibles des successions hiver-printemps et été-automne avec les deux couples boréal et sec, et austral et humide? L'hypothèse suivante semble la seule susceptible de justifier ce choix : chacune des combinaisons restantes serait soit impossible, soit salutaire. L'impossibilité ne saurait provenir de l'attribution d'un couple de qualités à une saison, puisqu'on a vu que chaque saison reçoit, dans les descriptions retenues (qu'on corrige ou non la quatrième constitution d'*Airs, eaux, lieux* en suivant la version de l'*Aphorisme* III, 13), chacun des deux couples de qualités. L'impossibilité ne saurait donc concerner que la succession d'une saison à l'autre. À l'appui de cette hypothèse, on peut relever que le texte exclut précisément les deux successions dans lesquelles il n'y a pas de changement entre l'hiver et le printemps, tandis qu'il évoque les deux successions sans changement entre l'été et l'automne. Mais la symétrie est rompue du fait qu'il évoque, dans le cas n° 4, un changement entre l'été et l'automne (qu'on retienne, ici encore, la version des *Aphorismes* ou celle des *Problemata*). De plus, la succession d'un hiver austral et humide et d'un printemps également austral et humide, ignorée par *Airs, eaux, lieux*, est évoquée dans les *Épidémies III* : cette succession engendre des maladies au printemps (froid)<sup>166</sup>, en sorte que non seulement elle n'est pas impossible, mais, de surcroît, elle n'est pas non plus (nécessairement) salubre! Ainsi, aucune des deux hypothèses qui permettraient de justifier l'absence de cette description dans ce passage ne peut être soutenue si l'on admet une certaine homogénéité entre *Airs, eaux, lieux* et *Épidémies I-III*.

166 Troisième section (III, 68 L.).

Comme on le voit, fixer les couples boréal-sec et austral-humide en conformant le texte à la version apparemment plus systématique des *Aphorismes* ne résout pas les difficultés du c. 10 d'*Airs, eaux, lieux* : on ne comprend pas mieux pourquoi l'auteur ne commence aucune constitution par le printemps ni par l'automne, et surtout, on ne comprend pas pourquoi il ne décrit que cinq des huit combinaisons possibles des quatre saisons avec les deux couples de qualités.

Il convient à présent de considérer la question de l'association du boréal avec le sec et de l'austral avec l'humide, association démentie, selon J. Jouanna, par la quatrième constitution du c. 10 d'*Airs, eaux, lieux*, tandis qu'elle est confirmée par la rédaction parallèle des *Aphorismes*, III, 13, ces deux textes provenant probablement d'un modèle commun.

Que signifient précisément βόρειος et νότιος si l'on fait abstraction de la quatrième constitution du c. 10 d'*Airs, eaux, lieux* qui pose problème? En considérant le reste du chapitre, on peut dégager une série d'hypothèses : soit βόρειος signifie sec et νότιος signifie humide; soit ils signifient respectivement les couples froid et sec, et chaud et humide; soit ils signifient froid et chaud, soit, enfin, ils ont un autre sens qu'il reste à déterminer. Par ailleurs, il faut se demander si βόρειος et νότιος qualifient le vent dominant. Ces hypothèses ne peuvent être départagées sans qu'on ait à d'autres textes de la *Collection hippocratique*.

Βόρειος et νότιος ne peuvent être assimilés au sec et à l'humide pour deux raisons. La première est qu'on comprendrait mal les formules βόρειον και αὐχμηρόν et νότιον και ἔπομβρον qui reviennent constamment et constitueraient des pléonasmes. Mais surtout, on trouve par ailleurs des compositions de βόρειος avec l'humide et de νότιος avec le sec. Par exemple, dans les *Épidémies I*, la première constitution de Thasos relate une année durant laquelle «toutes les circonstances atmosphériques [ont] été australes et avec sécheresse»<sup>167</sup>, tandis qu'en revanche, la seconde constitution est «tout entière humide, froide et boréale»<sup>168</sup>. Le traité *Des humeurs*, au c. 14, signale qu'«il y a des sécheresses avec le vent du nord et avec celui du midi»<sup>169</sup>. É. Littré a donc

167 Γενομένης δὲ τῆς ἀγωγῆς ὅλης ἐπὶ τὰ νότια, καὶ μετὰ αὐχμῶν [...], *Épidémies I*, I, 1 (II, 598 L.).

168 Γενομένου δὲ τοῦ ἔτους ὅλου ὑγροῦ καὶ ψυχροῦ καὶ βορείου [...], *Épidémies I*, II, 4 (II, 616 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

169 Ἄτὰρ ἀνυδρίαι νότιαι, βόρειαι, *Humeurs*, c. 14 (V, 496 L.)

tort de traduire νότιον par humide au c. 15 d'*Airs, eaux, lieux* et assez généralement dans la *Collection*, même si, au cours de la première description d'une année malsaine dans le c. 10, l'humidité est attribuée en partie à l'action des vents du midi.

Βόρειος et νότιος peuvent en revanche plus aisément être remplacés par «froid» et «chaud», puisque aucun texte de la *Collection hippocratique*, à ma connaissance, n'associe βόρειος à chaud ni νότιος à froid. De plus, lors de la deuxième description d'une année malsaine, l'hiver austral est présenté comme la cause de l'échauffement des corps. Toutefois, les expressions νότιος καὶ θερμός et βόρειον καὶ ψυχρόν qualifiant respectivement l'hiver et le printemps dans cette deuxième description sont alors manifestement des pléonasmes.

Pour qu'elles ne le soient pas, il faut considérer que νότιος et βόρειος, bien qu'associés au chaud et au froid, ont un sens plus riche que θερμός et ψυχρός. Ce serait le cas, si νότιος et βόρειος signifiaient respectivement «soumis au vent — chaud — du sud» et «soumis au vent — froid — du nord». Toutefois, les *Épidémies III* interdisent absolument d'assimiler ces termes à des vents<sup>170</sup>. En effet, la constitution commence ainsi : «L'année fut *australe* et pluvieuse, *sans aucun vent* tout au long»<sup>171</sup>. É. Littré traduit νότιον et ἄπνοια διὰ τέλεος par : «le peu d'air qui se fit sentir venait du midi», mais l'expression διὰ τέλεος se retrouve quelques lignes plus bas, pour qualifier des pluies abondantes et «continuelles» selon le terme que É. Littré choisit alors pour rendre cette expression. Durant cette année, le printemps fut «de nouveau austral, sans vent (ἦρ πάλιν νότιον, ἄπνοον)». Manifestement, l'influence du sud ou du nord, si elle est souvent associée aux vents provenant de ces régions, peut aussi se manifester indépendamment de ces vents. La première constitution des *Épidémies I* évoque même un hiver «austral, [avec] petits vents du nord»<sup>172</sup>, mais la contradiction peut ici être levée en supposant un épisode boréal limité dans une période australe.

170 Il demeure cependant évident que ces deux termes, dérivés des noms de vents : βορέας et νότος, ne sont pas sans rapport avec ces deux vents. Mais on ne peut réduire, quant au sens, νότιος et βόρειος à la simple forme adjectivée des substantifs βορέας et νότος.

171 III, 66 L.

172 Χειμῶν νότιος, σμικρὰ πνεύματα βόρεια, II, 598 L.

Ainsi, βόρειος et νότιος ne désignent ni le sec et l'humide, ni le froid et le chaud, ni le vent du nord et le vent du sud, bien qu'ils soient associés préférentiellement, d'une part, au sec et à l'humide, d'autre part, aux vents du nord et du sud, et qu'ils puissent partout être associés, respectivement, au froid et au chaud. Pour préciser le sens de ces deux termes, il faut se tourner vers l'étude de leurs effets. L'idéal serait apparemment de trouver deux descriptions qui ne différeraient entre elles que par la constitution australe ou boréale, afin d'abstraire l'influence respective de chacune. Mais précisément, en adoptant un tel procédé, on s'écarterait tout à fait du mode de pensée hippocratique qui n'abstrait jamais un paramètre parce qu'aucun paramètre n'est indépendant. Isoler l'action du boréal de celles du sec, du froid, etc. supposerait que l'effet de leur association puisse se réduire à une sommation de l'effet de chacun; de même, considérer cette action *in abstracto*, indépendamment de la dimension diachronique de son influence, n'a pas de sens. C'est pourquoi le commentateur moderne des traités hippocratiques ne peut appliquer sur ces textes les critères modernes de l'exégèse sans relever des contradictions irréductibles. Il faut donc se résoudre à savoir ce que produisent la succession d'un hiver sec et boréal puis d'un printemps pluvieux et austral (et encore faudrait-il ajouter l'exposition aux vents et au soleil, la qualité des eaux, le tempérament des habitants, leur âge, leur sexe, etc.) sans savoir ce que sont ni comment agissent le boréal et l'austral. Les éléments n'ont de sens qu'au sein des relations auxquelles ils concourent; ils perdent leur consistance lorsqu'ils sont envisagés pour eux-mêmes. C'est là un des messages principaux d'*Airs, eaux, lieux* dont on ne peut s'empêcher de penser que son auteur a sciemment brouillé les pistes et choisi les exemples qui ne permettent d'aucune façon de réduire son investigation à l'application mécanique d'un système. À peine entrevoit-on une symétrie qu'elle est brisée, à peine dégage-t-on une constante qu'elle est contredite, à peine paraît-on à même de clore un tableau que de nouveaux paramètres sont introduits. Par exemple, comme on l'a vu, la quatrième constitution rompt la symétrie des successions (hiver et printemps différents, été et automne identiques); les descriptions 3 et 4 anéantissent la certitude, suscitée par la description d'une année saine, que l'automne pluvieux est salubre; l'évocation du lever et du coucher des astres, au début du chapitre, comme le rappel de l'influence des expositions aux vents, au soleil et de la qualité des eaux dans la deuxième description, ouvrent en abîme la

lecture du texte qui risquerait de se clore en un tableau comparable à celui que Socrate appelle de ses vœux dans le *Phèdre* de Platon. On peut être tenté de rapporter la dissociation des couples sec-austral et humide-boréal, dans la quatrième constitution du c. 10 d'*Airs, eaux, lieux*, à la rupture systématique de toute esquisse de système, laquelle semble, en définitive, la ligne directrice de la composition de ce chapitre et du traité dans son ensemble.

On trouve cependant dans d'autres textes de la *Collection hippocratique* des indications sur les influences australe et boréale. Un aphorisme décrit ces influences lorsqu'elles sont quotidiennes :

« Des constitutions journalières, les unes, boréales, condensent les corps, donnent du ton, de l'agilité, une bonne couleur, rendent l'ouïe meilleure, resserrent le ventre, piquent les yeux et, s'il préexiste quelque douleur dans la poitrine, cette douleur se fera sentir davantage; les autres, australes, résolvent et humectent les corps, rendent l'ouïe dure, la tête pesante, causent des vertiges, mettent de la gêne dans les mouvements des yeux et du corps, et relâchent le ventre»<sup>173</sup>.

Le c. 14 du traité *Des humeurs* développe de façon comparable les effets des vents du sud et du nord :

« Les vents du midi émoussent l'ouïe, obscurcissent la vue, appesantissent la tête, engourdissent, résolvent; quand ils règnent, les maladies affectent un caractère conforme, il survient des Ulcères humides, surtout à la bouche<sup>174</sup> et aux parties génitales. Si le vent est du nord, viennent les Toux, les Angines, les Constipations, les Dysuries avec frisson, les Douleurs de côté, de poitrine [...]»<sup>175</sup>.

173 Αἱ δὲ καθ' ἡμέρην καταστάσεις, αἱ μὲν βόρειοι τὰ τε σώματα ξυνιστᾶσι, καὶ εὐτονα καὶ εὐκίνητα καὶ εὐχροα καὶ εὐηκώτερα ποιέουσι, καὶ τὰς κοιλίας ξηραίνουσι, καὶ τὰ ὄμματα δάκνουσι, καὶ περὶ τὸν θώρηκα ἄλγημα ἦν τι προϋπάρχη, μᾶλλον πονέουσιν· αἱ δὲ νότιοι διαλύουσι τὰ σώματα καὶ ὑγραίνουσι, καὶ βαρυηκοΐας καὶ καρηθαρίας καὶ ἰλίγγους ποιέουσιν, ἐν δὲ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσι καὶ τοῖσι σώμασι δυσκινησίην, καὶ τὰς κοιλίας ὑγραίνουσι, *Aphorismes*, III, 17 (IV, 492-494 L.).

174 Στόμα peut désigner, non la bouche, mais le col de l'utérus.

175 Νότιοι βαρυήκοοι, ἀχλυώδεις, καρηθαρικοὶ, νωθροὶ, διαλυτικοί· ὅταν οὗτος δυναστεύῃ, τοιουτότροπα ἐν τῇσι νούσοισι πάσχουσιν· ἔλκεα μαδαρά, μάλιστα στόμα, αἰδοῖον, καὶ τᾶλλα. Ἦν δὲ βόρειον, βῆχες, φάρυγγες, κοιλίαι σκληρότεροι, δυσουρίαι φρικώδεις, ὀδύνηαι πλευρέων, στηθέων [...], *Humeurs*,  
(suite de la note à la prochaine page)

À la lecture de ces deux passages, on est fondé à penser que l'influence du sud suscite l'écoulement des fluides, tandis que l'influence du nord s'oppose à cet écoulement et rend le corps rigide. Les remarques relatives à l'ouïe fournissent un indice déterminant, car l'audition nette est impossible lorsque le conduit auditif est humide, mou ou relâché au point qu'il ne résonne pas<sup>176</sup>. On peut donc préciser le lien qui unit le nord et le sec, le sud et l'humide : comme on l'a vu, ce lien n'est pas absolu, puisque, dans la *Collection*, le nord et le sud se conjuguent l'un et l'autre avec le sec et aussi avec l'humide. Mais si l'influence australe ne suscite pas directement l'humidité, elle favorise l'écoulement, et si l'influence boréale n'assèche pas directement, elle tend à fixer les humeurs et à resserrer les chairs. Dès lors, on peut comprendre pourquoi aucune saison décrite dans les constitutions morbifiques du c. 10, si l'on fait abstraction de la quatrième constitution, ne combine l'austral avec le sec, et le boréal avec l'humide : ces circonstances sont moins morbifiques dans la mesure où l'influence de l'orientation est compensée par l'humidité ou la sécheresse. Une influence australe et sèche mettra en mouvement une humidité rare ; sous une influence boréale et humide, l'arrêt des flux sera compensé par l'humectation externe. D'ailleurs, la première constitution de Thasos dans les *Épidémies I*, qui relate une année durant laquelle «les circonstances atmosphériques [ont] été australes et avec sécheresse», est caractérisée par la bénignité des maladies. On peut donc supposer que le modèle commun à *Airs, eaux, lieux* et aux *Aphorismes* est reproduit plus fidèlement par les *Aphorismes*.

Cette mise en mouvement des humeurs par l'influence australe se vérifie par ailleurs, par exemple dans le c. 8 de *Maladie sacrée* :

«Les enfants tout petits qui sont pris de cette affection [*sc.* l'Épilepsie], succombent pour la plupart, si la fluxion est considérable et que le vent souffle du midi»<sup>177</sup>.

Le c. 10 d'*Airs, eaux, lieux* confirme cette hypothèse. Lorsque la constitution d'une saison est australe, les flux, aussi bien internes

c. 14 (V, 496 L.). J'ajoute les majuscules dans la traduction de É. Littré, selon le principe annoncé dans l'«Avertissement».

<sup>176</sup> Voir plus bas, p. 369 sq.

<sup>177</sup> Καὶ ὁκόσα μὲν παιδία σμικρὰ κατάληπτα γίνεται τῆ νούσω ταύτη, τὰ πολλὰ ἀποθνήσκει, ἣν πούλὺ τὸ ῥεῦμα ἐπιγένηται καὶ νότιον ἔη, *Maladie sacrée*, c. 8 (VI, 374 L.).

qu'externes, sont plus importants. Ainsi, la première description d'une constitution morbifique connaît un printemps «pluvieux et austral» caractérisé par des flux non seulement d'humidité, mais aussi de chaleur : la terre est humidifiée par l'action conjointe des pluies et du vent du midi, et elle exprime sa chaleur. Le corps et la chair sont abreuvés d'humidité. La seconde succession, d'un hiver austral à un printemps boréal, est encore plus explicite :

«Quand l'hiver qui est austral et chaud ne permet pas au corps ni aux vaisseaux de se resserrer et que le printemps qui lui succède est boréal, sec et froid, le cerveau, au moment où il lui faudrait, avec le printemps, se relâcher et se purger par le Coryza et l'Enrouement, à ce moment-là se raffermir et se resserre»<sup>178</sup>.

De façon générale, donc, le sud, dans le c. 10 comme dans le c. 3, suscite la mobilité, et le nord, dans la c. 10 comme dans le c. 4, suscite la fixité. Cela explique l'affinité de l'influence australe avec le chaud et avec l'humide, ainsi que l'affinité inverse de l'influence boréale, sans qu'on puisse assimiler l'austral au chaud ni à l'humide, non plus que le boréal au froid ni au sec. L'austral est ce par quoi l'humide imprègne les corps et ce par quoi les corps humides expriment leur humidité; il est aussi ce par quoi les corps exhalent leur chaleur et reçoivent celle du milieu<sup>179</sup>. Pour employer une métaphore anachronique, l'axe nord/sud évoque l'action du *catalyseur* dans les réactions chimiques. L'influence australe est le milieu dans lequel s'opèrent préférentiellement les flux de chaud ou d'humide

178 Ὀκόταν γὰρ τοῦ χειμῶνος ἐόντος νοτίου καὶ θερμοῦ τὸ σῶμα μὴ ξυνίστηται μὴδ' αἱ φλέβες, τοῦ ἥρος ἐπιγενομένου βορείου καὶ ἀρχμηροῦ καὶ ψυχροῦ ὁ ἐγκέφαλος, ὀπηνίκα αὐτὸν ἔδει ἅμα καὶ τῷ ἥρι διαλύεσθαι καὶ καθαίρεσθαι ὑπὸ τε κορυζῆς καὶ βράγχου, τήνικαῦτα πήγνυται τε καὶ ξυνίσταται, c. 10, (CMG 50, 3-7 II, 46-48L.). Je suis ici le texte établi par J. Jouanna et sa traduction. Le texte de É. Littré (τοῦ χειμῶνος ἐόντος νοτίου, καὶ θερμοῦ τοῦ σώματος «l'hiver ayant été austral [...] dans un corps échauffé») qui rapporte l'échauffement du corps à l'influence australe est en effet corrigé par une conjecture chez H. Diller tandis que la correction est établie, d'une manière différente, par J. Jouanna (voir son édition, p. 215, note 4 = p. 287).

179 On trouve, dans *Affections*, c. 53 (Potter, 82 = VI, 264 L.) la même idée d'une mise en mouvement des caractères, attribuée, non à l'influence australe, mais au bain chaud : «il humecte les parties sèches, dessèche les parties humides». Le bain chaud, à la fois humide et chaud, relève du même pôle de connotations que l'influence australe.

dans les corps et entre les corps. Cette influence est parfois attribuée au chaud lui-même. Mais la pensée hippocratique distingue diverses qualités du chaud : par exemple, griller et bouillir ont des effets parfois différents<sup>180</sup>. À l'égard de l'humide, l'influence australe exprime un effet précis d'une chaleur particulière : celle qui fluidifie et met en mouvement. De plus, en distinguant l'austral et le chaud, l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* permet de concevoir une dépendance comparable des flux de chaleur eux-mêmes, favorisés ou non par le milieu.

Les *Problemata* du corpus aristotélicien, section I, § 8 à 12 et 19 à 20, reprennent le c. 10 d'*Airs, eaux, lieux* sous la forme de sept διὰ τί correspondant aux successions de saisons exposées dans le texte hippocratique. Les § 8 à 12 suivent l'ordre des descriptions d'années malsaines du traité hippocratique en omettant la troisième succession; la cinquième description fait quant à elle l'objet des deux derniers διὰ τί, l'effet du climat boréal et sec en été ainsi qu'en automne étant d'abord envisagé sur les phlegmatiques et les natures humides, puis, dans le paragraphe suivant, sur les bilieux. Le § 19 reprend l'examen de la première succession déjà étudiée dans le § 8, et le § 20 étudie la troisième description.

L'auteur des *Problemata* propose des explications qui pourraient servir de moyen terme (absent dans le traité hippocratique) entre les descriptions des saisons successives et les descriptions des maladies consécutives à ces successions. Ces développements intermédiaires ne sont pas hippocratiques : l'auteur va d'Hippocrate à Hippocrate (des saisons aux maladies) en passant par des raisonnements qu'il n'emprunte pas à la *Collection*<sup>181</sup>. Toutefois, dans ses explications, l'auteur des *Problemata* fait intervenir la faculté propre au climat boréal, froid et sec de figer les humeurs et de resserrer les chairs, cependant que le climat austral, humide et chaud a, selon lui, la faculté de susciter les écoulements et de relâcher les chairs. Par exemple, au § 9, expliquant les effets de la succession n° 2 d'*Airs, eaux, lieux* (hiver austral humide, printemps boréal sec) l'auteur affirme : «Quand un printemps froid les surprend en cet état [*sc.* très

180 Cf. par exemple *Régime*, II, 55 (CMG 178, 11 = VI, 564 L.) : certains fruits crus ou grillés sont resserrants; bouillis, ils le sont moins.

181 Par exemple, la distinction entre une humidité propre et une humidité «étrangère (ἀλλοτρίαν)» au corps (I, 8, 859 b 24) n'est pas hippocratique.



humides], il les fige et les durcit (ἔπηξε καὶ ἐσκληρυνεν) par sa sécheresse»<sup>182</sup>. De même, le phlegme «se coagule (συστάντος) sous l'effet du froid»<sup>183</sup>; en revanche, la chaleur de l'été «fait fondre (τήκουσα)»<sup>184</sup> par sa violence. Au § 20, l'auteur distingue l'écoulement des liquides dans les corps dont les chairs sont denses et dans ceux dont les chairs sont «poreuses (ἀραιοί)». Il précise que l'hiver resserre les chairs. Les *Problemata* confirment donc le double effet des qualités des saisons : un premier effet, qu'on pourrait appeler synonyme, en ce que le sec assèche, le froid rafraîchit, etc.; et un second effet, dépendant d'un ordre causal de plus haut niveau, selon lequel le pôle de qualités boréales (froid et sec) immobilise les flux tandis que le pôle des qualités australes (chaud et humide) fluidifie et rend mobile. Ces deux niveaux ne sont pas mieux distingués par le pseudo-Aristote que par l'auteur du traité hippocratique. Humidifier, fluidifier, échauffer, relâcher d'une part, assécher, immobiliser, refroidir et resserrer d'autre part, sont plus ou moins confondus.

La difficulté d'établir un système que l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* utiliserait sans le présenter formellement se précise. À un premier niveau, cette difficulté provient du grand nombre d'éléments plus ou moins interdépendants qui concourent à la modification de l'état de santé ou du tempérament de chaque individu. Jean-François Staszak montre comment la considération de la totalité conduit à l'émergence de singularités irréductibles :

«Hippocrate fait porter tous ses efforts sur l'analyse globale de situations concrètes constituées par la combinaison particulière de nombreux éléments régis par des lois (qui sont les outils de l'analyse). Seul l'état global et particulier importe car c'est lui qui agit (il constitue *le milieu*). Il faut prendre en considération tous les éléments et toutes les lois qui leur sont liées, car les éléments sont interdépendants au sein d'un tout qu'on ne peut éclater sans lui faire perdre son sens. Du fait du grand nombre d'éléments impliqués, de la multitude des combinaisons possibles, chaque cas rencontré est quasiment unique»<sup>185</sup>.

182 I, 9, 860 a 16-17.

183 *Ibid.*, 860 a 26.

184 *Ibid.*, 860 a 27.

185 [Staszak, 1995], p. 227, qui fait ici référence à mes travaux.

Mais cette explication, si elle saisit un aspect essentiel de la pensée hippocratique, n'est pas encore satisfaisante. Elle souffre en effet d'une contradiction interne : si «tous les éléments sont interdépendants», si «on ne peut éclater le tout sans lui faire perdre son sens», alors comment peut-on définir des «lois» corrélant ces éléments et construire des «combinaisons»? Lorsque J.-F. Staszak tente d'exprimer de telles lois élémentaires, il use de formules tautologiques ou d'expressions vagues, parfois fausses :

«L'humidité externe se déverse dans le corps, la sécheresse externe éponge le corps, la chaleur extérieure le dessèche, la froideur le rafraîchit, le resserre et le fragilise»<sup>186</sup>.

Il est vrai que l'humidité humidifie, que la sécheresse assèche, que le froid rafraîchit. Il est moins certain que, pour l'auteur d'*Airs, eaux, lieux*, la chaleur dessèche<sup>187</sup>. Mais là n'est pas le problème : ce qui est plus grave, c'est qu'on ne voit pas du tout comment on pourrait parvenir à justifier les descriptions du c. 10 ou celles de la seconde partie du traité en appliquant et en combinant de telles lois élémentaires, même en les compliquant.

J.-F. Staszak aborde pourtant *Airs, eaux, lieux* dans une perspective qui est en accord avec celle du présent travail. Ainsi, il caractérise la pensée hippocratique par le principe de totalité :

«Hippocrate, penseur de la totalité, part de l'idée qu'on ne peut aller des parties vers le tout parce que le tout est autre chose que la somme des parties. L'éclater en différents éléments, c'est entrer par effraction dans la réalité et briser ce qu'on prétend analyser»<sup>188</sup>.

186 *Ibid.*, p. 147.

187 La chaleur suscite l'écoulement des fluides. Par exemple, la chaleur du soleil attire au dehors la sueur (c. 8). Mais cette action de fluidification n'est pas envisagée comme un assèchement; l'attention est plutôt portée sur la mise en mouvement (cf. c. 10). En outre, si la bile est chaude et sèche (cf. c. 10) et le phlegme, sans doute, humide et froid, en revanche, dans ce traité, le climat chaud est constamment associé à l'humidité et le climat froid à la sécheresse (ce n'est pas le cas, par exemple, de *Régime*, qui affirme que les vents du nord sont froids et humides — II, c. 38). Voir par ailleurs *Affections*, c. 17 (Potter, 28 = VI, 224 L.) : «Le corps, échauffé par le soleil, s'humecte (ὅταν τὸ σῶμα ὑπὸ τοῦ ἡλίου θαλαφῆ, ὑγραίνεται)».

188 [Staszak, 1995] , p. 227.

Dans cette perspective, il caractérise le propre d'une science géographique comme l'étude du «milieu», et montre comment un tel savoir, incompatible avec la notion aristotélicienne de la science (qui exclut le singulier et tente de dégager des lois universelles), a pu émerger dans le paradigme hippocratique. En opposant les paradigmes hippocratique et aristotélicien, J.-F. Staszak se donne les moyens de comprendre la pensée hippocratique sans la réduire à l'embryon d'une science à venir<sup>189</sup>. Mais son étude, outre qu'elle souffre d'un grand nombre d'erreurs de détail<sup>190</sup>, ne tire pas toutes les conséquences du principe qu'il attribue à Hippocrate. Il faut aller jusqu'au bout du principe de totalité, et reconnaître que l'effet propre du sec, du froid, de l'humide ou du chaud, pris abstraitement, ne permet pas de connaître les effets concrets d'un milieu donné. Il faut admettre qu'on peut savoir ce que produit un mélange sans tirer ce savoir de la connaissance de l'effet propre de chacun des éléments en lesquels l'analyse le décompose. Une faille sépare ainsi l'analyse de la saisie concrète.

C'est pourquoi les «lois» qui régissent le déterminisme du milieu dans *Airs, eaux, lieux* ne concernent pas les effets substantiels des éléments

189 Toutefois, plutôt que de nier le caractère scientifique des théories hippocratiques, J.-F. Staszak préfère soutenir la pluralité des modèles de sciences. Toute science, affirme-t-il en substance, n'est pas conforme au modèle aristotélicien, et c'est précisément le cas de la géographie qui est exclue du champ aristotélicien, lequel ne parvient pas à concevoir la notion de *milieu*. Il est préférable à mon sens de considérer que la science est un mode de pensée déterminé qui ne couvre pas toutes les formes de la rationalité. Quoiqu'il en soit, J.-F. Staszak montre l'incompatibilité du mode de pensée hippocratique avec le modèle dominant de la conception scientifique du savoir, depuis Aristote jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Cf. [Staszak, 1995], p. 216, où J.-F. Staszak suppose à tort que nier le caractère scientifique d'une pensée rationnelle, c'est l'évacuer.

190 Quelques exemples : p. 135, l'été et l'automne de la troisième description du c. 10 sont caractérisés par le couple «pluvieux et boréal» (en fait, il s'agit de «pluvieux et austral»); p. 148, J.-F. Staszak soutient que l'automne ou le printemps n'ont jamais de caractère propre mais sont toujours semblables à l'hiver ou à l'été (or l'automne est la saison la plus singularisée dans *Airs, eaux, lieux*, notamment par ses pluies (c. 10) et les forts écarts quotidiens (c. 5); p. 149, J.-F. Staszak soutient qu'il n'est jamais fait mention de deux sortes de bile dans *Airs, eaux, lieux*, sans mentionner le c. 10 (où apparaît la bile noire).

ou des qualités élémentaires. Elles jouent toujours à un niveau supérieur, comme des méta-lois régissant un premier niveau qui demeure opaque. Que le sec assèche et que l'humide humidifie, etc., cela est sans doute vrai dans l'abstrait, mais cela ne se vérifie pas concrètement, car cette action simple des qualités est tellement modifiée par le concours des autres facteurs et par leur mise ne perspective diachronique et synchronique qu'en définitive il ne reste rien de ces principes élémentaires. Il n'est pas une loi élémentaire qui ne trouve un contre-exemple dans la *Collection hippocratique*, de sorte qu'il est aisé de montrer que le chaud peut refroidir, le froid réchauffer, etc.<sup>191</sup>. Le déterminisme hippocratique ne concerne donc pas ces effets élémentaires qui ne sont posés que pour initier le raisonnement du médecin, et sont, à la limite, indifférents. En revanche, la rectification des principes élémentaires est le lieu propre du déterminisme hippocratique. Cette rectification est soumise à des «méta-lois» qui concernent les modalités du mélange des composants et de ses changements. Ainsi, dans *Airs, eaux, lieux*, l'axe est/ouest qualifie la régularité ou l'irrégularité; l'axe nord/sud qualifie la mobilité ou la résistance des natures face aux irrégularités. Il ne s'agit donc pas d'étudier les effets salutaires ou néfastes de l'humide ou du sec, du chaud ou du froid, mais, à un niveau supérieur, les effets salutaires ou nuisibles de la variation et des mélanges de ces facteurs. Cette variation elle-même peut être ample ou restreinte, fréquente ou lente, régulière ou irrégulière; les corps peuvent être plus ou moins sensibles à cette variation : ils peuvent la recevoir passivement, y résister ou réagir; ils peuvent imprimer dans leur nature, de façon plus ou moins durable, non seulement les résultats de ces changements, mais surtout la mobilité elle-même, en devenant plus perméables aux modifications du milieu ou, au contraire, en développant une inertie qui fixe, de façon plus stable, leur nature. Les mélanges, quant à eux, peuvent manquer de perfection, laissant subsister des individualités et des oppositions, ou au contraire tendre à l'évanouissement des individualités qui les composent. Dans l'univers de la pensée hippocratique, les relations et les changements déterminent les êtres. Il faut parvenir à inverser notre regard naturel pour considérer qu'une relation ne suppose pas les termes qu'elle relie, mais les constitue comme ses pôles. On ne peut

191 Les exemples abondent. Voir par exemple *Ancienne médecine*, c. 16 (I, 608-610 L.) ou encore *Lieux dans l'homme*, c. 41 (VI, 332 L.).

donc, par exemple, rien dire de l'humide considéré en lui-même, mais on en sait un peu plus s'il s'agit d'un automne humide, encore plus s'il suit un été humide et précède l'hiver, et encore plus s'il est humide et austral, qu'il touche des phlegmatiques ou des bilieux, buveurs d'eaux stagnantes ou courantes, ayant tel âge et tel sexe. Ce qu'on gagne à ces mises en perspective ne vient pas d'une sommation des qualités propres de chaque élément, mais des contrastes et des discontinuités qui apparaissent, plus ou moins, dans le tableau de ces relations.

Qu'il y ait là quelque chose qui contrevient à la bonne logique, c'est évident. Les contradictions que l'on décèle au niveau élémentaire en ce qui concerne les effets de telle qualité, voire de telle succession de qualités ou de tel mélange, sont souvent irréductibles. Comprendre un texte hippocratique ne revient pas à résoudre ces contradictions, mais à comprendre que le raisonnement hippocratique procède de telle sorte qu'il ne pose jamais les questions qui les suscitent. Il n'est pas certain que l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* se soit jamais demandé quelles sont les qualités de l'influence australe prise isolément, ou que l'auteur des *Épidémies III* sache répondre à la question : comment une année peut-elle être australe et sans aucun vent? Le raisonnement hippocratique se meut au niveau des crases, de leurs rapports et de leurs évolutions, sans rapporter ce niveau à l'élémentaire.

La seconde partie du traité (c. 12 à 24) n'est pas seulement une vérification de la première; elle en constitue aussi le complément. Tandis que la première partie a distingué les effets de l'exposition aux vents et au soleil, de l'usage des eaux, des vicissitudes des saisons, la seconde envisage concrètement des populations qui subissent l'ensemble de ces conditions. Mais surtout, la seconde partie approfondit l'étude de l'origine des tempéraments humains. Ces tempéraments qui rendent raison de ce que des conditions de vie identiques ne produisent pas les mêmes maladies chez tous les individus, sont eux-mêmes le produit de la relation des individus à leur milieu. Abandonnant l'étude des maladies endémiques, la seconde partie du traité remonte à l'étude d'une des conditions de ces maladies : la diversité des natures humaines rapportée à la diversité des milieux.

Toutefois, ce n'est pas en cette influence du milieu sur le tempérament que réside la thèse de la seconde partie du traité. Il s'agit là plutôt, pour l'auteur d'*Airs, eaux, lieux*, d'un point de départ. La thèse

qu'il cherche à soutenir est, comme on va le voir, plus riche et plus complexe.

En effet, si l'on s'en tient à ce rapport du milieu au tempérament, on ne peut que constater *l'échec* du projet d'une connaissance des genres d'hommes vivant dans des environnements différents. Aucune typologie cohérente ne peut être dégagée de l'étude d'*Airs, eaux, lieux*. Or, la thèse de Jaap Mansfeld selon laquelle la référence hippocratique du *Phèdre* de Platon viserait *Airs, eaux, lieux* repose précisément sur l'existence d'une telle typologie des natures humaines rapportées aux divers milieux; cette typologie serait dès alors analogue à la typologie des genres d'âmes rapportées aux divers discours dans le *Phèdre*. Mais lorsqu'il s'agit de produire cette typologie attribuée à *Airs, eaux, lieux*, J. Mansfeld en reste aux principes et à quelques exemples résumés de façon abstraite et générale :

« *In Airs Waters Places, the natural forces in the environment of the towns or countries people live in decisively influence their constitution and even their outward bodily forms. For instance people living in a city in a dry land exposed to the cold and dry north winds have a bilious constitution (Aër, 4); those who live in a wet land exposed to the warm and wet south winds are phlegmatics (3) [...] populations living in one environment and climate are tall, strong, and wiry; others, living in another sort of environment, are pot-bellied and have soft flesh* »<sup>192</sup>.

Il est vrai qu'*Airs, eaux, lieux* n'a de cesse de formuler cette corrélation entre les natures et leur milieu. « Il en est, dit-il, de la terre comme des hommes »<sup>193</sup>; « généralement, vous trouverez qu'à la nature du pays correspondent la forme du corps et les dispositions de l'âme »<sup>194</sup>; « en général, tout ce que la terre produit est conforme à la terre elle-même »<sup>195</sup>. Dans le même temps, cette corrélation ne débouche jamais sur une typologie fixe qui rapporterait définitivement des genres d'homme à des

192 [Mansfeld, 1980], p. 357.

193 Ἔχει δὲ καὶ κατὰ τὴν γῆν ὁμοίως ἅπερ καὶ κατὰ τοὺς [ἄλλους] ἀνθρώπους, c. 13 (CMG 56, 18-19 = II, 56 L.). É. Littré considère que ἄλλους a un sens général; H. Diller, après Coray, en supprime la traduction.

194 Voir p. 286.

195 [...] καὶ τᾶλλα τὰ ἐν τῇ γῆ φύόμενα πάντα ἀκόλουθα ἐόντα τῇ γῆ, c. 24 (CMG 82, 13-14 = II, 92 L.).

genres d'environnement. Au contraire, il semble que l'auteur brouille chaque tableau de corrélation qu'il esquisse, l'efface, le reprend indéfiniment sans tenir compte des paragraphes antérieurs. La seconde partie tout entière semble ainsi oublier les résultats de la première. Par exemple, les Scythes décrits au c. 19 habitent une région battue par un vent froid du nord. Ils ont «une constitution humide et sans ressort». La contradiction avec le c. 4 est ici insoluble : les hommes soumis aux vents du nord y étaient décrits comme «robustes et secs». Toutefois, on ne peut argüer de cette contradiction pour diviser le texte en deux traités indépendants, car l'incohérence affecte aussi bien la seconde partie d'*Airs, eaux, lieux*. Par exemple, l'esquisse de typologie du c. 13 semble oubliée par le c. 24; les catégories de ces deux chapitres ne sont pas superposables. Le c. 13 énumère quatre sortes d'hommes : ceux qui sont

«d'une nature analogue à des pays montueux, boisés et humides; les autres à des terres sèches et légères, d'autres à un sol couvert de prairies et de marécages, d'autres encore à des plaines nues et arides»,

Quant au c. 24, il distingue :

1. les habitants d'une contrée montagneuse, âpre, élevée, pourvue d'eau, aux saisons variées,
2. les habitants d'un pays enfoncé, couvert de pâturages, chaud, exposé à des vents chauds, et dont les eaux sont chaudes,
  - a. traversé par des fleuves qui drainent cette eau,
  - b. sans fleuve,
3. les habitants des pays élevés, ventés et humides,
4. les habitants des terroirs légers, nus, sans eau, dont les changements de saison sont brutaux.

Sans qu'il y ait là, à proprement parler, de contradiction, il est manifeste que l'auteur ne découpe pas la réalité deux fois de la même façon. Il est difficile de rapporter ces tableaux aux peuples étudiés dans la seconde partie du traité. Par exemple, les Scythes vivent dans un pays élevé, humide et venté<sup>196</sup>; ces conditions ressemblent à celles de la troisième catégorie du c. 24. Pourtant, les Scythes sont petits, alors que les habitants des pays élevés, ventés et humides sont grands selon le c. 24.

196 C. 18 (CMG 64-66 = II, 68 L.).

Sans doute cette petitesse est-elle l'effet du froid excessif qui règne chez les Scythes; mais pourquoi ce facteur climatique si déterminant n'apparaît-il pas dans la typologie du dernier chapitre du traité? De façon plus générale, aucune de ces esquisses typologiques ne prend en compte un ensemble défini de facteurs. Loin de faire varier des facteurs pour établir des corrélations avec les tempéraments humains, l'auteur change de facteurs d'une catégorie à l'autre. Ainsi, les saisons variées apparaissent dans les première et dernière catégories, mais il n'en est pas question dans les deux autres; la chaleur est déterminante dans la deuxième catégorie, mais ni le chaud ni le froid ne sont mentionnés par ailleurs. Décidément notre auteur n'est guère systématique!

Si l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* se refuse à dresser une liste des éléments environnementaux déterminants et une liste des tempéraments humains déterminés par ces éléments du milieu, puis à corrélérer la première liste avec la seconde, c'est que son mode de pensée ne lui ouvre pas une telle perspective. L'affirmation d'une détermination des tempéraments humains par des facteurs environnementaux n'implique pas la cognoscibilité de cette relation causale. L'abstraction de facteurs élémentaires et la simplification des liens de cause à effet qu'exige toute typologie ne permettent pas de retrouver exactement les natures humaines et les conditions de vie concrètes. Aucune synthèse, après l'analyse, ne reconstruit le concret.

Mais quelle est, dès lors, la thèse d'*Airs, eaux, lieux*? À quoi bon affirmer et illustrer une corrélation si l'on ne peut ni la connaître ni appliquer cette connaissance? Dans le préambule du traité, l'objectif est cependant orienté vers la pratique. Le médecin doit connaître les saisons de l'année, les vents, les eaux, les expositions au soleil, la nature du sol, pour prévoir les maladies locales et générales, et prédire les maladies saisonnières et les maladies individuelles. Selon ce prologue, *Airs, eaux, lieux* n'est donc pas un traité purement théorique; dès lors la seconde partie n'a pas d'objet ethnographique mais elle possède seulement une fonction illustrative. Mais quelle est la thèse qu'elle illustre? Certainement une thèse d'une grande importance pour la pratique du médecin.

Le but du médecin est, non la connaissance générale, mais celle de chacun en particulier :



«Avec de telles connaissances et ces pronostics des *kairoi*, le médecin aura la plus grande instruction sur chaque cas particulier»<sup>197</sup>.

*Airs, eaux, lieux* ne traite donc de l'effet général des conditions du milieu sur les hommes que pour parvenir à la connaissance de l'effet singulier d'un milieu sur un individu. Or ce passage du général au particulier ne s'opère pas par subsomption, précisément parce que les facteurs à considérer ne peuvent donner des lois applicables pour tous les cas particuliers. L'établissement de telles lois supposerait d'une part que les facteurs soient en nombre limité, d'autre part qu'ils soient indépendants. Le sol, l'ensoleillement, l'exposition aux vents, la variété des saisons, la qualité des eaux, les facteurs politiques, etc. sont corrélés<sup>198</sup>. Dès lors, il est impossible au médecin d'*Airs, eaux, lieux* de s'écrier, comme le rhéteur du *Phèdre* : «Voilà la nature dont il était jadis question dans mes cours!»<sup>199</sup>. Aucune réalité concrète singulière ne correspond aux catégories abstraites générales.

Face à cette impossible subsomption, *Airs, eaux, lieux* développe dans sa seconde partie une approche de l'individu qui substitue à la démarche gnoséologique qui va du général au particulier une étude objective de l'émergence de l'individu réel. Cette tournure originale est semblable à celle du traité *De l'ancienne médecine* qui sera évoquée plus loin<sup>200</sup>. Ces deux traités posent en définitive la même question : comment l'individu émerge-t-il? Tous deux refusent d'assimiler la singularité de l'individu à une particularité que l'on pourrait connaître par l'application de vérités abstraites et générales, et tous deux, pour la même raison : le cas

197 Οὕτως ἂν τις ἐννοεῦμενος καὶ προγινώσκων τοὺς καιροὺς μάλιστα ἂν εἰδείη περὶ ἐκάστου, c. 2 (CMG 64-66 = II, 14 L.), trad. É. Littré modifiée, notamment pour l'accorder au texte de H. Diller. Les *kairoi* ont ici une valeur principalement temporelle et semblent désigner les moments où chaque saison bascule dans la suivante, notamment aux équinoxes et aux solstices. Ce sens n'exclue pas une acception plus générale relevant d'une définition de l'art médical comme l'art de prévoir les points critiques pour chaque cas singulier. Il est remarquable que le *kairos* désigne à la fois le point de la crase parfaite (la saison) et le point de basculement où une crase se désunit pour laisser une nouvelle crase se réaliser (l'intersaison).

198 Cf. notamment le c. 13 (CMG 56-58 = II, 56-58 L.).

199 *Phèdre*, 271 e5 - 272 a1, trad. L. Brisson (Voir plus haut, p. 123 et note 70).

200 Voir plus bas, notamment p. 424 sq.

singulier est déterminé par ses relations à un ensemble indéfini de facteurs interdépendants. Si *Airs, eaux, lieux* ne cesse de modifier les catégories qu'il expose ou qu'il met en œuvre, si la formulation des exemples y rend impossible, dans le détail, la reconnaissance de ces catégories, ce n'est ni l'effet d'une pluralité d'auteurs, ni celui de l'incohérence d'un auteur unique, mais cela exprime l'abîme qui sépare le général du singulier et l'abstrait du concret, l'impossibilité de la subsomption qui est découle, et cela ouvre la voie à une autre méthode d'approche de la singularité.

La thèse soutenue par *Airs, eaux, lieux* est alors la suivante : l'individu n'est pas le produit direct de l'influence des conditions environnementales, car ces conditions, lorsqu'elles sont identiques, produisent des hommes qui se ressemblent (qui, donc, *manquent* d'individualité); il n'est pas non plus produit par une nature propre qui demeurerait identique à elle-même indépendamment de l'influence du milieu, car tous les caractères, même ceux qui sont héréditaires, ont leur origine dans les relations que les hommes entretiennent avec leur environnement; l'individu émerge pour autant que les conditions du milieu sont variées et changeantes. Cette thèse a deux aspects. En un premier sens, elle exprime une conséquence évidente de ce point de départ selon lequel l'environnement détermine les hommes. Ce premier aspect est exprimé à propos des embryons au c. 23 :

« Il est probable que ces influences soient ressenties, dans la génération, que la conformation de l'embryon varie, et ne soit pas la même pour la même personne en été, ou en hiver, pendant les pluies ou pendant les sécheresses »<sup>201</sup>.

Mais cette thèse possède un sens plus riche et plus paradoxal. Si les hommes n'ont pas de nature propre, ils sont capables de s'adapter à n'importe quel environnement. Aucune condition de vie n'est absolument inhumaine. Certes, les contrées les plus douces et les plus équilibrées favoriseront la taille et la beauté de leurs habitants, tandis que les régions au climat rigoureux seront habitées par des hommes petits et peu vigoureux. Mais ce lien substantiel est secondaire par rapport à celui, plus fondamental,

201 [...] εἰκόσ ἀισθάνεσθαι καὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ ξυμπήξει τοῦ γόνου ἄλλην καὶ μὴ τῷ αὐτῷ <τὴν> αὐτὴν γίγνεσθαι, ἐν τε τῷ θέρει καὶ τῷ χειμῶνι, μηδὲ ἐν ἐπομβρίῃ καὶ αὐχμῷ, c. 23 (CMG 76, 10-13 = II, 84 L.), trad. É. Littré modifiée (notamment pour ne pas rendre εἰκόσ par « naturel », comme le font É. Littré et H. Diller.

qui lie la régularité des conditions même les plus défavorables à l'uniformité des habitants. La variété des individus provient en effet, non pas tant d'un effet direct des différences climatiques sur les hommes, que de l'effet indirect, voire inverse, d'une nécessaire opposition à cette variation continuelle qui menace l'intégrité des hommes qui la subissent. Or, c'est cette opposition à l'environnement qui suscite l'individualité. Ainsi, l'homme ne s'oppose qu'au changement, car seul le changement menace sérieusement son être. C'est de cette opposition que naît le caractère individuel. Cette thèse a une portée pratique : le médecin doit évaluer l'irrégularité du milieu pour estimer la singularité de chacun, estimation dont il peut déduire le caractère plus ou moins épidémique des affections qui régneront dans la cité, et qui le conduiront à des enquêtes singulières d'autant plus approfondies que ses patients vivent dans des conditions instables. Cette thèse suppose l'existence d'une corrélation entre les conditions du milieu et les caractères des hommes, mais elle ne suppose pas que celle-ci soit connue ni même connaissable. Pour le dire en un mot, le propos de l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* est de montrer qu'on ne soigne pas des Grecs comme on soigne des barbares ou des bêtes. Les Grecs sont des individus libres dont chacun est le produit d'une histoire singulière; les barbares ne sont que des peuples.

Pour asseoir sa thèse, l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* doit établir d'une part que la totalité des caractères est l'effet de la relation au milieu, d'autre part que des conditions uniformes, quelles qu'elles soient, produisent des hommes semblables. Ces deux points sont en effet requis pour soutenir que la variation des conditions est à l'origine de la différence individuelle.

Le premier point équivaut à nier ce qu'on pourrait appeler — de façon anachronique — le préformationnisme. Dans le c. 12, il est indiqué que les caractères uniformes des hommes qui vivent en Asie se rencontrent «quelle que soit leur race indigène ou étrangère». Le c. 14 illustre l'origine relationnelle de tous les caractères humains par l'histoire des Macrocéphales. L'inné n'est que l'expression des conditions, naturelles ou artificielles, qui ont perduré avec suffisamment de régularité pour se fixer dans une nature.

«À l'origine, c'est la coutume qui était la cause principale de la forme allongée de leur tête; mais à présent, la nature aussi apporte son concours à la coutume»<sup>202</sup>.

Il est vrai que les traducteurs de ce passage distinguent en général non pas deux, mais trois étapes dans l'histoire des Macrocéphales. Dans un premier temps, la coutume (νόμος) impose l'allongement du crâne par le recours à un bandage et à des appareils appropriés. Dans une seconde étape, la forme allongée devient naturelle et ne nécessite plus d'intervention du νόμος. Plus exactement, le νόμῳ est devenu φύσει :

«Telle est, à l'origine, l'œuvre que la coutume a accomplie, si bien que la nature a pris une telle forme sous l'effet de la violence. Mais avec le temps, cette forme est passée dans la nature, si bien que la coutume cessa d'exercer sa contrainte»<sup>203</sup>

Les traducteurs et les commentateurs considèrent que le texte introduit alors une troisième étape durant laquelle ce peuple, ayant abandonné sa coutume, aurait peu à peu perdu son caractère acquis. En ajoutant ce dernier moment, le naturalisme hippocratique est sauvé *in extremis* : certes, la coutume peut non seulement s'opposer à la nature, mais aussi la modifier au point qu'elle produit spontanément des formes artificielles; mais en définitive la nature est demeurée, latente, sous ses produits dénaturés, et, pour peu qu'elle soit libérée durablement de la violence de l'artifice, elle restaure enfin la forme originelle spécifique.

Cette lecture du texte s'appuie sur la fin du c. 14 : νῦν δ' ὁμοίως οὐκέτι γίγνονται ἢ πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων<sup>204</sup>, que É. Littré traduit : «mais aujourd'hui cela n'arrive plus comme<sup>205</sup> autrefois; la coutume s'est perdue par la fréquentation des <autres> hommes» (II, 61 L.). Or, il y a là une ambiguïté : le texte signifie-

202 C. 14, II, 58 L. Pour l'étude délicate du chapitre 14, j'ai modifié ma version initiale et je suis, pour ce chapitre, l'édition et la traduction de J. Jouanna qui améliore celle de H. Diller.

203 Οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι· τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν, II, 58-60 L. H. Diller (après Jacoby, cf. la note de l'édition de J. Jouanna, p. 224, n. 5 = p. 306) ajoute μῶνον dans le dernier membre de phrase; l'option de J. Jouanna rend cette addition inutile : lorsque la forme devient naturelle, l'effet de la coutume n'est plus une contrainte.

204 CMG 58, 25-26 = II, 60 L.

205 É. Littré lit ὡς pour ἢ.

t-il que les têtes ne sont désormais plus allongées, ou bien que l'allongement ne se fait plus de la même façon qu'auparavant, c'est-à-dire que la raison de l'allongement n'est plus la même? Le contexte impose ce dernier choix. En effet, l'objet de l'évocation des Macrocéphales est d'illustrer «les grandes différences, dues soit à la nature, soit à la coutume» entre les peuples : on comprend mal comment cette thèse de la diversité naturelle ou coutumière des peuples pourrait être illustrée par un peuple qui, précisément, aurait *perdu* sa singularité. Cette hypothèse est d'autant moins vraisemblable que le c. 14 introduit les Macrocéphales ainsi : «Il n'existe aucun autre peuple qui ait une tête semblable à la leur», en employant un présent (οὐκ ἔστιν) qui lève l'ambiguïté de la phrase finale : les Macrocéphales possèdent *à présent* un crâne dont la forme est unique parmi les peuples humains, présent qui est explicité dans la phrase suivante citée plus haut : «*à présent* la nature aussi apporte son concours à la coutume». Cette singularité provient donc d'une coutume qui a aujourd'hui plus ou moins disparu mais dont l'effet est devenu naturel. L'histoire des Macrocéphales ne comporte donc que deux étapes et illustre à la fois le caractère labile et l'inertie de la nature, mais exclut la référence à une forme originelle perpétuelle qui tendrait spontanément à sa restauration.

La version naturaliste de ce passage est accentuée par une leçon qui a dominé jusqu'à Coray, selon laquelle c'est par «la négligence (ἀμελίην) des hommes» et non par «la fréquentation (ὀμιλίην) des hommes» que les Macrocéphales ont perdu leur coutume. Cette leçon rend un ton moral : elle fustige implicitement la prétention des hommes à imposer un artifice par la coutume, en lieu et place de la nature. Cette prétention est vaine, car les hommes n'ont pas la constance de la vraie nature capable, après avoir été empêchée durant des générations, de retrouver progressivement le chemin de sa production originelle. Aussi, même lorsqu'elle est brimée et occultée par les institutions des hommes, la nature demeure, immaculée mais tapie dans la profondeur, et tend spontanément à rétablir sa forme, profitant de ce que les vaines constructions humaines sont sujettes à passer. Les anciennes traductions brodaient sur ce thème, absent de la pensée hippocratique, en faisant fi de la lettre du texte. Ainsi, Dacier traduisait (si l'on peut dire) :

«Il est vrai qu'aujourd'hui ils ne naissent plus avec la teste si longue, et cela vient de ce qu'ils ont laissé perdre par négligence leur

première coûtume, et que peu à peu la nature a repris son premier pli»<sup>206</sup>.

De même, Coray :

«Si cela n'arrive plus aujourd'hui chez eux comme autrefois, c'est que cette pratique étant tombée en désuétude par la négligence des hommes, *les têtes ont repris insensiblement leur forme naturelle*»<sup>207</sup>

Comme on le voit, la traduction, depuis Dacier jusqu'à Coray, est plutôt une interprétation, le texte que j'ai souligné ne correspondant à rien dans les manuscrits. É. Littré lui-même ne propose pas sa traduction sans quelque réticence, et remarque en note sa préférence pour la leçon latine *nunc autem similiter nascuntur ut prius*, «maintenant ils naissent comme jadis», c'est-à-dire selon leur première nature. W. H. S. Jones s'écarte également d'un sens satisfaisant en traduisant : «*At the present time long-headedness is less common than it was [...]*»<sup>208</sup>.

En introduisant une variation de fréquence, W. H. S. Jones tente sans doute d'accommoder cette version de la fin du chapitre avec son introduction. Certains Macrocéphales posséderaient encore un crâne exceptionnel. J. Jouanna, dans sa nouvelle édition, opte pour une variation de taille plutôt que de fréquence : «ils n'ont plus la tête aussi allongée qu'auparavant». Cette solution a l'avantage d'annuler plutôt que de seulement amoindrir, comme celle de W. H. S. Jones, la contradiction avec l'affirmation selon laquelle «il n'existe aucun autre peuple qui ait une tête semblable à la leur», puisque, selon cette traduction, *tous* les Macrocéphales ont un crâne différent de celui des autres peuples, même s'il s'agit désormais d'une petite différence. Toutefois, le chapitre 14 commence par cet avertissement : «Les peuples qui ne présentent que de petites différences, je les laisserai de côté». Il demeure donc curieux que la première illustration de l'amplitude des différences entre les peuples

206 Dacier, *Les Œuvres complètes d'Hippocrate traduites en françois avec des remarques et Conférences sur les Manuscrits de la Bibliothèque du Roy*, Paris, 1697, p. 453.

207 Coray, *Traité d'Hippocrate des airs, des eaux, des lieux ; traduction nouvelle, Avec le texte grec collationné sur deux manuscrits*, etc. Paris, 1800 — an IX, p. 75.

208 W. H. S. Jones, *Hippocrates*, with an english translation, vol. I, Cambridge-London, 1923, p. 111).

consiste en l'histoire d'une différence qui s'amenuise. N'est-il pas préférable de considérer qu'ὁμοίως, dans la phrase citée plus haut, qualifie la manière dont l'allongement est obtenu, laquelle n'est plus la même aujourd'hui qu'autrefois (aujourd'hui par nature, autrefois par coutume), plutôt que le fait de l'allongement de la tête? Comme celle de É. Littré, la traduction de H. Diller laisse cette possibilité ouverte : «*Jetzt allerdings gibt es dort die Langköpfe nicht mehr in der gleichen Weise wie früher [...]*»<sup>209</sup>.

L'hypothèse d'une troisième étape dans l'histoire des Macrocéphales a peut-être pour origine la projection du schéma thérapeutique naturaliste prêté à Hippocrate sur ce texte ethnographique : comme le médecin hippocratique est censé laisser la nature agir, c'est-à-dire libérer la nature des violences qui l'entravent pour lui permettre de restaurer spontanément l'état de santé conçu comme un état naturel, on ne saurait comprendre qu'un texte hippocratique présente une nature soumise à la violence de l'usage. Pourtant, la perte irréversible d'une nature première par un événement dont les effets se fixent durablement dans un être évoque les eaux gelées du c. 8 : «une fois qu'elles ont été congelées, elles ne retrouvent plus leur nature première (ὀκόταν γὰρ ἀπαξ παγῆ, οὐκ ἔτι ἐς τὴν ἀρχαίην φύσιν καθίσταται)»<sup>210</sup> Curieusement, É. Littré traduit cette fois φύσιν par «qualité».

La suppression de la troisième étape de l'histoire des Macrocéphales permet d'attribuer à ce texte sa fonction illustrative de la thèse selon laquelle tous les caractères d'un être proviennent de la relation au milieu. Le texte généralise l'hérédité des caractères acquis. La nature apparaît comme ce en quoi s'imprime durablement une influence naturelle ou une coutume sociale régulières. À l'origine, elle n'est rien d'autre que cette aptitude à imprimer en soi ces caractères acquis, et c'est pourquoi les crânes des nouveau-nés sont malléables : la tête, loin d'avoir une forme originelle, «est encore tendre puisque le corps est mou»<sup>211</sup> et disposé à être façonné par les influences externes.

Pour montrer que l'individu est le produit des changements du milieu, *Airs, eaux, lieux* ne doit pas seulement affirmer que, comme on

209 *Op. cit.*, p. 59.

210 C. 8 (CMG 42, 15-16 = II, 36 L.).

211 [...] τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἔτι ἀπαλὴν εὐοῦσαν μαλακοῦ ἐόντος, c. 14, II, 58 L.

vient de le voir, les caractères naturels sont tous acquis — le naturel n'étant que de l'acquis fixé par l'habitude —, mais il doit aussi ajouter que des conditions uniformes produisent des hommes semblables. Établir ce second point implique deux paradoxes : d'une part, les conditions idéales d'équilibre et de régularité ne produisent pas des hommes parfaits, puisqu'il leur manque ce trait proprement humain de la singularité; d'autre part, les conditions les pires suscitent la même uniformité et la même mollesse chez les hommes que les conditions les plus favorables à leur santé, si ces mauvaises conditions sont elles-mêmes uniformes et régulières. Le second paradoxe est certainement plus difficile à soutenir que le premier. C'est pourquoi le texte progresse peu à peu de l'un à l'autre, pour consacrer finalement les sept chapitres qui précèdent sa conclusion (c. 17 à 22) à l'étude des Scythes, lesquels illustrent ce paradoxe le plus fort, alors qu'il ne consacre jamais plus d'un chapitre à l'étude des autres peuples. Si cette thèse est fortement paradoxale, c'est qu'elle suppose une distinction entre les effets substantiels du milieu sur les tempéraments et l'effet que la variation des conditions du milieu produit sur la variété des tempéraments. L'introduction de cette distinction est progressive. Le premier moment ethnographique, consacré aux peuples d'Asie qui vivent «à égale distance du froid et du chaud», mêle les deux axes de la qualité du climat et de sa régularité. En effet, le climat de ces régions d'Asie est à la fois médiocre et constant. Dès lors, l'embonpoint, la beauté, la taille et l'uniformité corporelle des asiatiques, de même que leur absence de courage, de patience dans la fatigue, de constance dans le travail et d'énergie morale, semblent dépendre indistinctement de la médiocrité et de la régularité du climat. Mais la suite du texte introduit la distinction entre ces deux facteurs. Le c. 13 annonce que la variation des saisons entraîne la variété du paysage et la variété des habitants. Le c. 15, consacré à la région du Phase, décrit un climat à la fois excessif et régulier. En effet, «les pluies y sont, dans toutes les saisons, aussi fortes que fréquentes». Cette humidité est aggravée par l'absence de relief qui ralentit l'écoulement des eaux et forme des marécages, et par la chaleur qui corrompt ces eaux stagnantes. Les habitants du Phase sont grands et gros; ils sont «peu propres à supporter les fatigues corporelles». Dans ce cas, l'absence de différenciation individuelle des habitants ne peut plus être comprise comme un effet de la médiocrité du climat, mais seulement de sa constance. Toutefois, la chaleur et l'humidité ont un rapport avec l'uniformité et la mollesse. Dès lors, la



relation substantielle, c'est-à-dire l'osmose entre les qualités du milieu et celles des habitants, peut encore rendre compte des traits des habitants du Phase. Ce ne sera plus le cas pour les Scythes. Confrontés à une nature extrêmement hostile, battue par un vent du nord qui traverse les régions inhabitables des monts Rhipées pris dans la neige et les glaces tout au long de l'année,

«les Scythes sont épais, d'un embonpoint qui masque les articulations, et d'une constitution humide et sans ressort [...]. Leur embonpoint et leur peau glabre font qu'ils se ressemblent les uns aux autres, les hommes aux femmes, les femmes aux hommes»<sup>212</sup>.

En effet,

«les saisons, n'éprouvant des vicissitudes ni grandes ni intenses, s'écartent peu de l'uniformité; de là provient la ressemblance que les Scythes ont entre eux; usant, été comme hiver, de la même nourriture et des mêmes vêtements, respirant un air humide et épais, buvant des eaux de neige et de glace, et placés hors des conditions d'une vie laborieuse; car il ne se peut que le corps et l'âme travaillent beaucoup, là où les changements de saisons ne sont pas considérables»<sup>213</sup>.

Bien que le passage d'*Airs, eaux, lieux* concernant les Égyptiens et les Libyens ne nous soit pas parvenu, on peut penser qu'il faisait pendant à la description des Scythes puisque le c. 18 affirme :

«L'uniformité des traits chez le reste des Scythes<sup>214</sup>, aussi ressemblants entre eux qu'ils diffèrent des autres peuples, s'explique

212 Τὰ εἶδεα αὐτῶν παχέα ἐστὶ καὶ σαρκώδεα, καὶ <ἄν>αρθρα καὶ ὑγρὰ καὶ ἄτονα αἶ τε κοιλίαι ὑγρόταται πασέων κοιλιῶν αἶ κάτω· οὐ γὰρ οἶόν τε νηδὺν ἀναξηραίνεσθαι ἐν τοιαύτῃ χώρῃ καὶ φύσει καὶ ὥρης καταστάσει· ἀλλὰ διὰ πιμελήν τε καὶ ψιλὴν τὴν σάρκα, τὰ [τε] εἶδεα ἔοικεν ἀλλήλοισι τὰ τε ἄρσενα τοῖσιν ἄρσεσι καὶ τὰ θήλεα τοῖσι θήλεσιν, c. 19 (CMG 68, 15-20 = II, 72 L.).

213 Αἶ δὲ μεταβολαὶ τῶν ὡρέων οὐκ εἰσὶ μεγάλαι οὐδὲ ἰσχυραὶ, ἀλλ' ὅμοιαι καὶ ὀλίγον μεταβάλλουσαι. Διότι καὶ τὰ εἶδεα ὅμοια αὐτὰ ἐωυτοῖσιν εἰσι σίτω τε χρέωμενοι αἰεὶ ὁμοίω, ἐσθῆτί τε τῇ αὐτῇ καὶ θέρεος καὶ χειμῶνος τόν τε ἥερα ὕδατεινὸν ἔλκοντες καὶ παχὺν τὰ τε ὕδατα πίνοντες ἀπὸ χιόνος καὶ παγετῶν τοῦ τε ταλαιπώρου ἀπεόντος· οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ σῶμα ταλαιπωρέεσθαι οὐδὲ τὴν ψυχὴν, ὅκου μεταβολαὶ μὴ γίνονται ἰσχυραὶ, c. 19 (CMG 68, 9-15 = II, 72 L.).

214 L'auteur vient d'évoquer la peuplade scythe des Sauromates.

comme chez les Égyptiens, si ce n'est qu'elle est l'effet, chez les uns de l'excès de la chaleur, chez les autres de l'excès du froid»<sup>215</sup>.

De même que *Régime des maladies aiguës* soutient, comme on l'a vu, que les aliments mauvais mais habituels nuisent moins que les bons aliments inaccoutumés, de même, *Airs, eaux, lieux* soutient que les pires conditions climatiques, pourvu qu'elles soient régulières, n'imposent de travail ni au corps ni à l'âme<sup>216</sup>. En revanche, «un climat variable donne de l'exercice au corps et à l'âme»<sup>217</sup>. Ainsi, les changements seuls sollicitent l'individu. Il émerge de la confrontation à un environnement qui l'avive par son inconstance. Il nourrit sa singularité de la variété des relations qu'il entretient. Telle est donc la thèse qu'en définitive *Airs, eaux, lieux* soutient. Elle suppose le dépassement d'une conception substantialiste de la nutrition, qui étudierait les relations entre des réalités concevables en soi, au profit d'une appréhension relationnelle et différentielle des réalités elles-mêmes. Les réalités ne sont que la condensation de leurs relations. Mais cela ne signifie pas qu'elles reçoivent passivement l'influence de leur milieu : en chacune, une nature propre fixe ce qui, de ces relations, demeurent constant, et s'oppose dès lors aux variations de ce milieu. Cette influence est fixée de façon plus ou moins stable. Certaines natures sont plus mobiles, d'autres possèdent plus d'inertie. Cette relative inertie des natures dépend elle-même de la relation au milieu. Certains êtres, excessivement rigides, sont relativement indépendants des variations de leur environnement. D'autres, au contraire, sont affectés par le moindre changement. L'individu pleinement humain n'est ni absolument rigide, ni absolument mobile : il renouvelle sans cesse la relation à son milieu, relation qui oscille entre l'osmose et le conflit, par une adaptation continuelle de son être selon ces

215 Περί δὲ τῶν λοιπῶν Σχυθέων τῆς μορφῆς, ὅτι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν εἰκόασι καὶ οὐδαμοῖσιν ἄλλοισιν, ὡτὸς λόγος καὶ περὶ τῶν Αἰγυπτίων, πλὴν, ὅτι οἱ μὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ εἰσι βεβιασμένοι, οἱ δ' ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, c. 18 (CMG 64, 22 - 66, 1 = II, 68 L.).

216 *Régime des maladies aiguës*, c. 36 (II, 298 L.); *Airs, eaux, lieux*, c. 19 (CMG, 68, 14-15 = II, 72 L.).

217 Ἐν δὲ τῷ μεταβαλλομένῳ αἰ ταλαιπωρίαὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ, *Airs, eaux, lieux*, c. 23 (CMG 76, 23 = II, 84 L.).

changements<sup>218</sup>. Ce faisant, il acquiert un caractère fort et vigoureux, aussi bien moral que physique, qui le singularise.

*Airs, eaux, lieux* étudie sans les distinguer de la causalité naturelle, les causes sociales et politiques<sup>219</sup> ainsi que les effets somatiques et moraux de la confrontation des hommes à leur milieu. Aucune frontière n’y limite l’investigation médicale. La médecine n’est donc pas définie par son objet, mais par sa méthode, comme la science du singulier compris comme condensation des relations innombrables qui le forment.

### Conclusions

L’étude de la nutrition dans la *Collection hippocratique* conduit à élargir le concept de nutriment bien au-delà de l’aliment et de la boisson, et à étendre le processus de la nutrition au-delà des êtres vivants proprement dits. Le traité *De l’aliment*<sup>220</sup>, bien que ses résurgences lexicales stoïciennes

218 [Vincentelli, 1990], dans le cadre d’une étude comparée d’*Airs, eaux, lieux* et de *Maladies I* qui montre de façon intéressante la communauté de pensée des auteurs de ces deux traités, évoque la relation micro-macrocosmique dans *Airs, eaux, lieux*, notamment p. 253 de son article. Je me sépare de cette lecture sur plusieurs points : d’une part, l’analogie ne me semble pas pertinente pour exprimer la relation micro-macrocosmique dans la mesure où *Airs, eaux, lieux* n’établit pas de frontière entre les règnes, comme le contenu de l’article le suggère d’ailleurs. Dès lors, ce sont les mêmes principes qui gouvernent les processus atmosphériques et les processus physiologiques, en sorte qu’il n’y a pas analogie mais continuité des uns aux autres. En revanche, l’opposition de l’individu face aux changements de son environnement n’est pas, à mon sens, suffisamment mise en relief ni articulée à la thèse micro-macrocosmique. Enfin, la thèse d’une dépendance des médecins à l’égard des doctrines philosophiques présocratiques reproduit, à mon sens, un préjugé. La pensée médicale doit être conçue comme une pensée à part entière, sans que l’on cherche, dès qu’elle prend un élan théorique, à y voir l’imitation d’une philosophie.

219 Les facteurs politiques dans *Airs, eaux, lieux* seront évoqués plus bas, p.677 sq.

220 Le ΠΕΡΙ ΤΡΟΦΗΣ mériterait mieux de s’intituler *De la nourriture* que *De l’aliment*, si l’on tient compte du champ très large de ce que les médecins entendent par la nutrition, qui comprend bien plus que l’ingestion d’aliments. Dans sa traduction, R. Joly distingue σίτιον de τροφή en traduisant le premier par «nourriture» et le second par «aliment» (cf. c. 41). Compte tenu de l’ambiguïté des termes français, cela a l’avantage de conserver la même traduction pour le titre de l’œuvre et pour les occurrences de τροφή dans son contenu. Toutefois, c’est la traduction inverse qui semble

(suite de la note à la prochaine page)

et aristotéliennes obligent à le dater au moins de l'époque hellénistique, conserve cependant l'esprit de cette conception hippocratique selon laquelle tout se nourrit de tout, notamment dans ces deux aphorismes :

«La nourriture n'est pas nourriture, si elle ne peut nourrir; ce qui n'est pas nourriture est nourriture, si cela est susceptible de nourrir. Nourriture quant au nom, non quant à l'action; nourriture quant à l'action, non quant au nom»<sup>221</sup>.

«Les êtres non-vivants sont vivants, les êtres vivants sont vivants, les parties des êtres vivants sont vivantes»<sup>222</sup>.

Selon le premier de ces deux aphorismes, les nourritures échappent à toute définition par extension. Elles ne forment pas un genre que l'on pourrait séparer par une frontière indiscutable. Le caractère nutritif n'appartient donc pas à l'essence d'une chose. Il ne peut être établi que dans la relation singulière que cette chose entretient, à un moment donné, avec un être dont l'accroissement, la vie ou la force<sup>223</sup> dépendent de cette relation. Selon le second aphorisme, la vie ne qualifie pas, elle non plus, un genre d'être dont l'extension serait définie. Elle désigne précisément la faculté, pour un être, de tirer sa substance de son environnement. C'est pourquoi tout est nourriture, et tout se nourrit de tout, mais non toujours ni indifféremment. «L'air aussi est nourriture», précise le c. 48<sup>224</sup>, et «le pus», selon le c. 52, peut être dit «nourriture de la plaie»<sup>225</sup>. Cette relativité

la plus conforme à l'usage de notre langue : la nourriture est définie par son effet nutritif, le terme «aliment» étant plutôt utilisé lorsqu'il s'agit d'une nourriture ingérée; lorsqu'il est employé dans le couple «aliments et boissons», l'aliment possède, de façon sous-entendue, un caractère solide. Comme partout ailleurs dans les traductions de J. Jouanna et de R. Joly lui-même σίτιον est traduit par «aliment» et τροφή par «nourriture», j'ai systématiquement inversé les traductions de R. Joly et rétabli «nourriture» pour τροφή et «aliment» pour σίτιον, sans toutefois modifier la traduction du titre du traité.

221 Τροφή οὐ τροφή, ἣν μὴ δύνηται <τρέφεσθαι>· μὴ τροφή τροφή, ἣν οἶόν τε ἢ τρέφεσθαι· οὖνομα τροφή, ἔργον δὲ οὐχί· ἔργον τροφή, οὖνομα δὲ οὐχί, *Aliment*, c. 21 (IX, 104-106 L.); je traduis.

222 Ζωοῦται τὰ μὴ ζῶα, ζωοῦται τὰ ζῶα, ζωοῦται τὰ μέρη τῶν ζῴων, c. 38 (IX, 112 L.); je traduis.

223 Cf. c. 34 (IX, 110 L.).

224 Τροφή γὰρ καὶ πνεῦμα (IX, 118 L.).

225 Πῦον τροφή ἔλκεος (IX, 118 L.).

du nutriment est exprimée explicitement, en termes aristotéliens, par le c. 19 : « Dans une nourriture, médication excellente; dans une nourriture, médication mauvaise; mauvaise et excellente relativement (πρός τι) »<sup>226</sup>. La relation nutritionnelle diffère donc selon les termes, et ce qui nourrit une chose peut ne pas en nourrir une autre, voire lui nuire : « le poumon attire une nourriture opposée à celle du corps, mais toutes les autres parties attirent la même nourriture » (c. 29)<sup>227</sup>, et, de même : « le lait est nourriture pour ceux à qui le lait est, de nature, nourriture; pour d'autres, non; à d'autres le vin est nourriture, à d'autres, non; de même pour les viandes et beaucoup d'autres sortes de nourriture, selon le pays et l'habitude » (c. 33)<sup>228</sup>. Remarquons l'équivalence de κατὰ φύσιν et de κατὰ χώραν και ἔθισμόν : ce que le texte désigne comme nature, qui détermine le caractère nutritionnel de la relation entre un être et quelque chose, résulte de l'histoire des relations de cet être à son environnement. La nature n'est autre que le processus de fixation des aspects réguliers de cette histoire. Elle ne désigne donc ni une espèce ni une essence. Ainsi, la relation précède toujours les natures.

Ces quelques citations montrent que le traité *De l'aliment*, malgré sa date tardive et son lexique aristotélien et stoïcien, exprime souvent, dans ses aphorismes, une pensée conforme au paradigme hippocratique. Selon ce paradigme, la nutrition ne peut être conçue qu'en transgressant les frontières, non seulement parce qu'elle exprime l'ouverture de toute réalité à l'influence des réalités extérieures, estompant par là-même l'individualité de chacune<sup>229</sup>, mais encore, parce que les mêmes processus

226 Εν τροφῇ φαρμακείῃ ἄριστον, ἐν τροφῇ φαρμακείῃ φλαῦρον, φλαῦρον και ἄριστον πρὸς τί (IX, 104 L.).

227 Πλεύμων ἐναντίην σώματι τροφήν ἔλκει, τὰ δ' ἄλλα πάντα τὴν αὐτήν (IX, 108 L.), je traduis.

228 Γάλα τροφή, οἷσι γάλα τροφή κατὰ φύσιν, ἄλλοισι δὲ οὐχί, και ἄλλοι δὲ οἷσιν οἶνος τροφή, και οἷσιν οὐχί τροφή, και σάρκες και ἄλλαι ιδέαι τροφῆς πολλαί, και κατὰ χώραν και ἔθισμόν (IX, 110 L.), trad. R. Joly modifiée.

229 Pour la même raison, on peut soutenir aussi, d'un autre point de vue, que l'hippocratisme est une science de l'individu. En effet, la perméabilité de la frontière entre l'individu et son milieu va de pari avec l'émancipation de l'individu à l'égard de ses caractères spécifiques. Lorsque l'individu est pensé comme un exemplaire de l'espèce ou de l'essence, il est plus aisément conçu comme indépendant de son milieu, puisqu'il est alors déterminé en grande partie par ses caractères essentiels. En revanche, libéré de son statut  
(suite de la note à la prochaine page)

régissent les êtres physiques, les vivants et les parties des vivants, de sorte qu'elle estompe, par son caractère universel, les frontières entre genres. La nourriture, dit l'*Aliment*, en son c. 22, «arrive de l'intérieur aux cheveux, aux ongles, à la surface extrême; du dehors, la nourriture arrive de la surface extrême au plus profond»<sup>230</sup>.

Cette absence de frontière générique entre les êtres, comme cette absence de frontière entre l'intérieur et l'extérieur des corps, et, à l'intérieur, entre le corps total et ses parties, a des conséquences épistémologiques et éthiques qui seront étudiées plus loin mais qui peuvent être annoncées dès maintenant. D'abord, la physiologie hippocratique est une physique. Rien n'est plus étranger au paradigme hippocratique que le vitalisme<sup>231</sup>, cette idée selon laquelle le monde des êtres vivants aurait ses lois propres, irréductibles aux lois physiques. Mais l'hippocratisme est tout autant éloigné du réductionnisme puisque, loin de réduire les processus vitaux à des processus physiques, il exporte au contraire les lois de la vie à l'ensemble des réalités physiques. Dès lors, les outils conceptuels du médecin ne sont pas limités à l'étude du dysfonctionnement du corps humain. Ils lui permettent d'étudier la vie dans tous ses domaines, c'est-à-dire partout, puisque tout ce qui est vit en quelque manière, c'est-à-dire existe par les relations qu'il entretient. La médecine n'est donc pas une discipline définie par son objet. Si elle s'intéresse aux hommes, c'est parce qu'elle constitue un projet éthique qui établit la santé comme le souverain bien (pour citer encore le traité *De l'aliment* : «l'état de santé est supérieur à tout»<sup>232</sup>). Or, si la médecine n'est pas définissable par son domaine d'application, si, dès lors, la seule manière possible de la définir est de désigner sa finalité éthique : la santé humaine, alors il faut en tirer cette conséquence que les réflexions cosmologiques, politiques ou

d'exemplaire d'une essence, l'individu est plus aisément conçu comme le produit de ses relations à son milieu. Ses caractères génériques s'estompent alors au profit des caractères acquis par son histoire singulière, et chaque individu est différent. Ainsi, de l'ouverture «verticale» aux déterminations essentielles et de l'ouverture «horizontale» aux déterminations physiques seule la seconde permet de concevoir la différence individuelle.

230 Ἐς τρίχας τροφή καὶ ἐς ὄνυχας καὶ ἐς τὴν ἐσχάτην ἐπιφανείην ἔνδοθεν ἀφικνεῖται· ἔξωθεν τροφή ἐκ τῆς ἐσχάτης ἐπιφανείης ἐνδοτάτω ἀφικνεῖται (IX, 106 L.).

231 Comme l'a bien montré [Thivel, 1988].

232 Ἐξίς ὑγιεινὴν κρέσσων ἐν πᾶσιν, c. 34 (IX, 110 L.).

épistémologiques, et surtout, les conseils éthiques qui parsèment la *Collection hippocratique* ne sont pas des parenthèses marginales, extérieures à la médecine. L'auteur ne quitte pas son habit de médecin pour réfléchir à l'exercice de sa profession, à ses fondements et à sa valeur. Au contraire : la médecine n'est pas l'étude des corps malades; elle n'est rien d'autre qu'une éthique de la santé.

Si la médecine étudie la vie, si la vie est nutrition, si tout se nourrit de tout, alors, lorsque le médecin lève les yeux vers le ciel étoilé, c'est en médecin qu'il fait de l'astronomie, car les saisons se nourrissent du mouvement des astres, et la santé des hommes de la crase des saisons; s'il tourne son regard vers le régime politique, c'est en médecin qu'il discute de la royauté et de la démocratie, car les tempéraments des peuples diffèrent selon les modes de leur gouvernement, et l'on ne soigne pas un Grec comme on soigne des barbares; rien n'échappe à la médecine : comme on le verra, l'art de lire est encore une partie de l'art médical, et de même, questionner le malade et son entourage, considérer l'effet psychologique d'un choix thérapeutique ou d'une attitude, d'une apparence, d'un propos. Le champ médical est donc aussi vaste que celui de la philosophie; cependant, le médecin ne cherche pas dans le ciel ni sur la Terre un sens ou la manifestation d'une raison, mais les conditions d'une bonne santé, c'est-à-dire d'une belle vie (ὕγιεια : τὸ εὖ ζῆν). Qu'il en fasse profession ne le réduit pas à n'être qu'un technicien des choses du corps, quoi qu'en disent les philosophes qui, depuis Platon, tenteront d'instituer, à côté et au-dessus de l'art médical, une «médecine de l'âme» dont le champ est pourtant déjà tout entier investi par les médecins.

L'heure n'est pas encore à ces conclusions générales, mais il est temps de résumer l'enseignement de l'étude de la nutrition. Le principe de totalité a trouvé, dans cette étude, un nouveau champ sémantique selon lequel, pour le dire en un mot, tout se nourrit de tout. Cette expression appelle deux remarques. Premièrement, cette nutrition universelle est un aspect de la primauté de la relation sur les réalités. Une chose n'est que l'ensemble de ses relations. Sa nature est la condensation des aspects stables et durables de celles-ci. Ainsi, une nature peut à la fois s'opposer à son milieu et l'exprimer, parce que le milieu évolue cependant que chaque être oppose à cette évolution, surtout quand elle est brutale, une inertie d'autant plus forte que ses caractères, hérités de ce qui, dans ses relations passées, possédait de la régularité, se sont inscrits plus fermement en elle.

Deuxièmement, cette impression du milieu dans un être n'est pas analysable en termes élémentaires. Si les textes évoquent parfois l'influence propre d'une qualité élémentaire — souvent sous la forme d'une causalité synonyme : le sec assèche, etc. —, l'influence générale d'un milieu n'est pas la composition de l'effet propre de chacune de ses qualités élémentaires. En effet, en cherchant à abstraire la part de chacune de ces qualités, le commentateur ne peut que tomber dans des contradictions. En fait, l'influence de chaque élément nutritif est lui-même corrigé par le concours des autres, de sorte qu'il ne reste rien de sa nature propre. Un être se nourrit d'êtres qui se nourrissent d'autres êtres, indéfiniment, ou peut-être circulairement. Ainsi, le niveau élémentaire demeure opaque. C'est pourquoi les textes hippocratiques concentrent leur attention sur un niveau supérieur où interviennent la régularité ou l'irrégularité, l'ampleur et la fréquence des changements, l'hétérogénéité des mélanges ou leur crase parfaite, l'équilibre et la compensation, ou le déséquilibre par excès ou par défaut, la mobilité ou la résistance des natures aux changements, des humeurs à l'écoulement, etc. Les éléments, les qualités élémentaires, les humeurs, qui relèvent du premier niveau, s'estompent derrière la considération de ce niveau supérieur, niveau auquel se joue, finalement, la constitution des êtres et leur santé.

Enfin, on pourrait dégager un troisième niveau, qui confine déjà à l'éthique. En approchant du régime optimal de la santé, les textes hippocratiques affinent le sens de la santé elle-même. La santé n'est pas le simple accord entre un être et son milieu. Parce qu'elle est le bien-vivre humain, elle n'a pas de sens hors du risque de la maladie ou de la blessure. C'est pourquoi la santé que vise *Airs, eaux, lieux* s'oppose à celle des barbares qui, au milieu de conditions trop régulières comme les Scythes et les Égyptiens, ou même, si l'on peut dire, trop optimales, comme celles des Asiatiques, en l'absence de tout affrontement, perdent toute individualité. Ainsi, la juste mesure n'est pas l'équilibre entre l'homme et le milieu, mais le point critique où l'homme surmonte encore la variété et les variations maximales de son environnement sans en mourir. C'est la recherche de cette amplitude extrême de la vie humaine qui explique la critique récurrente du régime des athlètes dans la *Collection hippocratique*<sup>233</sup>. À la

233 Voir notamment *Aphorismes*, I, 3 et *Régime salubre*, c. 7 (= *Nature de l'homme*, c. 22) (CMG 216 = VI, 82-84 L.), qui insistent sur le caractère fragile  
(suite de la note à la prochaine page)



figure idéale de celui qui ajuste au plus près son régime alimentaire et ses exercices, atteignant ainsi la pointe extrême de la santé<sup>234</sup>, mais au prix d'une fragilité excessive, les médecins hippocratiques opposent l'aptitude à supporter les vicissitudes infinies de la vie.

#### LA SENSATION

La question de la sensation est une question charnière : elle se situe à l'articulation de l'anatomie et de la physiologie, et à l'articulation de la physiologie et de la psychologie. Elle concerne également la pathologie, notamment dans le registre de la perception nociceptive. Enfin, elle intervient dans le registre de la pratique médicale à plusieurs moments et selon plusieurs modalités : les sensations du médecin et celles du malade se conjuguent en effet non seulement pour établir le pronostic, mais aussi pour guider la thérapeutique. Par là-même, la question de la sensation constitue une pièce importante de l'épistémologie hippocratique, articulée à la question de la mesure. Ce faisceau de relations ne sera pas suivi ici tout au long; on n'étudiera dans ce chapitre que l'aspect physiologique de la sensation. Les autres registres de cette question seront abordés plus loin.

L'étude de la physiologie de la sensation suppose une remarque préliminaire d'ordre apparemment lexical mais qui a des implications conceptuelles. En effet, le terme d'αἴσθησις dans la *Collection hippocratique* recouvre un champ de signification particulièrement vaste. Il possède d'abord une valeur physique : l'αἴσθησις désigne alors l'altération d'un corps sous l'action d'un agent. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le c. 15 de l'*Ancienne médecine* qui affirme que certains corps comme le cuir ou le bois sont « moins sensibles » (ἀναισθητότερα) que l'homme<sup>235</sup>. L'αἴσθησις est ici attribuée à des corps inanimés. À l'autre extrémité de son champ sémantique, l'αἴσθησις peut relever de la connaissance comme dans cette formule du traité *De l'officine du médecin* (c. 1) :

et instable du mode de vie de l'athlète. Cf. [Visa, 1992] : « À trop vouloir plier les athlètes à une préparation dont la force réside dans la fidélité absolue à des habitudes de vie particulières, toute faiblesse ou manquement aux règles peut avoir des conséquences néfastes sur l'état physique ».

234 Cf. ἡ φύσις ὀξεῖα, *Régime salubre*, c. 7 (= *Nature de l'homme*, c. 22) (CMG 218, 2 = VI, 84 L.)

235 *Ancienne médecine*, XV, 4 (I, 606 L.).

«...ce qui peut être perçu et par la vue, et par le toucher, et par l'ouïe, et par l'odorat, et par le goût, et par le jugement»<sup>236</sup>.

Dans ce passage, comme l'a remarqué Critias cité par Galien, «Hippocrate a employé αἰσθέσθαι à propos de la γνώμη»<sup>237</sup>. Entre ces deux extrêmes : une simple altération physique d'une part, une activité cognitive d'autre part, l'αἰσθησις désigne habituellement des processus à la fois physiologiques et psychiques, qui s'étendent de la sensation (c'est-à-dire d'une impression d'un sens) à la perception (constituant un objet à partir des données de plusieurs sens). Ces différentes acceptions entretiennent entre elles, dans l'esprit des médecins, plus qu'un simple rapport d'homonymie. Les textes glissent en effet d'un niveau de sens à un autre sans solution de continuité.

Les textes hippocratiques, même s'ils ne développent nulle part une théorie de la perception ou de la sensation pour elle-même, font référence en maints endroits à l'αἰσθησις. De ces références, il ressort que les doctrines sous-jacentes à ces développements sont diverses et souvent incompatibles. Pourtant, encore une fois, on peut montrer que la diversité doctrinale s'accompagne d'une unité de paradigme, fondée sur le principe de totalité. En effet, aucun texte hippocratique des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles ne désigne un siège localisé de la pensée, auquel les sensations devraient parvenir pour pouvoir être perçues consciemment. Au contraire, le noyau ancien de la *Collection hippocratique* conçoit toujours l'αἰσθησις comme une fonction *du corps tout entier*. Plus exactement, la sensation n'exige pas la transmission de l'information depuis la périphérie jusqu'à un centre vers lequel convergeraient les voies de la sensibilité. Il y a donc sensation à la surface, dès la modification d'une partie du corps par un agent extérieur. La confluence des diverses sensations locales dans la formation d'un jugement repose sur le mélange, dans le corps, des humeurs qui les véhiculent. Si certains lieux sont plus sensibles que d'autres, il n'en reste pas moins que c'est le corps dans son ensemble qui sent et qui juge. Les traités hippocratiques partagent ainsi une conception matérialiste et moniste,

236 [...] ἃ καὶ τῆ ὄψει, καὶ τῆ ἀφῆ, καὶ τῆ ἀκοῆ, καὶ τῆ ῥινί, καὶ τῆ γλώσση, καὶ τῆ γνώμη ἔστιν αἰσθέσθαι, *Officine du médecin*, c. 1 (III, 272 L.), je traduis.

237 D.-K. 88 B 39 = Galien, *In Hippocratis De Officina medici*, I, 1, éd. Khün, XVIII B, 655, 7.

selon laquelle les processus de la sensation et du jugement sont semblables à ceux de la nutrition.

Trois niveaux anatomiques sont donc concernés par la sensation : la sensation est d'abord un processus local qui affecte une partie précise du corps ; la sensation est ensuite véhiculée par des humeurs dans les vaisseaux ; elle touche enfin certains organes qui ressentent, plus que les autres, les affections. La sensation est effective dès le premier stade. Elle ne suppose pas la transmission de l'information sensorielle depuis la périphérie du corps jusqu'à un centre anatomique. Cela ressort nettement des descriptions des organes sensoriels. Leur étude la plus complète se trouve dans le traité *Des chairs*<sup>238</sup>. Ce traité étudie, dans ses chapitres 15 à 17, l'ouïe, l'olfaction et la vision. L'explication de l'ouïe commence ainsi :

«[L'homme] entend pour cette raison : les conduits auditifs sont attenants à un os dur et sec comme la pierre. Cet os est essentiellement une cavité fistuleuse. Les sons viennent heurter contre ce corps dur et l'os creux retentit du fait de sa dureté»<sup>239</sup>.

Ainsi, l'audition est suffisamment expliquée, selon l'auteur de ce traité, par la transformation d'un phénomène physique (les «sons») en un phénomène physiologique (le «retentissement» de l'os), sans qu'il juge nécessaire d'ajouter à son exposé la transmission du son dans le corps ni sa transformation en un phénomène psychique. La suite du chapitre conteste la théorie selon laquelle ce serait le cerveau qui résonnerait : c'est

238 On a vu plus haut, p. 262 sq., que ce traité ne partage pas en tout point le paradigme hippocratique. Concernant la sensation, ce traité développe une doctrine qui présente des similitudes avec plusieurs théories présocratiques, notamment celles d'Empédocle et d'Alcméon (ainsi, comme Empédocle, l'auteur de *Chairs* [au c. 15 — VIII, 602-604 L.] explique l'audition par un os qui résonne dans l'oreille — cf. Théophraste, *De sensu*, 9 = D.-K. 24 A 5 — ; comme Alcméon, il fait intervenir un vide, car cet os est creux — cf. id., *ibid.*, 25 = D.-K. 31 A 86). Mais il présente surtout des similitudes avec le traité hippocratique *Des lieux dans l'homme* (c. 2 et 3 — VI, 278-282 L.), de sorte que l'étude des sens qu'il contient peut contribuer à la compréhension de la pensée hippocratique en général.

239 Ἀκούει δὲ διὰ τόδε· τὰ τρήματα τῶν ὠτῶν προήκει πρὸς ὀστέον σκληρόν τε καὶ ξηρὸν ὅμοιον λίθῳ· τοῦτο δὲ πέφυκε [πρὸς ὀστέον] κοίλωσις σηραγγώδης· οἱ δὲ φόφοι ἀπερείδονται πρὸς τὸ σκληρόν· τὸ δὲ ὀστέον τὸ κοῖλον ἐπηγεῖ διὰ τὸ σκληρόν, *Chairs*, XV, 1 (VIII, 602 L.). Je suis l'édition et la traduction de R. Joly, Paris, 1978.

impossible, répond-il en substance, car ce qui est humide ne peut résonner. Il ressort donc de cette explication que l'oreille ne reçoit pas seulement les sons, mais qu'elle les entend.

Le cerveau intervient cependant dans la sensation, dans le cas de l'olfaction (c. 16). Cette fonction ne suppose aucune transmission d'information depuis le nez jusqu'à l'encéphale, car le cerveau «s'étend jusqu'aux cavités des narines»<sup>240</sup>. Il occupe alors la fonction, non du siège d'un sens commun, mais de l'organe sensoriel spécialisé dans l'olfaction.

Enfin, le cerveau apparaît à nouveau dans la description de la vision, au c. 17. Le texte décrit deux vaisseaux qui relient le cerveau à chacun des deux yeux. Mais ces vaisseaux sont orientés depuis le cerveau en direction des yeux, et non l'inverse. Le liquide «glutineux [κολλωδέστερον]» qui s'échappe ainsi du cerveau est filtré, et sa partie la plus ténue constitue la membrane la plus extérieure de l'œil. Ces membranes forment une «zone transparente de l'œil [où] tous les objets brillants se réfléchissent; et la vision s'opère par cette zone réfléchissante»<sup>241</sup>. La vision s'effectue ainsi à la surface de l'œil.

Le chapitre suivant est consacré à la parole, que le traité *Des chairs*, comme le traité *Du régime*<sup>242</sup>, semble assimiler à un sens. Dans ce chapitre également, l'explication porte sur l'articulation entre le registre anatomophysiologique et le registre physique, et non sur l'articulation entre l'anatomophysiologique et le psychique. Ainsi, le chapitre rend compte de la parole en décrivant les mécanismes par lesquels l'air expiré est projeté contre le palais et les dents, cependant que la langue articule par la pression qu'elle exerce. En définitive, «c'est l'air qui parle»<sup>243</sup>. *Chairs* ne distingue pas le processus intellectuel de la parole et le processus physiologique de la voix et conclut : «Voilà ce qu'il en est tant de la voix que de la parole»<sup>244</sup>.

240 Προήκει γὰρ ὁ ἐγκέφαλος τῆς ῥινὸς ἐς τὰ κοῖλα, *Chairs*, XVI, 1 (VIII, 604 L.).

241 cf. Τούτῳ γὰρ τῷ διαφανεῖ ἀνταυγέει τὸ φῶς καὶ τὰ λαμπρὰ πάντα· τούτῳ οὖν ὁρῆ τῷ ἀνταυγέοντι, XVII, 1 (VIII, 606 L.).

242 Cf. *Régime*, I, XXIII, 2 (CMG 140 = VI, 496 L.), passage dans lequel la parole est énumérée parmi les sept structures (σχημάτα) par lesquelles se produisent les sensations (αἴσθησις).

243 Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ φθεγγόμενον, XVIII, 2 (VIII, 608 L.).

244 Οὕτως ἔχει περὶ φωνῆς ἴσως καὶ διαλέξις, XVIII, 3 (VIII, 608 L.).

La brève description anatomique des organes sensoriels dans le c. 2 de *Lieux dans l'homme* est proche de celle de *Chairs*. Là encore, seuls les organes de l'ouïe, de l'olfaction et de la vue sont envisagés. Si l'audition distincte est expliquée par la pénétration du son à travers la méninge dans le cerveau, il y a déjà sensation «de bruit et de clameur [ψόφον καὶ ἰαχὴν]» autour de l'oreille. Le gain de qualité peut s'expliquer, non par la nature psychophysique du cerveau, mais par la nature physique du conduit qui y mène et permet un rendu discriminant du son. On trouve chez Diogène d'Apollonie une explication du même ordre du ψόφον ἄναρθρον produit par un conduit auditif trop large<sup>245</sup>; et du reste le texte même de *Lieux dans l'homme* confirme cette interprétation, en comparant les portées respectives de l'olfaction et de l'audition, et en affirmant que l'absence d'ouverture de la méninge au niveau nasal (il y a là «quelque chose de mou comme une éponge»<sup>246</sup>) réduit la capacité de sentir au loin. L'explication de la vue fait intervenir des petits vaisseaux qui «vont de l'encéphale à la pupille par la méninge enveloppante»<sup>247</sup>. Ici encore, l'humeur parcourt ces vaisseaux depuis le cerveau vers les yeux : elle sert à nourrir la pupille «par l'humidité la plus pure provenant du cerveau, et en laquelle on peut même se mirer»<sup>248</sup>. Le c. 3 précise cette fonction :

«La vue est nourrie par l'humeur provenant de l'encéphale ; si elle prend quelque chose à l'humeur venant des veines, cet afflux la trouble, on ne s'y mire plus [...]»<sup>249</sup>.

La vision s'effectue donc à la surface de l'œil : elle réside dans le reflet de l'image sur la pupille humide. Au c. 3, l'auteur décrit les vaisseaux de la tête<sup>250</sup>. Si certains de ceux-ci se rendent aux yeux et aux oreilles, ils partent tous du sinciput et non du cerveau. Parmi ces vaisseaux,

245 Théophraste, *De sensu*, 41 = D.-K. 64 A 19

246 [...] σομφὸν δὲ, οἷον σπογγία, *Lieux dans l'homme*, II, 2 (VI, 278 L.). Je suis l'édition et la traduction de R. Joly, Paris, 1978.

247 Φλέβια λεπτὰ ἐς τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου διὰ τῆς μὴνιγγος τῆς περιεχούσης φέρονται, II, 2 (VI, 278 L.).

248 Ταῦτα δὲ τὰ φλέβια τὴν ὄψιν τρέφουσι τῷ ὑγρῷ τῷ καθαρωτάτῳ τῷ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου, ἐς ὃ καὶ ἐμφαίνεται ἐν τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν, II, 2 (VI, 278-280 L.).

249 Ἡ δὲ ὄψις τῷ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου ὑγρῷ τρέφεται· ὅταν δέ τι τοῦ ἀπὸ τῶν φλεβῶν λάβῃ, τῇ ῥύσει ταρασσεται, καὶ οὐκ ἐμφαίνεται ἐς αὐτὸ, III, 2 (VI, 280 L.).

250 Voir plus haut, p.250.

«deux [...] vaisseaux longent les tempes par le milieu entre les tempes et les oreilles; ces vaisseaux pressent les yeux et ont de perpétuels battements; car, seuls parmi les vaisseaux, ils ne servent pas à l'irrigation; mais le sang en est détourné : le sang détourné va à l'encontre de celui qui afflue, le premier voulant monter et celui qui afflue d'en haut voulant descendre [...]»<sup>251</sup>.

Quoi qu'il en soit du phénomène qui est ici décrit, il est clair que ces vaisseaux ne peuvent pas transmettre les sensations visuelles des yeux vers le cerveau. Ainsi, on ne saurait souscrire à la conclusion de M.-P. Duminil, lorsqu'elle affirme que «le c. 2 des *Lieux dans l'homme*, en montrant la liaison qui existe entre les organes des sens et le cerveau montre par là même qu'il fait du cerveau l'organe de la sensation»<sup>252</sup>. En réalité, pour ce qui concerne les yeux, les oreilles et le nez, la sensation est accomplie par les organes des sens eux-mêmes. Le rôle du cerveau dans la vision se situe en amont de la sensation : il est à l'origine de l'humeur transparente qui emplit les yeux et dans laquelle se forment les reflets. Pour les auteurs de ces deux traités (*Chairs* et *Lieux dans l'homme*), la transformation d'une réalité physique extérieure au corps en un phénomène physiologique propre au corps est une justification suffisante de la sensation. Ainsi, il suffit de montrer que les sons peuvent faire résonner le conduit auditif, que les odeurs peuvent pénétrer les narines, que les images peuvent se refléter sur la pupille, bref qu'une partie du corps peut être modifiée par quelque chose provenant de l'extérieur, pour rendre raison de l'αἴσθησις.

De la même manière, les tableaux cliniques de *Maladies II* n'impliquent nulle part que la sensation soit transmise au cerveau. Le c. 4a expose une maladie dans laquelle «des petits vaisseaux autour du cerveau regorgent de sang»<sup>253</sup>. Le battement et les pulsations des petits vaisseaux entraînent un bourdonnement dans la tête. Ce bourdonnement est l'une des causes de la «dureté d'ouïe» qui frappe le malade. L'autre cause réside

251 Δύο φλέβες παρὰ τοὺς κροτάφους φέρονται ἐν μέσῳ τῶν κροτάφων καὶ τῶν ὠτων, αἱ πιέζουσι τὰς ὀφθιάς καὶ σφύζουσιν αἰεὶ· μοῦναι γὰρ αὐταὶ οὐκ ἄρδουσι τῶν φλεβῶν, ἀλλ' ἀποτρέπεται ἐξ αὐτῶν τὸ αἷμα· τὸ δ' ἀποτρεπόμενον ἀποσυμβουλεύει τῷ ἐπιρρέοντι· καὶ τὸ μὲν ἀποτρεπόμενον βουλόμενον ἀποχωρεῖν, τὸ δ' ἄνωθεν ἐπιρρέον βουλόμενον κάτω χωρεῖν [...], III, 2 (VI, 280 L.), trad. R. Joly, ponctuation légèrement modifiée.

252 [Duminil, 1983], p. 306.

253 Ἦν περὶ τὸν ἐγκέφαλον φλέβια ὑπεραιμῆση, *Maladies II*, IVa, 1 (VII, 10 L.). Je suis l'édition et la traduction de J. Jouanna, Paris, 1983.

dans le «gonflement du cerveau et des petits vaisseaux qui l'entourent»<sup>254</sup> :

«Sous l'effet de la chaleur excessive, le cerveau remplit la cavité auriculaire avec sa propre masse et, étant donné que l'air qu'elle contient n'est plus en même quantité qu'auparavant et ne rend pas le même son, la cavité auriculaire ne témoigne plus des paroles avec autant de netteté»<sup>255</sup>.

Rien n'impose de rendre οὐκ ἐνσημαίνει par «ne transmet pas [les paroles] au cerveau» comme le fait J. Jouanna dans sa traduction<sup>256</sup>. La faiblesse de l'ouïe s'explique suffisamment par le mécanisme physique de compression de la cavité auriculaire qui, de ce fait, ne résonne plus convenablement. L'emploi d'ἐνσημαίνει et de τὰ λεγόμενα invite plutôt à penser qu'en *Maladies II*, comme dans les traités examinés plus haut, l'oreille non seulement reçoit les sons, mais entend les paroles<sup>257</sup>. Le c. 17 qui contient une rédaction parallèle, mais très elliptique, du c. 4, attribue sans ambiguïté la dureté d'ouïe à une modification de l'oreille seule : «Les oreilles bourdonnent et se remplissent d'air; le malade n'entend rien»<sup>258</sup>.

La «perte de la vision» du malade «frappé [βλητός]» évoqué au c. 8 peut elle aussi s'expliquer suffisamment par des causes mécaniques :

254 [...] τὸ δ' ὅταν ὁ ἐγκέφαλος καὶ τὰ φλέδια τὰ περὶ αὐτὸν ἐπαρθῆ, IVa, 2 (VII, 10 L.).

255 Ὑπὸ γὰρ τῆς ὑπερθερμασίης ἐμπίπλησι τὸ κατὰ τὸ οὖς κενεὸν ὁ ἐγκέφαλος ἐωυτοῦ, καὶ ἅτε οὐκ ἐνεόντος τοῦ ἥερος ἰσοπληθέος καὶ ἐν τῷ πρὶν χρόνῳ, οὐδὲ τὸν ἦχον ἴσον παρέχοντος, οὐκ ἐνσημαίνει οἱ τὰ λεγόμενα ὁμαλῶς, καὶ ἀπὸ τούτου βαρυηκοεῖ, IVa, 2 (VII, 10-12 L.), trad. Jouanna légèrement modifiée.

256 É.Littré traduisait : «les paroles ne sont plus aussi significatives»; P. Potter, *Hippocrates*, vol V, Cambridge-London, 1988, p. 197, traduit «*what is said does not register adequately with the patient*», en ajoutant un sujet percevant, absent dans la phrase grecque. La traduction de J. Jouanna, déjà de cette forme dans son édition de 1974, p. 49, est justifiée par un rapprochement avec Alcméon (voir *Maladies II*, Paris, 1983, p. 125, note 2 = p. 217, et ici même, plus bas, p. 375 sq.).

257 Je veux dire par là, non que le processus de la sensation s'achève dans l'organe sensoriel, mais seulement qu'il y a sensation dès l'affection de l'organe périphérique.

258 Τὰ ὦτα ἡγεῖ καὶ πνεύματος ἐμπίπλῃται καὶ ἀκούει οὐδὲν, XVII, 1 (VII, 30 L.); on pourrait d'ailleurs traduire : *les oreilles* n'entendent rien (toutefois les verbes qui suivent se rapportent au patient).

«Quant à la perte de la vision, elle est due au fait que le cerveau est situé en avant de la tête et qu'il est enflammé»<sup>259</sup>.

Le terme φλεγμαίνοντος («enflammé») est ici particulièrement ambigu, car il peut aussi bien, en l'occurrence, renvoyer à l'excès de phlegme<sup>260</sup>. En effet, dans ce cas, les vaisseaux de la tête s'échauffent et attirent le phlegme à eux. Le texte précise que les vaisseaux sont plus gros dans la partie antérieure de la tête, et que le cerveau occupe cette partie plutôt que la partie postérieure (sans qu'on puisse déterminer si cette position est une position pathologique due à un gonflement ou à un déplacement, ou s'il s'agit là d'une remarque anatomique<sup>261</sup>). Dès lors, c'est vraisemblablement la compression consécutive au gonflement des vaisseaux de la région antérieure du cerveau, lesquels regorgent de phlegme, qui est la cause de la perte de la vision. La formule «perte de la vision» rend une tournure plus explicite dans son expression grecque : τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν οὐχ ὄρα, avec les yeux il ne voit pas. Cette cécité n'est donc en aucun cas une cécité corticale. Par ailleurs, la première phrase du chapitre précise le trouble de la vision : il ne s'agit pas d'une cécité complète, mais le malade «ne voit plus aussi bien (τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν οὐχ ὀμαλῶς<sup>262</sup> ὄρα)», ou plus exactement, comme J. Jouanna le propose en note, «il n'y voit pas comme avant, [...] il n'y voit pas également». Cette

259 Καὶ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσι διὰ τοῦτο οὐχ ὄρα προκειμένου τοῦ ἐγκεφάλου καὶ φλεγμαίνοντος, VIII, 2 (VII, 16 L.).

260 [Jouanna, 1974], p. 94 note 2, voit au contraire dans cet emploi de φλεγμαίνοντος la preuve que l'auteur de *Maladies II* n'a pas conscience du lien entre ce terme et φλέγμα (car le phlegme refroidit, tandis que φλεγμαίνω désigne une inflammation). C'est précisément ce dernier point qui ne me semble pas ici indiscutable. Selon ce chapitre, l'échauffement provoque une attraction de phlegme, et le phlegme produit un refroidissement, en sorte que φλεγμαίνοντος peut désigner aussi bien la cause inflammatoire que l'effet (la montée du phlegme).

261 La comparaison avec *Maladie sacrée*, c. 14 (le cerveau se déplace et trouble la vue et l'ouïe) ferait cependant pencher pour la première interprétation. [Jouanna, 1974], p. 95 et note 2 (cf., dans l'édition de 1983, note 5 de la p. 140 = p. 222) rapproche *Maladies II*, c. 8 de *Maladie sacrée*, c. 6 et 7, au sujet de l'action paralysante du refroidissement du sang par le phlegme, mais sans évoquer cet autre rapprochement avec le c. 14, lequel est en revanche mis en lumière par [Thivel, 1981], p. 354.

262 En note, J. Jouanna justifie le choix de ὀμαλῶς plutôt que d'ἀμαλῶς (Galien).



modification de la vision est donc analogue à la modification de l'audition du c. 4, exprimée par une formule similaire : οὐκ ἐνσημαίνει οἱ τὰ λεγόμενα ὁμαλῶς. On peut raisonnablement supposer que la compression des yeux consécutive au gonflement des vaisseaux de l'avant du cerveau déforme l'image sur les yeux, comme une cause semblable déforme le son dans la cavité auriculaire.

Les doctrines de la sensation transmises par la *Collection hippocratique* ont autant d'originalité que celles qui ont été transmises par la tradition philosophique. Les différences entre chacune des doctrines hippocratiques, les différences entre chacune des doctrines philosophiques, et les différences entre les doctrines hippocratiques et les doctrines philosophiques sont du même ordre de grandeur. Les similitudes d'une doctrine médicale avec des doctrines philosophiques ne concernent jamais un seul auteur et ne vont jamais sans quelque point de divergence. Aucun médecin n'imité servilement un philosophe; aucun ne conçoit son travail comme une application d'une théorie philosophique. Or, ce modèle de l'application médicale des doctrines philosophiques a naguère gouverné implicitement l'approche des textes hippocratiques, ne serait-ce que dans la rédaction des *Fragmente der Vorsokratiker* par H. Diels, lequel place systématiquement les textes hippocratiques dans la catégorie des imitations. Cette perspective, en focalisant l'attention sur les détails doctrinaux des textes hippocratiques afin de les comparer aux doctrines des penseurs présocratiques, a occulté la communauté de pensée des textes hippocratiques, communauté fondée sur un accord relatif, non au contenu positif doctrinal, mais à la manière de penser le corps. De plus, cette perspective peut conduire à projeter, parfois implicitement, à partir d'une concordance de détail, l'ensemble de la doctrine d'un auteur présocratique sur un texte hippocratique.

Ainsi, si l'on en croit Théophraste, Alcméon explique l'audition de la façon suivante :

«Nous entendons, dit-il, par les oreilles, grâce au vide qui existe en elles, et qui résonne»<sup>263</sup>.

263 Ἀκούειν μὲν οὖω φησι τοῖς ὤσιν, διότι κενὸν ἐν αὐτοῖς ἐνυπάρχει· τοῦτο γὰρ ἤχειν, Théophraste, *De sensu*, 25 = D.-K. 24 A 5, trad. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887, 1930<sup>2</sup>, légèrement modifiée (P. (suite de la note à la prochaine page)

La suite de l'explication n'est pas claire, faisant peut-être intervenir une contre-résonance de l'air. Toutefois, cette référence au vide ou au creux de l'oreille (κενὸν ἐν αὐτοῖς) se retrouve, avec des différences de détail, dans le c. 2 de *Lieux dans l'homme* (τὰ ὅσα περὶ κενεά), dans le c. 15 de *Chairs* (τὸ ὀστέον τὸ κοῖλον) et dans le c. 4a de *Maladies II* (τὸ κατὰ τὸ οὖς κενεόν). Or cette proximité apparente n'est guère pertinente, d'abord parce que l'idée d'expliquer l'audition par une résonance dans le conduit auditif a pu venir à l'esprit des auteurs hippocratiques sans qu'ils l'aient tirée d'Alcméon. Mais même s'il y a là un emprunt, il est exploité très différemment par chacun des textes hippocratiques, *Lieux dans l'homme* évoquant un creux dans la région de l'oreille, *Chairs* un os creux et sec, *Maladies II* un vide sous l'oreille. On ne saurait donc souscrire à l'affirmation de A. Thivel selon laquelle l'audition est expliquée dans *Lieux dans l'homme* «exactement comme dans la théorie alcméonienne de l'audition selon Théophraste»<sup>264</sup>. Ce rapprochement de détail qui glisse vers une assimilation des deux doctrines conduit à la projection des autres éléments doctrinaux d'Alcméon sur la théorie hippocratique, au risque de dénaturer cette dernière. Ainsi, A. Thivel poursuit : «le traité [sc. *Lieux dans l'homme*] énumère les “ouvertures” (τρῆσις) par lesquelles les organes des sens communiquent avec le cerveau»<sup>265</sup>. En réalité, si le c. 2 de *Lieux dans l'homme* utilise le terme de τρῆσις, c'est pour affirmer qu'il n'y a aucune ouverture à travers la méninge qui entoure le cerveau, sinon celle du conduit auditif. Quant à la communication avec le cerveau, on en chercherait en vain des traces dans le traité hippocratique. En fait, cette communication avec le cerveau résulte d'une interprétation, non d'Hippocrate, mais des témoignages de Théophraste et de Chalcidius sur Alcméon. Selon Théophraste, en effet, Alcméon pensait que «tous les sens

Tannery utilise le texte des *Doxographi graeci*, colledit recensuit H. Diels, Berlin, 1879).

264 [Thivel, 1981], p. 353.

265 *Ibid.*, je souligne. Μούνη τρῆσις διὰ τῆς μήνιγγός ἐστι τῆς περὶ τὸν ἐγκέφαλον περιτεταμένης «c'est la seule ouverture qu'il y ait par la méninge étendue autour du cerveau», *Lieux dans l'homme*, II, 1 (VI, 278 L.). Il n'y a pas d'autre occurrence de τρῆσις dans ce traité selon l'index de R. Joly. Le texte poursuit : «Aux narines, il n'y a pas d'ouverture... (τρῆμα [...] οὐκ ἔνεστι)».

sont en quelque sorte suspendus (συνηρητῆσθαι) au cerveau»<sup>266</sup>. Le verbe συναρτάω implique, selon Jean-Paul Dumont, «une véritable centralisation des sensations dans le cerveau»<sup>267</sup>. Quant à Chalcidius, il attribue à Alcméon, à Callisthène, disciple d'Aristote, et à Hérophile (sans distinguer ce qui revient à chacun) les connaissances acquises sur la nature de l'œil, et particulièrement la connaissance de «deux conduits étroits qui, partant du cerveau [...] le relie aux orbites oculaires»<sup>268</sup>. Cependant, ces conduits qui «transmettent la lumière» semblent parcourus du cerveau vers les yeux plutôt que dans le sens inverse, puisque Chalcidius allègue comme preuve de leur origine unique le fait qu'on ne peut mouvoir un œil sans mouvoir l'autre (ce qui renvoie à la motricité plutôt qu'à la réception sensorielle). Ce sens du trajet de la lumière s'explique puisque l'on sait que la doctrine d'Alcméon fait partie de celles pour lesquelles la vision suppose une émission de lumière par l'œil du sujet. Même si ces témoignages sont ambigus, la place éminente du cerveau dans la physiologie et dans la psychologie alcméonienne permet de supposer que, chez Alcméon, les sensations sont centralisées dans le cerveau. Mais rien n'assure que cette conception soit celle des textes hippocratiques.

C'est pourtant encore Alcméon qui est mis en avant par les commentateurs de *Maladie sacrée*, en ce qui concerne le rôle du cerveau. H. Diels<sup>269</sup>, déjà, pensait qu'Hippocrate avait tiré le rôle de l'air de Diogène d'Apollonie cependant que l'importance du cerveau, comme siège de la σύνεσις, procédait d'Alcméon. Selon Max Wellman (1929), l'ensemble du traité serait dérivé d'Alcméon. Harold Won Miller, en 1948, en revient au partage de H. Diels et tente de dégager ce qui, dans le traité hippocratique, provient de chacun des deux présocratiques. Or, cette contamination du traité hippocratique par la pensée d'Alcméon suscite à nouveau un

266 Ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρητῆσθαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον, Théophraste, *De sensu*, 26 = D.-K. 24 A 5. J.-P. Dumont n'hésite pas à traduire : «toutes ces sensations sont acheminées au cerveau selon un certain processus».

267 *Les présocratiques*, Paris, 1988, page 220, note 2 = page 1256.

268 *Duas esse augustas semitas, quæ a cerebri sede, [...] ad oculorum cavernas [...]*, D.-K. 24 A 10, trad. J.-P. Dumont *op. cit.*, p. 221.

269 H. Diels, *Fragmente des Vorsokratiker*, 1903, 1951<sup>6</sup>, édités par W. Kranz, tome 2, page 68, note de la ligne 11.

malentendu concernant la fonction du cerveau et le sens de la σύνεσις dans *Maladie sacrée*.

En effet, selon H. W. Miller,

«*the principal thesis is unambiguous : it is the brain wich, because it has received the phronêsis of pneuma, is the organic center of σύνεσις ; and it is the “interpreter” and the “messenger” to consciousness of the sensory impressions of the whole organism*»<sup>270</sup>.

Cette lecture se fonde sur les c. 16 et 17 du traité dans lesquels on lit :

«Je regarde le cerveau comme l'organe ayant le plus de puissance dans l'homme, car il nous est, quand il se trouve sain, l'interprète des effets que l'air produit; or, l'air lui donne la φρόνησις [...]. Pour la σύνεσις, le cerveau est le messenger»(c. 16)<sup>271</sup>.

«Je dis donc que le cerveau est l'interprète de la σύνεσις» (c. 17)<sup>272</sup>.

Or on ne peut conclure, à partir de ces phrases, que le cerveau soit le siège de la conscience, qu'il reçoive les sensations depuis les organes sensoriels et depuis toutes les parties sensibles du corps pour s'en faire le messenger et l'interprète auprès de l'âme, bref qu'il constitue l'interface entre les processus physiologiques et les processus psychiques.

Le premier obstacle à une telle lecture est d'ordre anatomique. Comme on l'a vu plus haut<sup>273</sup>, le cerveau reçoit des vaisseaux depuis tout

270 [Miller, 1948], p. 176.

271 Νομίζω τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν πλείστην ἔχειν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐστὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ἡέρος γινομένων ἐρμηνεύς, ἣν ὑγιαίνων τυγχάνη· τὴν δὲ φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἀήρ παρέχεται. [...]. Ἐς δὲ τὴν ζύνεσιν ὁ ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ διαγγέλλων, *Maladie sacrée*, c. 16 (VI, 390 L.), texte et traduction de É. Littré; toutefois, je ne conserve pas les traductions des termes désignant l'intelligence parce que des termes grecs différents sont souvent rendus par le même mot français dans la traduction de É. Littré. Proposer des équivalents risquant d'insinuer des distinctions absentes ou différentes dans le texte grec, il me semble préférable de laisser ces mots sans traduction.

272 Διὸ φημὶ τὸν ἐγκέφαλον εἶναι τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν ζύνεσιν. c. 17 (VI, 392 L.).

273 Voir p.257 sq.

le corps<sup>274</sup>, et plus particulièrement de deux grosses veines dont chacune monte depuis les pieds et se divise près de l'oreille :

«La portion la plus grosse, la plus grande et la plus creuse se termine dans le cerveau; l'autre portion se rend d'une part dans l'oreille droite (et ce n'est qu'une veine menue), d'autre part dans l'œil droit, d'autre part enfin dans la narine»<sup>275</sup>.

Une telle division met bien en communication l'oreille, l'œil, le nez et le cerveau, mais ne fait pas du cerveau un centre de convergence. Par ailleurs, le cœur lui aussi est irrigué par des vaisseaux en provenance de la totalité du corps :

«Des veines se rendent de tout le corps au cœur, et il les enserre, de sorte qu'il ressent toute peine, toute tension qui arrive à l'individu»<sup>276</sup>.

Comme on le voit, et c'est le second obstacle auquel se heurte cette interprétation du rôle du cerveau selon *Maladie sacrée*, la vascularisation du cœur en fait un organe particulièrement sensible, et il en est de même pour les phrènes :

«Le cœur et le diaphragme ressentent le plus [le chagrin et la joie]»<sup>277</sup>.

La sensibilité n'est donc pas une propriété exclusive du cerveau. Celle du cœur et des phrènes n'est pas envisagée ici comme un point de départ d'un message que le cerveau pourrait par après recevoir, mais bien au contraire comme le reflet local d'un état général du corps consécutif à un état psychique. En choisissant une forme pronominal (le cœur et les phrènes «se ressentent» de la joie et du chagrin) pour traduire αἰσθάνεται, É. Littré distingue une sensation purement physique ou physiologique

274 Cf. c. 3 (VI, 366 L.).

275 Τὸ μὲν παχύτατον καὶ μέγιστον καὶ κοιλότατον ἐς τὸν ἐγκέφαλον τελευτᾷ, τὸ δὲ ἐς τὸ οὖς τὸ δεξιὸν φλέβιον λεπτόν, τὸ δὲ ἐς τὸν ὀφθαλμὸν τὸν δεξιὸν, τὸ δὲ ἐς τὸν μυκτῆρα, c. 3 (VI, 366 L.).

276 Ἐξ ἅπαντος γὰρ τοῦ σώματος φλέβες ἐς αὐτὴν συντείνουσι, καὶ ξυγκλείσασα ἔχει ὥστε αἰσθάνεσθαι, ἥν τις πόνος ἢ τάσις γίνηται τῷ ἀνθρώπῳ, c. 17 (VI, 392 L.), trad. É. Littré modifiée. Cf. *Nature des os*, c. 19 (IX, 196 L.) : παντὸς τοῦ σώματος περὶ τὸν θώρηκα μάλιστα ἐστὶν ἡ αἴσθησις, «de tout le corps, la région de la poitrine ressent le plus les sensations».

277 Ἡ καρδίη αἰσθάνεται τε μάλιστα καὶ αἱ φρένες, c. 17 (VI, 392-394, L.), trad. É. Littré modifiée.

d'une sensation psychique dont le siège exclusif serait le cerveau<sup>278</sup>. Pourtant, le c. 16 affirme :

«Tout le corps participe à la φρόνησις dans la proportion qu'il participe à l'air»<sup>279</sup>.

Cette proposition s'accorde si mal avec la lecture qui fait du cerveau le siège de la pensée que W. H. S. Jones la rejette comme une glose<sup>280</sup>. On pourrait être tenté, pour résoudre la difficulté, de distinguer la φρόνησις du corps de la σύνεσις du cerveau, mais c'est bien la φρόνησις que l'air apporte au cerveau selon le c. 16, comme on l'a vu plus haut<sup>281</sup>. Comme le remarque W. H. S. Jones, il semble impossible de distinguer nettement le sens des nombreux substantifs que l'auteur emploie pour désigner l'intelligence<sup>282</sup>. Pour comprendre le rôle spécifique du cerveau, il convient alors d'être attentif au parcours de l'air dans le corps, au moment où il gagne le cerveau, et au sens d'ἐρμηνεύοντα dans l'expression τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν σύνεσιν (l'interprète de la σύνεσις).

Or, pour ce qui est du parcours de l'air, le texte est sans ambiguïté :

278 Cette distinction (le cerveau *sent* quelque chose; les autres organes *se ressentent* de quelque chose) est injustifiée, car c'est exactement le même verbe αἰσθάνομαι qui est utilisé aussi bien pour le cerveau que pour le cœur ou les phrènes. La différence entre les deux sortes de sensation ne concerne que leur ordre : le cerveau sent (l'air) *avant* toutes les autres parties du corps.

279 Γίνεται γὰρ παντὶ τῷ σώματι τῆς φρονήσιος, ὡς ἂν μετέχη τοῦ ἠέρος, c. 16 (VI, 390 L.).

280 W. H. S. Jones, *Hippocrates*, vol. II, p. 178.

281 G. Susong a proposé une telle distinction dans une communication au Centre de Recherches sur la Pensée antique, le 20 janvier 1995, dans le cadre du séminaire sur *Les théories de la perception dans l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, à paraître. Cette entreprise se heurte non seulement à l'emploi de φρόνησις pour désigner ce que l'air apporte au cerveau au début du c. 16, mais aussi à l'exclusion du cœur et des phrènes de toute participation à la φρόνησις, à la fin du c. 17. Selon cette interprétation, à l'inverse de ce que dit le texte, l'air devrait apporter la σύνεσις au cerveau, et le cœur et les phrènes devraient participer à la φρόνησις en étant exclu de la σύνεσις. Cette distinction est déjà esquissée par [Pigeaud, 1987], p. 62.

282 *Op. cit.*, p. 179 note 1.

«Quand l'homme attire en lui ce souffle [par l'inspiration], ce souffle arrive *d'abord* (πρῶτον) au cerveau, et c'est de cette façon que l'air se disperse dans le reste du corps»<sup>283</sup>.

De la sorte, il est strictement impossible que le cerveau centralise les informations sensorielles en provenance du corps par l'intermédiaire de l'air, puisqu'il reçoit cet air avant le reste du corps. Le c. 16 précise même que l'air ne saurait passer d'abord par le corps avant d'arriver au cerveau, car

«il laisserait la διάγνωσις dans les chairs et dans les veines, il arriverait échauffé au cerveau, et il arriverait non pur mais mêlé avec l'humeur provenant des chairs et du sang, de sorte qu'il n'aurait plus son exactitude»<sup>284</sup>.

Dès lors, ἐρμηνεύον et διαγγέλλων ne peuvent désigner l'«interprète» et le «messager» des informations en provenance du corps auprès de la conscience. La fonction du cerveau se situe en amont : il est l'interprète et le messager, auprès du corps, de l'intelligence immanente à l'air ambiant. En diffusant l'air dans la totalité du corps, il distribue à ce dernier l'intelligence qu'il a d'abord reçue. La σύνεσις désigne donc, non la compréhension des sensations en provenance du corps, mais la répartition de l'intelligence dans les diverses parties du corps, relativement aux circonstances<sup>285</sup>. Ici comme dans les traités examinés plus haut, l'auteur hippocratique s'attache à l'articulation entre le physique et le physiologique plutôt qu'à l'articulation du physiologique au psychique.

283 Ὅκοταν γὰρ σπάση τὸ πνεῦμα ὄνθρωπος ἐς ἑωυτὸν, ἐς τὸν ἐγκέφαλον πρῶτον ἀφικνέεται, καὶ οὕτως ἐς τὸ λοιπὸν σῶμα σκίδναται ὁ ἀήρ [...], c. 16 (VI, 390 L.).

284 Ἐν τῆσι σαρκί καὶ ἐν τῆσι φλεβί καταλειπῶς τὴν διάγνωσιν ἐς τὸν ἐγκέφαλον ἂν ἴοι θερμὸς ἐὼν καὶ οὐχὶ ἀκραιφνῆς, ἀλλ' ἐπιμεμιγμένος τῆ ἰκμάδι τῆ ἀπὸ τῶν σαρκῶν καὶ τοῦ αἵματος, ὥστε μηκέτι εἶναι ἀκριθῆς, c. 16 (VI, 390-392 L.), trad. É. Littré modifiée (ἀκριθῆς qualifie la faculté intelligente de l'air et non sa perfection substantielle, cf. διάγνωσις dans cette même phrase).

285 Cf. c. 14 (VI, 386-388 L.) : la distinction du plaisir et du déplaisir τοῖσι καρροῖσι, et, à l'inverse, chez les fous, les errements ἄκαίροι. Cf. également c. 15 (VI, 388 L.) : les maniaques par l'effet de la bile font toujours quelque chose d'ἄκαίρον; cette intempestivité du comportement des maniaques a son correspondant physiologique : le cerveau se refroidit et se contracte παρὰ καίρον (*ibid.*, — VI, 388 L.) sous l'effet, cette fois, du phlegme, etc.

C'est par le cerveau que l'intelligence physique devient une intelligence physiologique<sup>286</sup>. Si ces textes ne s'intéressent pas à l'articulation du physiologique au psychique, c'est parce qu'ils ont une conception moniste de l'âme et du corps, comme J. Pigeaud l'a montré notamment en ce qui concerne *Maladie sacrée*<sup>287</sup>.

Dans la relation du cerveau aux organes des sens et aux autres parties du corps, le cerveau est donc premier. Reprenons le c. 16 :

«Les yeux, les oreilles, la langue, les mains, les pieds agissent suivant que le cerveau a de la connaissance, en effet, pour tout le corps il advient de la φρόνησις dans la mesure où il participe à l'air; or, pour la σύνεσις, le cerveau est le messenger»<sup>288</sup>.

*Tout le corps a part à la φρόνησις*. Par son action de ventilation, le cerveau anime chaque partie du corps et permet ainsi aux yeux de voir ou

286 Dans le *De sensu*, § 21 (= D.-K. 31 A 86), Théophraste oppose à l'explication empédocléenne de l'audition par le tintement d'un grelot dans l'oreille la question suivante : «Si c'est par ce grelot que nous entendons les bruits du dehors, comment entendons-nous son résonnement?» (trad. P. Tannery). La même objection pourrait être adressée aux textes hippocratiques. Mais précisément, que Théophraste pose cette question, mais non Empédocle ni les auteurs de la *Collection hippocratique*, témoigne d'un changement du mode de pensée.

287 [Pigeaud, 1981], p. 32-47 et [Pigeaud, 1987], p. 47-63. Dans ces deux études particulièrement éclairantes, J. Pigeaud établit des éléments déterminants pour la compréhension du traité, notamment ceux-ci : la consécution immédiate de la connaissance à l'action, le monisme de la perception et de la connaissance, et de la sensibilité et de la pensée, le matérialisme intégral de l'auteur («tout est physique»). J. Pigeaud affirme d'une part que «c'est la *phronèsis* de l'air qui leur [ *sc.* aux membres] donne leur propre aptitude à sentir» ([Pigeaud, 1987], p. 62), et d'autre part que le cerveau a un rôle de médiation et jamais de production; et cependant, il maintient le rôle central du cerveau et en fait «l'instrument du passage du signifiant au signifié» ([Pigeaud, 1981], p. 36), ne parvenant pas à se défaire, quoi qu'il en dise, d'une lecture dualiste (même réduite au dualisme du signifiant et du signifié), et de l'encéphalocentrisme. En réalité, le cerveau ne transforme pas du signifiant en signifié, mais distribue l'air dans le corps, transformant du physique en physiologique. Cette articulation est marquée par les deux termes désignant l'air : *aer* physique et *pneuma* physiologique.

288 Οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ καὶ τὰ οὐατὰ καὶ ἡ γλῶσσα καὶ αἱ χεῖρες καὶ οἱ πόδες οἷα ἂν ὁ ἐγκέφαλος γινώσκῃ, τοιαῦτα πρήσσουσι· γίνεται γὰρ παντὶ τῷ σώματι τῆς φρονήσιος, ὡς ἂν μετέχῃ τοῦ ἠέρος. Ἐς δὲ τὴν ζύνεσιν ὁ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ διαγγέλλων, c. 16 (VI, 390 L.), trad. É. Littré modifiée.



aux oreilles d'entendre. H. Grensemann choisit le manuscrit M qui porte ὑπηρετέουσι : ils obéissent, à la place de πρήσσουσι (Θ) : ils agissent, indiquant de façon encore plus nette que le rôle du cerveau se situe *en amont* de toute sensation. Comme dans le traité *Des lieux dans l'homme*, le cerveau est à l'origine, et non à l'arrivée, des flux sensoriels.

La sensation et le jugement ne sont donc pas des attributs du cerveau, mais du corps tout entier, en tant que, par le cerveau, il est ventilé. C'est pourquoi, dans sa critique du prétendu rôle des phrènes ou du cœur comme sièges de la pensée et de l'émotion, l'auteur conteste non leur capacité à sentir, mais la priorité de leur fonction sur celle du cerveau :

«Les phrènes ne ressentent rien *avant* (πρότερον) les autres parties du corps»<sup>289</sup>.

Cependant,

«le cœur et le diaphragme ressentent le plus [le chagrin et la joie]. Toutefois ni l'un ni l'autre n'a part à la φρόνησις; c'est le cerveau qui est *cause* de tout ce que j'ai indiqué»<sup>290</sup>.

Le cerveau est donc la cause de la capacité des phrènes et du cœur, comme du reste du corps, à éprouver des sensations, car il reçoit, quant à lui, «*avant* (πρῶτος) toutes les autres parties du corps, l'impression de l'intelligence qui provient de l'air»<sup>291</sup>.

Dès lors, si, comme l'affirme le c. 14, c'est *depuis* le cerveau que nous viennent les sentiments (ἐξ οὐδενὸς ἡμῖν αἰ ἡδοναὶ γίνονται [...] ἢ ἐντεῦθεν, καὶ λῦπαι), si c'est surtout *par* là que nous pensons, comprenons, voyons, entendons (τ ο ὄ τ ω φρονεῦμεν μάλιστα καὶ

289 [...] αἰσθάνονται γε οὐδενὸς πρότερον τῶν ἐν τῷ σώματι ἐόντων c. 17 (VI, 392 L.), trad. É. Littré très légèrement modifiée.

290 [...] ἡ καρδίη αἰσθάνεται τε μάλιστα καὶ αἰ φρένες. Τῆς μέντοι φρονήσιος οὐδετέρῳ μέτεστιν, ἀλλὰ πάντων τουτέων ὁ ἐγκέφαλος αἴτιός ἐστιν, c. 17 (VI, 392-394 L.). Cette exclusion de la participation à la φρόνησις du cœur et des phrènes ne contredit pas le c. 16 («pour tout le corps il advient de la φρόνησις...»). Loin de distinguer φρόνησις et αἴσθησις, cette phrase exclut seulement une participation directe des phrènes et du cœur tant à la φρόνησις qu'à l'αἴσθησις. Ils n'y ont part que pour autant qu'ils sont ventilés par le cerveau, qui est donc la cause de la sensibilité de ces parties du corps.

291 [Ὁ ἐγκέφαλος] τῆς φρονήσιος τοῦ ἡέρος πρῶτος αἰσθάνεται τῶν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντων, c. 17 (VI, 395 L.).

νοεῦμεν καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν) et si nous éprouvons craintes et terreurs à partir du cerveau (ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου), cela ne signifie pas que le cerveau seul sent ou pense, mais que les fonctions psychiques du corps sont conditionnées par la ventilation des parties de ce corps, assurée par l'encéphale. En effet, les sentiments, les sensations et la pensée ne sont pas attribués au cerveau, mais, selon ce texte, ils *proviennent* du cerveau. Notre lecture naturellement cartésienne nous conduit à tort à en déduire que le cerveau est la cause corporelle de phénomènes de l'âme. En réalité, le cerveau n'est pas ici à l'articulation entre le corps et l'âme, mais il est à l'articulation entre l'air provenant de l'extérieur et l'ensemble des parties du corps dans lesquelles il le distribue. Pour le comprendre, il faut se défaire tout à fait du dualisme de l'âme et du corps, et concevoir par exemple le chagrin comme un état caractérisé par une oppression de la poitrine, un frisson, une contraction de tout le corps, ou encore concevoir que ce sont les yeux qui voient (peut-être parce qu'il s'y forme un reflet) et les oreilles qui entendent (peut-être parce qu'il y naît un écho). Dès lors, puisque le cerveau n'est pas le siège de ces phénomènes, mais qu'il en est seulement l'origine, il faut placer ce siège dans le corps lui-même. Il ne reste alors plus qu'un moyen de comprendre comment le cerveau est à l'origine de ces processus : c'est lui qui anime les parties du corps en les ventilant. Ainsi, les yeux ne voient que pour autant qu'ils reçoivent le πνεῦμα en provenance du cerveau, le cœur ne se contracte dans la peine que pour autant qu'il est parcouru par le πνεῦμα mêlé au sang dans les vaisseaux qu'il enserre, etc. Le cerveau est l'intermédiaire, non entre le corps et l'esprit, mais entre l'intelligence physique de l'air et l'intelligence physiologique du corps.

Cette fonction d'animation du corps et des sens par l'intermédiaire du cerveau est confirmée par sa pathologie. Ainsi,

«la manie provient de son humidité; en effet, devenu trop humide, il se meut nécessairement : se mouvant, ni la vue ni l'ouïe ne sont fixes»<sup>292</sup>.

Ce mouvement du cerveau, qui peut être rapproché du c. 8 de *Maladies II*<sup>293</sup>, produit un effet mécanique sur la ventilation de l'œil et de

292 Μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος· ὁκόταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἔη, ἀνάγκη κινέεσθαι, κινευμένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, c. 14 (VI, 388 L.).

293 Cf. [Thivel, 1981], p. 354. Voir plus haut, p. 372.

l'oreille. En effet, l'humidité, précise le c. 13, élargit les veines. Dès lors, ce n'est pas parce que le cerveau en mouvement reçoit de façon incorrecte les informations en provenance des sens que la vue et l'ouïe sont troublées, mais parce qu'il ne ventile plus convenablement ces deux organes.

Si la sensation n'exige pas la transmission de l'information depuis un organe sensoriel périphérique jusqu'à un centre de convergence, cela ne signifie pas que le processus de la sensation s'achève dans l'organe sensoriel. Au contraire, de façon générale, l'affection d'une partie produit une modification du corps tout entier et, dans un deuxième temps, l'affection particulière de certaines parties — comme le cœur et les phrènes selon *Maladie sacrée* —, les plus sensibles du corps. Si l'information sensorielle ne se *transmet* pas d'un organe à un centre, en revanche, elle se *diffuse* dans le corps. La diffusion des informations de l'ordre de la perception, en provenance des organes sensoriels externes, est conçue exactement de la même façon que la diffusion d'une altération d'une partie quelconque du corps. *Lieux dans l'homme* énonce cette solidarité du corps dans son c. 1 :

«Veut-on, prenant la plus petite partie, lui faire du mal, tout le corps *ressentira* cette souffrance, quelle qu'elle soit, parce que la plus petite partie a tout ce qu'a la plus grande. Cette plus petite partie, quoi qu'elle éprouve de bon ou de mauvais, la porte à sa partie congénère. Aussi le corps ressent-il peine et plaisir pour la partie la plus petite; c'est que la partie la plus petite a toutes les parties, et ces parties, portant respectivement [ce qu'elles éprouvent] à leurs congénères, *informent* de tout»<sup>294</sup>.

294 Εἴ τις βούλεται τοῦ σώματος ἀπολαθῶν μέρος κακῶς ποιεῖν τὸ σμικρότατον, πᾶν τὸ σῶμα αἰσθήσεται τὴν πείσιν, ὁποῖη ἂν τις ᾗ, διὰ τόδε ὅτι τοῦ σώματος τὸ σμικρότατον πάντα ἔχει, ὅσα περ καὶ τὸ μέγιστον· τοῦτο δ' ὁποῖον ἂν τι πάθῃ, τὸ σμικρότατον ἐπαναφέρει πρὸς τὴν ὁμοεθνήν ἕκαστον πρὸς τὴν ἑωυτοῦ, ἢν τε κακὸν, ἢν τε ἀγαθὸν ᾗ· καὶ διὰ ταῦτα καὶ ἀλγεῖ καὶ ἡδεται ὑπὸ ἔθνεος τοῦ σμικροτάτου τὸ σῶμα, ὅτι ἐν τῷ σμικροτάτῳ πάντ' ἐνὶ τὰ μέρεια, καὶ ταῦτα ἐπαναφέρουσιν ἐς τὰ σφέων αὐτῶν ἕκαστα, καὶ ἐξ α γ γ ἔ λ ο υ σ ι πάντα, *Lieux dans l'homme*, I, 4-5 (VI, 278 L.), trad. Joly légèrement modifiée.

Ce passage utilise un thème anaxagoréen<sup>295</sup>, celui des *homéoméries* (selon l'expression d'Aristote<sup>296</sup>), c'est-à-dire l'idée que chaque partie est divisible indéfiniment et renferme en elle une diversité illimitée. Toutefois, on n'y retrouve pas les traits caractéristiques de la théorie de la sensation d'Anaxagore : ni l'idée que toute sensation est douleur, ni, surtout, qu'on sent par les contraires<sup>297</sup>. En l'occurrence, c'est plutôt de semblable à semblable que l'information se diffuse à travers le corps.

Ici encore, plutôt que d'être soumise à une recherche de ses sources, la pensée hippocratique mérite une étude propre qui ne se laisse pas abuser par l'emploi d'un thème importé. Deux termes sont, dans cette perspective, particulièrement intéressants dans ce passage : αἰσθήσεται et ἐξαγγέλλουσι. L'usage d'αἰσθήσεται pour exprimer une altération anatomophysiologique sans valeur nécessairement psychique ne relève pas de la métaphore : comme on l'a vu, il n'y a pas de solution de continuité entre les phénomènes psychiques et les phénomènes vitaux, pas plus qu'entre ces derniers et les processus physiques. Quant au terme ἐξαγγέλλουσι, il peut servir à l'interprétation du διαγγέλλων de *Maladie sacrée* : dans les deux traités, la diffusion d'un message relève du biologique et ne suppose pas une entité psychique. *Lieux dans l'homme* exprime dans une doctrine particulière un thème commun à l'ensemble des traités de la *Collection*, celui de la solidarité des parties du corps. Chaque partie ressent les altérations des autres parties. Ces lignes précèdent immédiatement l'étude des organes des sens, et elles expriment sans doute un préalable à la compréhension de la sensation.

La diffusion des sensations en provenance des organes des sens semble en effet relever du même schéma que la diffusion des altérations pathologiques de parties quelconques du corps : ce sont les éléments liquides du corps qui sont le support de ces communications. Le passage de *Lieux dans l'homme* relatif aux organes des sens est encadré par deux énoncés du même principe selon lequel, par l'humide, les maladies gagnent des parties diverses dans le corps<sup>298</sup>. Cet exposé mêle l'anatomie des

295 Voir [Joly, 1960] et [Vegetti, 1965].

296 Aristote, *Métaphysique*, A, III, 984 a 11 ; *Traité du ciel*, III, III, 302 a 28 (= D.-K. 59 A 43) ; *Physique*, III, IV, 203 a 19 (= D.-K. 59 A 45) ; *Génération et corruption*, I, I, 314 a 18 (= D.-K. 59 A 46).

297 Théophraste, *De sensu*, 29 et 27 (= D.-K. 59 A 92).

298 *Lieux dans l'homme*, I, 1 (VI, 276 L.) et IV, 1 (VI, 282-284 L.).

vaisseaux à l'anatomie des organes sensoriels. La raison de ce double objet réside sans doute dans le but poursuivi par ce début du traité, qui est de préparer la théorie des fluxions. Dans ce cadre, les organes sensoriels sont surtout envisagés comme des ouvertures par lesquelles les flux morbides pourront éventuellement être évacués. Comme on l'a remarqué, les organes sensoriels sont plutôt conçus comme l'aboutissement des vaisseaux que comme leur origine. Mais cela n'interdit pas de penser que les humeurs peuvent parcourir ces vaisseaux indifféremment dans les deux sens et, comme tous les vaisseaux communiquent les uns avec les autres<sup>299</sup>, diffuser à travers tout le corps.

Bien qu'aucun texte hippocratique ne l'affirme explicitement, on peut supposer que le jugement, c'est-à-dire la synthèse de sensations diverses relatives à un objet, n'est rien d'autre que cette diffusion et ce mélange des sensations véhiculées par les humeurs à travers le corps. On peut en effet montrer, premièrement, que les sensations sont véhiculées par les humeurs, deuxièmement, que le jugement est conçu comme un processus biologique, troisièmement, qu'il n'y a pas de solution de continuité entre la sensation et le jugement. On peut dès lors raisonnablement penser que les médecins hippocratiques concevaient le jugement et, de façon générale, les activités intellectuelles, comme des processus corporels et que ces processus mettent en jeu, non pas un organe spécialisé, mais la totalité du corps et plus précisément les flux humoraux qui le parcourent. Reprenons chacun de ces trois lemmes.

Plusieurs textes attestent que les humeurs sont les vecteurs des sensations. Cela ressort, d'une part, des pathologies comportant une altération du mouvement du sang ou de l'air dans les vaisseaux, lesquelles impliquent une altération consécutive de la sensibilité, de l'intelligence ou de la motricité, et d'autre part de la pratique thérapeutique visant à réduire une sensation douloureuse par une interruption ou une dérivation du flux dans les vaisseaux. Par exemple, *Maladie sacrée*, c. 4, explique l'engourdissement (νόρκη) d'une partie par une interception du flux d'air dans les vaisseaux<sup>300</sup>. Parfois, le ralentissement du cours du sang est

299 III, 6 (VI, 282 L.).

300 «Quand, assis ou couché, les veines sont tellement comprimées que le πνεῦμα ne puisse y passer, il survient aussitôt un engourdissement ([...] ὁκόταν καθημένῳ ἢ κατακειμένῳ φλέβια πιεσθῆ, ὥστε τὸ πνεῦμα μὴ διεξιέναι διὰ τῆς φλεβός, εὐθύς νόρκη ἔχει)» *Maladie sacrée*, c. 4 (IV, 368 L.).

rapporté à son refroidissement, notamment par le phlegme, comme en *Maladies II*, c. 8, qui explique ainsi l'immobilité et la torpeur (ἀτρεμίζειν καὶ κεκωφῶσθαι) du malade<sup>301</sup>. L'arsenal thérapeutique contre la sensation de douleur comprend l'usage du chaud et du froid, de la saignée, de la cautérisation, pratiques qui visent à dériver, à ralentir ou à interrompre un flux humoral. Par exemple, *Lieux dans l'homme*, c. 40, prescrit

«pour la douleur de la tête, [de] tirer du sang par les vaisseaux; si la douleur ne cesse pas et dure longtemps, cautérisez les vaisseaux, et la santé se rétablit»<sup>302</sup>.

Un même usage de la saignée contre les douleurs expliquées par un rassemblement du sang est attesté par le c. 11 de *Nature de l'homme*<sup>303</sup>. Les indices d'une fonction psychique des fluides corporels sont ainsi nombreux. *Maladies I* va jusqu'à affirmer :

«Le sang dans l'homme apporte la plus grande part de l'intelligence; aux dires de certains, il l'apporte tout entière»<sup>304</sup>.

Toutefois, à ma connaissance, aucun passage de la *Collection* n'attribue explicitement la transmission de la sensation aux vaisseaux. Cette imprécision peut en partie s'expliquer par l'absence de distinction nette entre la sensibilité, l'intelligence et la motricité, en sorte qu'il est difficile de délimiter le champ sémantique des termes désignant une faculté ou une déficience psychique. Par exemple, ἀναισθησία désigne parfois l'inconscience, parfois la privation d'une sensibilité spécifique; il est difficile

301 «Comme le sang n'est plus en mouvement, il est impossible que le corps ne soit pas atteint lui aussi d'immobilité et de torpeur ([...] μὴ κινεομένου δὲ τοῦ αἵματος, οὐχ οἷόν τε μὴ οὐ καὶ τὸ σῶμα ἀτρεμίζειν καὶ κεκωφῶσθαι)» (VII, 16 L.).

302 Ὀδύνης ἐν κεφαλῇ τοῦ αἵματος ἀφαιρεῖν ἀπὸ τῶν φλεβῶν· ἦν δὲ μὴ παύηται, ἀλλὰ πολυχρόνιον ἦ, διάκαιε τὰς φλέβας, καὶ ὑγίης γίνεται (VI, 330 L.). On peut remarquer à l'occasion comment, par causalité circulaire, une action sur l'effet (la douleur) joue sur la cause (le mal) : supprimer la douleur rétablit la santé. Sur ce point, voir plus bas, p. 438 sq.

303 «Il faut avoir soin de faire les incisions le plus loin possible des endroits où les douleurs ont tendance à se produire et le sang à s'accumuler (Ἐπιτηδεύειν δὲ χρὴ τὰς τομὰς ὡς προσωτάτω τάμνειν ἀπὸ τῶν χωρίων, ἐνθ' ἂν αἱ ὀδύνηαι μεμαθήκωσι γίνεσθαι καὶ τὸ αἷμα ἕυλλέγεσθαι)» (CMG 196, 11-15 = VI, 60 L.)

304 [...] τὸ αἷμα τὸ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ πλεῖστον συμβάλλεται μέρος συνέσιος· ἔνιοι δὲ λέγουσι τὸ πᾶν, c. 30 (Potter, 176-178 = VI, 200 L.)

de savoir si *νάρκη*, l'engourdissement, désigne seulement un trouble moteur, ou s'il s'y joint une anesthésie de la partie engourdie, et la même indécision sémantique pèse par exemple sur le sens de *κωφός* : muet, sourd, aveugle ou stupide. Mais l'absence d'explicitation des voies de la sensibilité a sans doute une raison plus profonde, que révèle une étude des trajets des vaisseaux. En effet, comme on l'a vu plus haut, les anatomies hippocratiques ne désignent aucun organe comme origine ou aboutissement des vaisseaux<sup>305</sup>. Le rôle général des vaisseaux est de rendre compte de la solidarité de toutes les parties du corps. Dans la mesure où ils sont les vecteurs de la sensation, ils en assurent donc, non pas la transmission vers un centre de convergence, mais la diffusion dans la totalité du corps. C'est là, me semble-t-il, la raison majeure du peu d'attention accordée aux voies de la sensibilité : la médecine ne se pose pas la question d'une conversion d'un signal physique en un phénomène psychique, et, de ce fait, elle ne désigne aucun organe pour accomplir cette fonction, ni ne cherche à poursuivre le cheminement des sensations jusqu'à ce centre. La sensation est suffisamment expliquée dès que l'on peut rendre compte d'une modification de l'état général du corps à partir de l'action d'une réalité extérieure. Dans cette globalisation d'une altération d'abord locale, les humeurs jouent le rôle de vecteurs des sensations.

Il est plus difficile de montrer que le jugement est conçu par les médecins hippocratiques, au même titre que la sensation, comme un processus biologique. On peut pourtant produire, à l'appui de cette thèse, quelques passages de la *Collection* relatifs au jugement, non du malade, mais du médecin, et dans lesquels le jugement est qualifié par des expressions relevant du registre du corps. Par exemple, *Épidémies IV*, 43 :

«Savoir que les jugements [*αἱ κρίσεις*] se font par les yeux, les oreilles, le nez, la main, et les autres moyens par lesquels nous connaissons»<sup>306</sup>.

L'ambiguïté de cette phrase est en elle-même riche d'enseignements. On peut l'entendre de trois manières. Dans un premier sens, *αἱ κρίσεις* relève de l'activité cognitive du médecin qui regarde, écoute, sent, palpe, etc. Dans un second sens, *αἱ κρίσεις* signifie toujours le

305 Voir plus haut, p. 269-270.

306 Ὅτι τοῖσιν ὄμμασι, τοῖσιν οὐάσι, τῆσι ῥίσι, τῆ χειρὶ αἱ κρίσεις, καὶ τᾶλλα, οἷσι γινώσκομεν, (V, 184 L.), voir plus bas, p. 563 sq.

jugement du médecin, mais les yeux, les oreilles, le nez, la main, sont ceux du malade et ils font l'objet du jugement du praticien. Enfin, dans un troisième sens, tout se rapporte au malade : les yeux, les oreilles, le nez, la main sont les lieux critiques, c'est-à-dire ceux où le mal se fixe, s'exacerbe, se décide et donc se juge (κρίνει). Le sens glisse ainsi, sans rupture, du jugement — comme opération intellectuelle — du médecin sur le mal, au jugement — comme lieu et moment décisifs sur le corps du patient — du mal lui-même. Le rédacteur de la formule n'a pas cherché à lever l'ambiguïté. Plus encore, la suite du texte la cultive :

Le malade, l'opérateur [précisément, le lecteur voudrait bien savoir duquel il s'agit!], celui-ci ou palpant, ou flairant, ou goûtant [à ce moment de la lecture, la balance penche nettement en faveur de l'opérateur. Mais...] À remarquer aussi : cheveux, couleur, peau, veines, parties nerveuses, muscles, chairs, os moelle, encéphale, ce qui vient du sang, viscères, ventre, bile, les autres humeurs, articulations, battements, tremblements, spasmes, hoquets, ce qui est relatif à la respiration, déjections [La détermination s'évanouit : la première énumération (yeux, oreilles, nez, mains) peut à présent aussi bien se rapporter au patient qu'au praticien. En faveur de l'attribution au patient, l'absence, dans cette seconde énumération, des termes mentionnés dans la première. Pourquoi l'auteur ne présente-t-il pas les yeux, etc. comme objets de l'investigation clinique?]; moyens par lesquels nous connaissons [ce retour de la fin de la première énumération achève de désorienter le lecteur. Si ce par quoi nous connaissons désigne ici des éléments objectifs à considérer sur le patient, ne faut-il pas conférer à cette formule le même sens au début du paragraphe?]»<sup>307</sup>.

L'écriture de ce passage déroute savamment toute lecture unilatérale. Les frontières s'estompent : du regard du praticien à l'objet de ce regard dans le patient, de la critique des signes par le médecin à la crise du mal chez le malade. S'estompe aussi la distinction de la perception des symptômes par la sensibilité et de leur jugement par l'intellect : en effet, la seconde énumération mêle des symptômes qui peuvent se voir, se toucher,

307 Ὁ ἀσθενέων· ὁ δρῶν, ἢ θιγῶν, ἢ ὀσφρανθεὶς, ἢ γευσάμενος, τὰ δ' ἄλλα γνούς· τρίχες, χροίη, δέρματα, φλέβες, νεῦρα, μύες, σάρκες, ὀστέα, μυελός, ἐγκέφαλος, καὶ τὰ ἀπὸ τοῦ αἵματος, σπλάγχνα, κοιλίη, χολή, οἱ ἄλλοι χυμοὶ, ἄρθρα, σφυγμοὶ, τρόμοι, σπασμοὶ, λύγγες· ἀμφὶ πνεῦμα· ἄφοδοι· οἷσι γινώσκομεν, *ibid*.



se flairer, se goûter, et des parties cachées aux sens : les viscères, la moelle, l'encéphale, dont l'état ne peut être estimé que par un jugement indirect à partir des sensations.

D'autres textes seront évoqués plus bas<sup>308</sup>, lors de l'étude de la pratique du médecin, lesquels, comme celui-ci, confondent processus biologique (morbide) et investigation clinique. Il faut ici anticiper quelque peu sur des résultats qui seront établis à cette occasion. De la κρίσις comme jugement objectif du mal à la κρίσις comme discernement par le jugement du médecin, il y a, non pas métaphore ni analogie, mais continuité. L'ambiguïté du texte des *Épidémies IV* ne serait pas possible si le jugement du médecin n'était conçu comme une affaire physique : affaire de mélange, dans la totalité du corps du praticien, de ce qui provient des yeux, des oreilles, du nez, de la main et des autres éléments parmi lesquels il faut compter la mémoire des perceptions précédentes, la connaissance des valeurs habituelles des signes acquise par la lecture et par l'expérience, etc. Au moment précis où tous ces éléments s'accordent en une crase homogène, le praticien peut poser son diagnostic.

Ainsi, la sensation est l'altération physique d'une partie, même superficielle, du corps. Elle se dit, en ce premier sens, aussi bien des objets inanimés. Lorsqu'elle désigne une altération biologique, elle ne suppose pas une transmission à un centre qui serait le siège du jugement, mais elle se diffuse dans le corps comme une modification des humeurs qui parcourent les vaisseaux. La formation d'un jugement n'est alors rien d'autre que le mélange, plus ou moins parfait, des humeurs qui véhiculent les sensations. Lorsque ces humeurs passent à travers certains organes particulièrement bien vascularisés, ces organes sont profondément altérés par ces humeurs en sorte que leur état particulier est à l'image de l'état général du corps. Voilà pourquoi le chagrin est oppression de la poitrine<sup>309</sup> : non qu'il la provoque dans une relation causale du psychique au physique, non que cette oppression soit analogue au chagrin dans une relation métaphorique, mais parce que l'oppression de la poitrine est l'expression locale d'un état général du corps dans lequel s'achève tout ce qu'est le chagrin.

308 Voir plus bas, p. 577 sq.

309 Cf. *Maladie sacrée*, c. 17 (VI, 392 L.).

*La génération*

On ne détaillera pas l'étude des doctrines relatives à la génération dans la *Collection hippocratique*; on se contentera de relever que le principe de totalité régit, ici encore, les doctrines médicales, par-delà leurs différences. Ainsi, aucun texte hippocratique ne localise l'origine de la semence dans une partie précise du corps des parents; au contraire, tous les passages qui évoquent ou traitent cette question professent une théorie selon laquelle la semence provient de la totalité du corps. Cette conception panspermique est ainsi explicitement soutenue par *Génération*, dès son c. 1 :

«Le sperme de l'homme provient de toute l'humeur qui est dans le corps; c'en est le plus fort qui s'est séparé»<sup>310</sup>.

L'humide n'est ici privilégié qu'en tant qu'il explique le flux qui, provenant de toutes les parties du corps, rejoint le cerveau et s'écoule, par la moelle épinière, jusqu'aux testicules. Le c. 3 précise :

«Je dis que le sperme se secrète à partir du corps entier, de ses parties solides, de ses parties molles et de toute l'humeur»<sup>311</sup>.

La *Collection hippocratique* attribue non seulement à l'homme, mais aussi à la femme, la production d'une semence. La semence de chacun des parents possède les deux caractères sexuels :

«L'homme possède à la fois la semence femelle et la mâle; la femme également»<sup>312</sup>.

La question de l'hérédité des caractères est alors posée en termes à la fois de mélange et de confrontation. Non seulement la semence de chaque parent mêle en elle des caractères en provenance de la totalité du corps, mais encore, l'enfant hérite en définitive du mélange des caractères, déjà mélangés, de la semence de chacun de ses parents. Ces deux mélanges ne sont cependant pas exactement du même ordre : la semence conserve

310 Ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἔοντος, τὸ ἰσχυρότατον ἀποκριθὲν, *Génération*, I, 1 (VII, 470 L.), texte et traduction de R. Joly, Paris, 1970.

311 Τὴν δὲ γονὴν φημι ἀποκρίνεσθαι ἀπὸ παντὸς τοῦ σώματος, καὶ ἀπὸ τῶν στερεῶν καὶ ἀπὸ τῶν μαλακῶν, καὶ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ παντός, III, 1 (VII, 474 L.).

312 Ἔστι καὶ ἐν τῷ ἀνδρὶ τὸ θῆλυ σπέρμα καὶ τὸ ἄρσεν, καὶ ἐν τῇ γυναικὶ ὁμοίως, VI, 1 (VII, 478 L.).

l'information relative à chaque partie du corps dont elle provient<sup>313</sup>; en revanche, le mélange des semences lors de la conception conduit à une synthèse complète des caractères paternels et maternels. Cette synthèse n'est cependant pas une simple fusion, mais elle comporte aussi un aspect d'affrontement entre les semences dont chacune peut être plus ou moins forte et plus ou moins abondante relativement à chaque partie du corps qu'elle exprime. Lors du mélange, le caractère majoritaire prend le dessus au point de modifier le caractère minoritaire. Ainsi, en ce qui concerne la détermination du sexe de l'embryon, en supposant, comme le fait *Génération*, que la semence femelle est plus faible que la semence mâle,

«si la semence faible est beaucoup plus abondante que la forte, celle-ci, dominée et mélangée à la faible, tourne à la semence femelle; mais si la semence forte est plus abondante que la faible et que la faible soit dominée, cette dernière tourne à la semence mâle»<sup>314</sup>.

De la sorte, le mélange est en définitive un mélange homogène et non une proportion de caractères opposés ou simplement différents. Aussi, pour chaque partie du corps, c'est la semence la plus forte quant à cette partie qui transmet le plus ses qualités :

«Si une partie quelconque du corps de l'homme fournit plus à la semence que celle de la femme, la partie correspondante de l'enfant ressemble *le plus* au père; si c'est une partie quelconque du corps de la femme, la partie ressemble *le plus* à la mère»<sup>315</sup>.

En appliquant à ce passage ce qu'enseigne la théorie relative aux caractères sexuels, il faut donc penser que, pour chaque partie du corps, l'enfant possède des caractères qui ne résultent pas d'une combinaison de ceux du père et de ceux de la mère, qui ne sont pas non plus exclusivement

313 La semence n'est cependant pas un simple agrégat. En effet, elle est capable, dans une certaine mesure, de compenser l'absence d'une partie chez un parent mutilé en tirant l'information relative à la partie manquante du reste du corps qui contient les mêmes éléments. Voir c. 11 (VII, 484 L.) cité plus bas, p. 400 et note 338.

314 Ἦν γὰρ πολλῶ πλέον τὸ ἀσθενὲς σπέρμα ἢ τοῦ ἰσχυροτέρου, κρατεῖται τὸ ἰσχυρὸν καὶ μιχθὲν τῷ ἀσθενεῖ ἐς θῆλυ περιηνέχθη· ἦν δὲ πλέον ἢ τὸ ἰσχυρὸν τοῦ ἀσθενέος, κρατηθῆ τε τὸ ἀσθενὲς, ἐς ἄρσεν περιηνέχθη, VI, 2 (VII, 478 L.).

315 Καὶ ὁκόθεν ἂν τοῦ σώματος τοῦ ἀνδρὸς πλέον ἔλθῃ ἐς τὴν γονὴν ἢ τῆς γυναικὸς, τὸ τέκνον κείνο κάλλιον ἔοικε τῷ πατρί· ὁκόθεν δ' ἂν δὲ πλέον ἔλθῃ ἀπὸ τῆς γυναικὸς τοῦ σώματος, κείνο κάλλιον ἔοικε τῇ μητρὶ, VIII, 1 (VII, 480 L.).

ceux du parent dont la semence est, pour cette partie, dominante, mais qui reflètent un mélange *homogène* des qualités paternelle et maternelle — mélange dans lequel toutefois l'une des deux qualités domine en sorte qu'elle qualifie la totalité du mélange. Toutefois, comme la ressemblance avec le parent dont la qualité domine est une ressemblance relative — l'enfant ressemble, sur ce point, *le plus* au père ou à la mère —, il faut penser qu'en dominant le mélange et en parvenant à modifier les qualités de la semence opposée, la semence dominante modifie aussi sa qualité propre et acquiert quelque peu de la qualité de la semence dominée, en sorte que c'est une qualité nouvelle qui, en définitive, émerge chez l'enfant.

Le paradigme hippocratique régit ainsi la théorie de la génération et lui impose ses traits propres : une conception du mélange dans lequel l'individualité des éléments s'évanouit plutôt qu'un recours à des proportions, une pensée du continu plutôt qu'une combinaison de caractères discrets, une attribution de l'origine à la totalité du corps plutôt que la recherche d'un organe localisé voué à une fonction particulière, une approche de la singularité individuelle comme résultant d'une crase originale. Ces traits sont partagés par la plupart des traités hippocratiques qui abordent la question de la génération<sup>316</sup>, et ne sont démentis par aucun. *Nature de l'homme* va même plus loin que *Génération* dans l'idée d'un mélange total des éléments lors de la génération. L'argumentation de *Nature de l'homme* est curieuse. Dans sa polémique contre les monistes — J. Jouanna a montré que ce passage renversait les arguments de Melissos<sup>317</sup> —, l'auteur de *Nature de l'homme* veut démontrer qu'il n'y a pas de génération possible sans union de deux êtres :

«Comment en effet un être unique pourrait-il engendrer, s'il ne s'unissait pas à un autre être?»<sup>318</sup>

316 Outre les traités étudiés ici, voir par exemple *Nature des os*, c. 15 (= *Vaisseaux* — IX, 188 L.), évoqué plus haut, p. 253-254,

317 *Nature de l'homme* (CMG), note pour le chapitre 3 = p. 251 sq. et introduction, p. 24-25. J. Jouanna ne remarque pas la difficulté évoquée ici. Dans son commentaire, J. Jouanna insiste sur la parenté entre la théorie des quatre humeurs de *Nature de l'homme* et la théorie des quatre éléments d'Empédocle. Cette parenté doit être relativisée en considération de la conception différente du mélange.

318 Πῶς γὰρ ἂν ἓν ἔν γ' ἐόν τι γεννήσειεν, εἰ μὴ τιμι μιχθείη; *Nature de l'homme*, c. 3 (CMG 170, 9 = VI, 36 L.).

Or, l'argumentation ne porte pas sur la dualité, mais au contraire, sur la nécessaire parenté des êtres qui s'unissent. Certes, la parenté ne signifie pas l'identité, mais elle s'en approche plus qu'une altérité complète. Bizarrement, l'argument est pourtant présenté comme un argument *a fortiori* :

«De plus, pas même dans le cas d'une union où les êtres ne sont pas de même race et n'ont pas même propriété, pas même dans ce cas une seule naissance ne pourrait se produire. Et encore, si entre le chaud et le froid, entre le sec et l'humide, il n'existe pas une juste proportion et un équilibre, si au contraire la prédominance d'un élément sur l'autre, c'est-à-dire du plus fort sur le plus faible, est nette, la naissance ne saurait avoir lieu. De la sorte, comment est-il pensable que la génération se produise à partir d'un être unique, dès lors qu'elle ne se produit même pas à partir de plusieurs, s'ils n'ont pas la chance de former ensemble un mélange harmonieux?»<sup>319</sup>

La seule façon possible de comprendre cet argument est de le rapporter au résultat acquis plus haut<sup>320</sup> : l'objet de *Nature de l'homme* n'est pas de défendre la pluralité des principes élémentaires contre les partisans d'un principe unique, mais de défendre l'unité synthétique contre les partisans de l'unité simple et, accessoirement, ceux de l'agrégat. L'argument est alors effectivement, comme sa présentation le laisse penser, un argument *a fortiori*, car il montre que la génération ne saurait avoir lieu par un agrégat de principes étrangers les uns aux autres, et donc, *a fortiori*, à partir d'une unité simple. Il faut entendre que l'unité simple ne saurait perdre son identité pour produire autre chose qu'elle-même puisque *plusieurs* réalités, si elles possèdent des identités trop différentes ou qu'elles n'ont pas une force sensiblement égale, ne parviennent même pas, en s'unissant, à sortir de leur identité pour réaliser une crase nouvelle. Ainsi, ce n'est pas seulement la pluralité qui est requise pour la génération, mais c'est surtout l'aptitude, pour chacun des composants du mélange, à se fondre

319 Εἶτ' οὐδὲ ἦν μὴ ὁμόφυλα ἔόντα μίσηται καὶ τὴν αὐτὴν ἔχοντα δύναμιν, γέννα οὐδ' ἂν μία συντελέοιτο. Καὶ πάλιν, εἰ μὴ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ καὶ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ μετρίως πρὸς ἄλληλα ἔξει καὶ ἴσως, ἀλλὰ τὸ ἕτερον τοῦ ἕτερου πολλὸν προέξει καὶ τὸ ἰσχυρότερον τοῦ ἀσθενεστέρου, ἡ γένεσις οὐκ ἂν γένοιτο. Ὅστε πῶς εἰκὸς ἀπὸ ἐνός τι γεννηθῆναι, ὅτε γε οὐδ' ἀπὸ τῶν πλειόνων γίνεται, ἦν μὴ τύχη καλῶς ἔχοντα τῆς κρήσιος τῆς πρὸς ἄλληλα; *ibid.*, c. 3 (CMG 170, 9 - 172, 2 = VI, 38 L.).

320 Voir plus haut, p. 192.

dans une crase dans laquelle son identité propre s'évanouit. La notion de crase, et non celle de pluralité, est donc bien la notion que *Nature de l'homme* prétend établir au fondement des êtres et opposer à celle de l'unité simple.

L'exposé le plus complet de la théorie du mélange des caractères se trouve dans le traité *Du régime*. Ce problème y est abordé d'une manière assez proche de celle de *Génération*. Comme *Génération*, *Régime* considère que la conception suppose l'union de deux semences, en provenance de l'homme et de la femme, et que chaque parent peut émettre des sécrétions mâle ou femelle. Lorsque les deux sécrétions sont mâles, elles produisent des hommes masculins et, à l'inverse, lorsque les deux sécrétions sont femelles, elles produisent des femmes féminines. Entre ces deux pôles, le traité déploie toute une série de caractères sexuels intermédiaires résultant du mélange des sécrétions mâle et femelle : si la sécrétion dominante est mâle et provient de l'homme, si l'élément mâle domine mais provient de la femme, si l'élément femelle domine mais provient de l'homme, si la sécrétion femelle domine et provient de la femme. De prime abord, on pourrait penser avoir affaire ici à une combinaison logique d'éléments déterminant une classification en genres distincts plutôt qu'à une crase des semences, comme celle décrite par *Génération*. En réalité, derrière la présentation sous la forme d'une combinatoire, c'est une série continue qui est pensée, et les facteurs mâle et femelle, loin de former des entités logiques élémentaires, désignent plutôt les pôles de cette série.

Pour le comprendre, il faut rapporter l'embryologie de *Régime* à sa cosmologie, laquelle est fondée sur le couple de l'eau et du feu. Or, comme on l'a vu plus haut<sup>321</sup>, aucun de ces éléments n'est jamais tout à fait pur, mais le feu possède toujours quelque chose d'aqueux et l'eau demeure toujours un tant soit peu ignée<sup>322</sup>. C'est par le mélange des opposés que se fait le monde. L'eau est nourriture du feu, le feu procure à l'eau le mouvement. Or, les pôles féminin et masculin ne sont qu'un aspect de la dualité de l'eau et du feu, «les femelles venant plutôt de l'eau [...], les

321 Voir plus haut, p. 194.

322 *Régime*, I, III, 2 (CMG 126, 11-14 = VI, 472 L.).

mâles venant plutôt du feu»<sup>323</sup>. Ainsi, l'objet du passage embryologique de *Régime* n'est pas de construire une classification des caractères sexuels à partir d'une combinaison de deux principes élémentaires, mais d'appliquer le principe du mélange des opposés à la variation continue de la virilité et de la féminité relatives des êtres humains. En définitive,

«le degré de virilité diffère, selon la teneur en eau des parties, le régime, l'éducation, les habitudes»<sup>324</sup>.

Selon un procédé qui constitue un trope logique récurrent dans la *Collection hippocratique*, la nature de chacun est ainsi rectifiée par des facteurs secondaires : la possibilité de faire varier, dans certaines limites<sup>325</sup>, un caractère, notamment sexuel, par un régime d'aliments et d'exercices régulièrement orienté selon une direction différente de l'état naturel — au sens d'originel — suppose dans la nature première une certaine disponibilité pour la variation<sup>326</sup>. Or tel est précisément l'objet des chapitres du livre I du *Régime* consacrés à la nature humaine : montrer qu'il n'est quasiment aucune nature qui ne soit rectifiable par le régime. Cette démonstration est en effet requise pour fonder la diététique dont l'exposé occupe les deux livres suivants. Pour la mener à bien, l'auteur pose en principe que toute nature est tendue entre des pôles opposés, en sorte qu'il est toujours possible, par la technique, de révéler en elle son aspect le moins manifeste. La technique ne produit donc rien de nouveau : elle ne fait que réaliser un aspect de la nature. L'illusion de la création provient de la

323 Τὰ δὲ θήλεα πρὸς ὕδατος μᾶλλον [...] τὰ δὲ ἄρσενά πρὸς πυρός μᾶλλον [...], I, XXVII, 1 (CMG 142, 27 - 144, 1 = VI, 500 L.).

324 [...] διάφοροι δὲ πρὸς τὸ μᾶλλον καὶ ἥσσον τὸ τοιοῦτον εἶναι διὰ τὴν σύγκρησιν τοῦ ὕδατος τῶν μερέων καὶ τροφᾶς καὶ παιδεύσιας καὶ συνηθείας, XXVIII, 4 (CMG 146, 3-5 = VI, 502 L.), trad. Joly modifiée. R. Joly traduit τῶν μερέων par «des cellules» (1967) puis par «des particules» (1984). Je préfère une traduction moins déterminée. Par ailleurs, il ajoute, suivant Heiberg, καὶ τοῦ πυρός après ὕδατος, mais cette correction n'est pas indispensable si on traduit σύγκρησιν par «teneur». Parlant des hommes, l'auteur indique que leur virilité dépend du degré de mélange en eau (principe féminin) de leurs parties.

325 Voir plus bas, p. 469 sq.

326 Si certaines qualités sont plus aisément modifiables que d'autres, aucune ne semble absolument immuable. Ainsi, les *Épidémies* VI, VIII, 32 (V, 356 L.) évoquent deux cas de femmes ayant spontanément perdu leurs attributs féminins et acquis une apparence masculine après la suppression des règles.

méconnaissance de la contrariété fondamentale des choses et plus particulièrement des hommes. Ainsi s'explique le recours au couple du feu et de l'eau, fondement de la variété et de la variation des choses :

«Étant donné qu'ils [*sc.* les éléments] ne se figent jamais dans le même état, mais changent toujours en ceci ou en cela, il est forcé que soient aussi dissemblables les choses qui se séparent d'eux. Ainsi, rien ne meurt de toutes choses et rien ne naît qui n'existe déjà auparavant : mais en se mêlant et en se séparant, tout change»<sup>327</sup>.

Peu importe que l'auteur emprunte ici un style héraclitéen ou adopte, selon les paragraphes, des tournures démocritéennes, anaxagoréennes ou empédocléennes<sup>328</sup>. Par-delà cet éclectisme stylistique, il poursuit une idée maîtresse originale, celle de la mutabilité des natures comme fondement de la technique, notamment médicale. Ainsi s'explique la place du passage qui a pu être pris pour une longue digression sur les techniques, au beau milieu de l'embryologie<sup>329</sup>.

L'homme ne peut s'abstraire de la totalité naturelle de laquelle il participe. Les productions artificielles ne sont que des imitations de processus naturels que les hommes développent opportunément. Cela ne signifie nullement que la nature puisse servir de norme et guider leurs pas, mais cela signifie que la nature est l'horizon indépassable des hommes, qui sont essentiellement incapables de produire de l'artifice, du nouveau, quelque chose d'autre que ce qui est. Toutes les techniques sont semblables à la nature humaine<sup>330</sup>. Mais cet horizon est infini. La nature englobe l'art, elle ne le limite pas. Elle est comme un labyrinthe immense dont il s'agirait, pour l'art, de parcourir le chemin idoine, et non de tracer les voies. Le traité montre comment les devins, les métallurgistes, les foulons, les cordonniers, les charpentiers, les architectes, les cuisiniers, les tanneurs, les vanneurs, les

327 "Ατε γὰρ οὔποτε κατὰ ταῦτὰ ἰστάμενα, ἀλλ' αἰεὶ ἀλλοιοῦμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ, ἀνόμοια ἐξ ἀνάγκης γίνεται καὶ τὰ ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενα. Ἀπόλλυται μὲν νυν οὐδὲν ἀπάντων χρημάτων, οὐδὲ γίνεται, ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· συμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται, I, IV, 1-2 (CMG, 126, 25-28 = VI, 474 L.).

328 Sur l'étude des sources du livre I de *Régime*, voir notamment [Fredrich, 1899], [Joly, 1960] et [Jouanna, 1966].

329 C. 11-24 (CMG 134-140 = VI, 486-496 L.).

330 Voir I, XI, 1 (CMG 134, 22 = VI, 486 L.).



orfèvres, les sculpteurs, les potiers, les écrivains, en croyant créer, ne font qu'utiliser des dispositions naturelles pour produire des artefacts qui ne se distinguent pas du naturel. Et il conclut son énumération sur deux exemples qui ont valeur d'arguments *a fortiori* : les pédotribes qui, dans les gymnases, enseignent aux jeunes gens à «transgresser la loi légalement, à être injuste justement, à tromper, à voler, à enlever, à faire violence...»<sup>331</sup>; l'art de l'acteur qui «trompe les spectateurs; ils disent ceci et pensent cela, entrent tels et sortent autres...»<sup>332</sup>. Même ces inversions des valeurs du bien et du mal, de la véracité et du mensonge, ne créent rien ni ne sortent de l'horizon de la nature humaine. «Il est bien humain de dire ceci, de faire cela, d'être le même et non le même, de penser ceci à tel moment et cela à tel autre»<sup>333</sup>. L'art ne peut sortir de la nature pour créer du nouveau, mais il ne peut pas plus s'y soumettre, car la nature ne lui enseigne aucun idéal. La nature n'est autre que le réel indépassable, fait de contrariétés et de perpétuelles fluences, mais globalement fixe et intangible, dont la connaissance et la maîtrise permet du moins, par le choix de parcours opportuns, d'approcher la santé.

L'embryologie de *Régime* ne peut se comprendre si on ne la rapporte à l'objectif d'un fondement de la technique — fondement paradoxal, puisqu'il repose sur l'idée que les techniques ne peuvent dépasser la nature, mais fondement tout de même, puisque la nature couvre un champ illimité de variabilité en raison de sa source dans la contrariété de l'igné et de l'aqueux. C'est ainsi que le caractère sexuel de l'enfant peut être suscité avant la conception par le choix d'un régime humide ou sec par les deux parents<sup>334</sup>, et qu'il peut être modifié après la naissance par le régime, l'éducation, les habitudes. La nature au sens de nature originelle s'estompe au profit de sa compréhension comme résultat de l'histoire individuelle, selon ce trope de rectification déjà évoqué.

331 Διδάσκουσι παρανομεῖν κατὰ νόμον, ἀδικεῖν δικαίως, ἐξαπατᾶν, κλέπτειν, ἀρπάζειν, βιάζεσθαι, I, XXIV, 1 (CMG 140, 24-25 = VI, 496 L.).

332 Υποκριτὴ ἐξαπάτᾳ εἰδότας ἄλλα λέγουσιν καὶ ἄλλα φρονέουσιν, οἱ αὐτοὶ ἐσέρπουσιν καὶ ἐξέρπουσι οὐχ οἱ αὐτοί, I, XXIV, 3 (CMG 142, 1-3 = VI, 496 L.).

333 Ἐνὶ καὶ ἀνθρώπῳ ἄλλα μὲν λέγειν, ἄλλα δὲ ποιεῖν, καὶ τὸν αὐτὸν μὴ εἶναι τὸν αὐτὸν, καὶ τοτὲ μὲν ἄλλην τοτὲ δὲ ἄλλην ἔχειν γνώμην, I, XXIV, 3 (CMG 142, 3-4 = VI, 496 L.).

334 Voir I, XXVII, 1 (CMG 144, 2-3 = VI, 500 L.).

Sur ce point comme sur les autres, interroger les textes hippocratiques avec des outils anachroniques ne conduit pas à des réponses, mais à une remise en cause de ces outils conceptuels eux-mêmes. Ainsi, on ne peut classer les théories hippocratiques selon les catégories de l'épigénèse et de la préformation. Comme on le voit, le modèle de l'épigénèse n'interdit pas, mais rectifie, celui de la préformation. Il y a bien une détermination première de l'individu, mais elle consiste plus en une disponibilité à la variation qu'en une nature fixe et contraignante. Que l'histoire d'un individu modifie sa nature au point d'annuler ses déterminations innées, cela est illustré en de multiples occurrences. Dès la vie intra-utérine, l'embryon reçoit des déterminations selon son régime de vie et celui de sa mère. Par exemple, *Superfétation* suppose que

«si une femme enceinte a envie de manger de la terre ou des charbons, et en mange, l'enfant mis au monde porte sur la tête un signe provenant de choses semblables»<sup>335</sup>.

Certes, une telle proposition serait susceptible de faire l'objet d'une étude psychologique. Mais quelles que soient les motivations inconscientes de l'auteur de cette phrase, celles-ci n'ont pu trouver cette expression qu'au sein d'un paradigme dans lequel la nature d'un être est modifiable par les relations qu'il entretient avec son environnement.

*Airs, eaux, lieux* et *Maladie sacrée* présentent une articulation entre les déterminations héréditaires et les déterminations acquises. La provenance de la semence à partir de la totalité du corps de chacun des parents conduit l'auteur de ces deux traités à soutenir l'hérédité des caractères acquis :

«La liqueur séminale provient de toutes les parties du corps, saine des parties saines, altérée des parties malades. Si donc de parents chauves naissent généralement des enfants chauves, de parents louches des enfants louches, et ainsi du reste pour les autres variétés de la forme, où est l'empêchement qu'un Macrocéphale n'engendre un Macrocéphale?»<sup>336</sup> (*Airs, eaux, lieux*).

335 Ἦν τις κυϊσκομένη γῆν ἐπιθυμῆ ἐσθίειν ἢ ἄνθρακας καὶ ἐσθίῃ, ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ παιδίου φαίνεται, ὁκόταν τεχνῆ, σημεῖον ἀπὸ τῶν τοιούτων, *Superfétation*, c. 18 (VIII, 486 L.).

336 Ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς [καὶ] ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός· εἰ οὖν γίγνονται ἔκ [τε] τῶν φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἐκ γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ ἐκ διεστραμμένων στρεβλοὶ ὡς ἐπὶ τὸ  
(suite de la note à la prochaine page)

«Si, en effet, d'un phlegmatique naît un phlegmatique, d'un bilieux un bilieux, d'un phthisique un phthisique, d'un individu à rate malade un individu à rate malade, où est l'obstacle que la maladie dont le père ou la mère ont été affectés n'affecte aussi quelqu'un des enfants? car le sperme, venant de toutes les parties du corps, vient sain des parties saines, malade des parties malades»<sup>337</sup> (*Maladie sacrée*).

*Génération* tirait une conclusion plus nuancée de ce même principe :

«De parents estropiés il arrive le plus souvent que les enfants naissent normaux; en effet, la partie mutilée a tous les composants d'une partie saine. Mais s'il lui arrive quelque maladie, les quatre espèces congénitales de l'humeur d'où provient le sperme ne fournissent pas la semence complète, mais ce qui provient de la partie mutilée est plus faible et il ne me paraît pas étonnant que l'enfant soit estropié comme le parent»<sup>338</sup>.

Malgré les différences de nuances, les deux auteurs partagent en gros la même conception de la possibilité d'une transmission des caractères acquis. Ainsi, l'inné ne renvoie pas à une forme ou à une essence immuable qui tendrait à se réaliser durant le développement, mais il résulte de la condensation de l'histoire de la vie des parents. La génération n'est toutefois pas la simple duplication ni le simple mélange des phénotypes

πλήθος και περί τῆς ἄλλης μορφῆς αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γενέσθαι; *Airs, eaux, lieux*, c. 14 (CMG 58, 20-25 = II, 60 L.).

337 Εἰ γὰρ ἐκ φλεγματοῦδεος φλεγματοῦδεος, καὶ ἐκ χολώδεος χολώδεος γίνεται, καὶ ἐκ φθινώδεος φθινώδεος, καὶ ἐκ σπληνώδεος σπληνώδεος, τί κωλύει ὅτῳ πατὴρ καὶ μήτηρ εἶχετο, τούτῳ τῷ νοσήματι καὶ τῶν ἐκγόνων ἔχεσθαι τινα; ὡς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς, ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός, *Maladie sacrée*, c. 2 (VI, 364 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

338 Ὅτι δὲ, πεπηρωμένων ἀνθρώπων, ὑγιέα γίνονται τὰ παιδιά, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον συμβαίνει· ἔχει γὰρ τὸν ἀριθμὸν πάντα τὸ πεπηρωμένον τῷ ὑγιεῖ· ἐπὶν τί οἱ νόσημα προσπέση, [καὶ] τοῦ ὑγροῦ αὐτοῦ, ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα γίνεται, τέσσερες ἰδέαι εἰσὶν, ὁκόσαι ἐν φύσει ὑπῆρξαν, τὴν γονὴν οὐχ ὅλην παρέχουσιν, ἀσθενέστερον δὲ τὸ κατὰ τὸ πεπηρωμένον, οὐ θαῦμα δέ μοι δοκεῖ εἶναι καὶ πηρωθῆναι, καθάπερ ὁ τοκεύς, *Génération*, XI, 1 (VII, 484 L.). Selon le c. précédent, les nouveau-nés estropiés le sont généralement à la suite, soit d'une contusion au niveau de la matrice, soit d'une étroitesse localisée de la matrice qui gêne la croissance de la partie attenante de l'embryon.

parentaux, mais elle constitue elle-même une histoire singulière productrice, selon ses avatars, de nouveau et d'irréversible. Comme on l'a vu, la coutume des Macrocéphales constitue, dans l'histoire des générations successives, un événement, au sens d'un fait irréversible, puisque la forme modifiée de la tête a continué à se transmettre même après que la coutume eut disparu. Cette permanence de la modification s'explique aisément par l'origine de la semence dans chaque partie du corps.

Si la nature d'un être est, à l'origine, la condensation de l'histoire de ses ancêtres, elle est très logiquement susceptible de rectification durant l'ontogénèse — très logiquement, puisque sinon, la phylogénèse<sup>339</sup> n'aurait pas d'histoire mais serait la simple réplication du même. *Maladie sacrée* montre comment le tempérament phlegmatique s'acquiert ou se perd, plus ou moins, selon le cheminement de la vie intra-utérine et de celle du petit enfant : soit que le phlegme excédentaire dans le cerveau se purge chez l'embryon, soit qu'il s'opère une purgation par des écoulements salivaire et nasal après la naissance, soit, enfin, qu'aucune purgation n'ait lieu<sup>340</sup>. La nature phlegmatique n'est donc pas innée, mais elle exprime ce qui, d'une histoire, devient plus ou moins fixe, sans jamais basculer dans l'immuable.

Dans ce cadre, la première phrase du traité *De la génération* est susceptible d'une interprétation différente de celle que lui donnent É. Littré et R. Joly qui traduisent tous deux Νόμος μὲν πάντα κρατύνει par «La loi gouverne tout»<sup>341</sup>, traduction qui ne peut avoir de sens, dans ce contexte, qu'en sous-entendant : la loi *naturelle*. Νόμος renvoie plutôt à la coutume, à l'habitude<sup>342</sup>, et possède ici le même sens qu'au c. 14 d'*Airs, eaux, lieux*, lorsqu'il désigne les modifications de la forme de la tête des Macrocéphales qui sont le fait des hommes. En posant en exergue la force de la coutume,

339 Ce terme anachronique est employé ici, faute de mieux, pour désigner l'histoire d'une population par opposition à l'histoire d'un individu; il ne suppose aucune théorie de l'évolution.

340 *Maladie sacrée*, c. 5 (VI, 368-370 L.).

341 *Génération*. 1 (VII, 470 L.).

342 Cette phrase peut être rapprochée du fragment 169 (Schroeder) de Pindare (= *Pindare*, tome IV, *Isthmiques et fragments*, texte établi et traduit par A. Puech, 1961 (3), ΑΔΗΛΑ, frgt 49, p. 218 : Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς... Ce passage de Pindare est évoqué par Hérodote (III, 38) et par Platon, *Gorgias*, 484 b4-5, avec des interprétations divergentes. Chez Pindare comme chez l'auteur de *Régime*, νόμος désigne les institutions humaines en tant qu'elles s'opposent à l'ordre naturel et finalement l'annulent.

l'auteur de *Génération* prend plutôt une position inverse de celle que lui attribuent ces traductions : selon le traité *Du régime*, νόμος est ce qui s'oppose à φύσις, car les institutions humaines n'ont pas la fixité de ce qui a été posé par les dieux<sup>343</sup>. Mais dans le même temps, νόμος est ce qui s'accorde à φύσις<sup>344</sup>, ce qu'on peut comprendre dans le sens dégagé plus haut, à savoir que la nature, du moins la nature humaine, n'établit en fait qu'une disposition à la variation. Le dernier chapitre de *Génération* confirme le rapprochement entre ces deux traités, puisqu'il montre comment les humeurs naturelles peuvent être modifiées par l'histoire de l'individu estropié au point, parfois, de ne pouvoir reproduire, dans la semence, la totalité du corps. Même si ce dernier chapitre n'oppose pas à proprement parler νόμος à φύσις, il met ainsi l'accent sur la faiblesse et la mutabilité de la nature.

Ainsi, la croissance d'un être est conçue, non comme le développement — au sens étymologique — d'une forme naturelle, mais plutôt comme une histoire singulière dans laquelle l'aspect de l'être en formation dépend principalement de ses relations avec son environnement :

«Ce qui pénètre ailleurs ne croît pas, mais ce qui pénètre dans la femme croît, à condition d'y trouver ce qui lui convient. Toutes les parties se distinguent et croissent en même temps, aucune avant ou après l'autre»<sup>345</sup>.

Ce synchronisme de la formation des organes est cohérent avec l'ensemble du paradigme hippocratique. Aristote s'y opposera en affirmant que «le cœur, de tous les organes sans exception, est le premier formé»<sup>346</sup>. Aristote utilise cet argument en faveur du rôle principal du cœur. La

343 *Régime*, I, c. 11 (CMG 134, 21 - 135, 4 = VI, 486 L.)

344 Νόμος γὰρ καὶ φύσις [...] οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα : «la coutume et la nature [...] ne s'accordent pas tout en s'accordant» *ibid.*

345 Ὅτι μὲν ἂν ἐς ἄλλο ἐσέλθῃ, οὐκ αὐξεται· ὅτι δὲ ἐς τὴν γυναῖκα, αὐξεται, ἣν τύχη τῶν προσηκόντων. Καὶ διακρίνεται τὰ μέλεα ἅμα πάντα καὶ αὐξεται, καὶ πρότερον οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου οὐδ' ὕστερον, *Régime*, XXVI, 1 (CMG 142, 18-21 = VI, 498 L.). Trad. Joly modifiée, d'une part pour éviter le terme de «développement», d'autre part pour tenir compte de la remarque de J. Jouanna, *Nature de l'homme* (CMG), note de la page 192, ligne 2 = p. 280 : «Qui nous délivrera de cette fâcheuse habitude de traduire μέλεα par “membres”?», enfin parce que «se séparent» me semble excessif pour traduire διακρίνεται.

346 *Parties des animaux*, III, IV, 665 b 10-11.

même rationalité gouverne la conception des rapports fonctionnels entre les organes et la conception de leur genèse : le principe est aussi le premier chronologiquement. À l'inverse, la pensée hippocratique qui n'use pas d'un modèle administratif et hiérarchique pour penser la vie, mais recourt plutôt à un modèle économique dans lequel les relations sont réciproques et les parties sont concurrentes, ne privilégie aucune partie dans l'ordre temporel de leur formation.

On pourrait trouver dans le livre I de *Régime* des passages qui semblent contredire ce modèle «économique», notamment celui-ci :

«Le feu a tout structuré dans le corps à la manière qui lui est propre pour en faire une imitation du Tout, accordant les petites parties aux grandes et les grandes aux petites»<sup>347</sup>.

Le rôle du feu n'est pourtant pas comparable à celui d'un principe au sens aristotélicien du terme. Ce passage qui rappelle que l'harmonie individuelle exprime l'harmonie totale n'est qu'une expression portée à la limite du principe de totalité selon lequel chaque partie exprime plus ou moins l'état du milieu dont elle participe. Quant au feu, il n'accomplit ce rôle qu'en opposition, en complémentarité et en mélange avec l'eau. Le jeu de ces contraires ne fait qu'exprimer, comme on l'a vu, la contrariété fondamentale en tout être.

Il y a certes de grandes différences entre *Régime*, *Génération – Nature de l'enfant* et *Airs, eaux, lieux – Maladie sacrée*. Mais l'essentiel ne réside pas dans ce qui différencie ces traités. Si l'on admet la communauté d'auteur de *Génération – Nature de l'enfant* et *Maladies IV*, force est de constater que la doctrine des quatre humeurs : eau, sang, phlegme, bile, longuement exposée dans ce dernier traité, est à peine évoquée dans les deux premiers. Quelle conclusion en tirer, sinon que la nature et le nombre des humeurs ne sont pas le souci premier des écrits médicaux hippocratiques? En définitive, ce que *Régime* exprime par le couple du feu et de l'eau, ce que *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* exprime avec ces quatre humeurs, ce qu'*Airs, eaux, lieux* et *Maladie sacrée* expriment en recourant au sang, au πνεῦμα, au phlegme ou à la bile, relève d'un seul et même paradigme. Cette communauté est

347 Πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἐωυτῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά, *Régime*, I, X, 1 (CMG 134, 5-6 = VI, 484 L.).

particulièrement manifeste dans le registre des théories de la génération et de l'hérédité. Les doctrines dont le lexique et les principes diffèrent se recourent en définitive sur la théorie panspermique<sup>348</sup>, sur l'hérédité possible des caractères acquis, sur l'épigénèse, pour employer des expressions anachroniques qui ne rendent que partiellement la position hippocratique. De même, toutes attribuent aux deux parents la production d'une semence dont le mélange est nécessaire à la formation de l'embryon. Aucune n'attribue à un organe particulier une priorité chronologique au cours de cette formation. Ce consensus par recoupement dévoile un accord, par-delà les divergences doctrinales, relevant du mode de pensée, qu'il faut à présent expliciter.

#### CONCLUSIONS

L'étude des théories anatomiques et de quelques aspects des théories physiologiques de la *Collection hippocratique* permet de donner un sens au principe de totalité tel qu'il est énoncé par Socrate et par Phèdre dans le *Phèdre* de Platon. Il semble que ce témoignage ne concerne ni un texte précis, ni une doctrine particulière, mais qu'il fait référence de façon plus générale à un mode de pensée partagé par les auteurs des textes de la *Collection*, par-delà la diversité des doctrines médicales qu'ils professent ou qu'il mettent en œuvre. Le principe de totalité régit d'abord la place respective des éléments et des totalités. Lorsque les médecins évoquent les constituants du corps, ils ne les considèrent jamais comme des briques élémentaires dont la combinaison permettrait de construire, idéalement, un être. Au contraire, les parties constitutives, qu'il s'agisse d'éléments physiques comme le feu et l'eau ou de fluides biologiques comme les humeurs, sont toujours envisagées à partir de leurs relations au sein de la totalité du corps. L'étude des anatomies a montré, par-delà les divergences

348 Non seulement cette théorie est très largement partagée par les auteurs de la *Collection hippocratique*, mais elle les distingue de certains auteurs qu'on a pu rapprocher excessivement de l'hippocratisme (cf. [Thivel, 1981], p. 338-358). Ainsi, l'origine encéphalique de la semence selon Alcméon (cf. Aétius, *Opinions*, V, III, 3 = D.-K. 24 A 13), la détermination du sexe du nouveau-né par un seul des deux parents (D.-K. 24 A 14), la désignation de l'encéphale comme siège de la pensée et comme première partie formée de l'embryon (D.-K. 24 A 13), tout comme la distinction de la pensée et de la sensation (D.-K. 24 B 1a), éloignent sensiblement la pensée du Crotoniate du paradigme hippocratique.

doctrinales, une communauté de pensée, notamment par le refus de localiser l'ἀρχή dans un organe du corps, et par une certaine attention aux variations individuelles des conformations. L'étude de quelques aspects de la physiologie hippocratique a permis d'approfondir le sens hippocratique du principe de totalité. L'ampleur du concept de nutrition couvre tout le champ de l'influence du milieu sur une réalité. La nature et l'état de chaque être dépendent de l'histoire de l'ensemble de ses relations avec la totalité des êtres qui l'environnent. Cette dépendance n'est pas une simple reproduction de l'extérieur dans l'intérieur. Le modèle du mimétisme micro-macrocosmique est contrebalancé par un modèle conflictuel du rapport de l'être à son milieu. Ces deux modèles s'articulent, car la nature propre d'un être n'est elle-même que la condensation de l'histoire de ses relations. Elle peut se trouver dans un état de conflit avec le milieu en raison d'une certaine inertie, variable selon les êtres, qui conduit à un hiatus dans le cas d'un changement brusque du milieu ou de la vie de relation de cet être. L'ἄσθησις, dans son acception physique, désigne précisément cette sensibilité d'un corps à l'influence de son milieu. Il n'y a pas de solution de continuité entre cette acception, qui concerne les réalités physiques aussi bien que les corps animés, et le sens psychique de la sensation, et même le niveau gnoséologique du jugement. La totalité du processus qui va des altérations locales et superficielles du corps à un jugement est conçue comme un processus physique. La sensation n'est pas transmise à un centre localisé qui serait le siège du jugement, mais elle se diffuse par les flux humoraux, modifie la totalité du corps, affecte particulièrement certains lieux plus sensibles, se mélange à d'autres sensations dans ce parcours. La *Collection hippocratique* ignore le système de relations entre organes ou appareils et fonctions. Chaque fonction met en jeu la totalité du corps. Enfin, la brève étude de la génération a confirmé que le même paradigme régit l'ensemble des domaines abordés par les médecins. Parce que les éléments sont toujours conçus à partir des totalités selon leurs relations et jamais, à l'inverse, les totalités à partir des éléments, par composition, on devait s'attendre à ce que les médecins hippocratiques conçoivent la semence comme émanant de la totalité du corps, l'embryon comme le produit des semences des deux parents, sa nature comme le fruit, non seulement de ce qui vient des semences, mais aussi de l'histoire de ses relations, depuis la vie intra-utérine. En définitive, la physiologie hippocratique déploie ses concepts au-delà du corps humain. Elle permet de



concevoir aussi bien des phénomènes psychiques que somatiques, et peut, à l'occasion, s'appliquer aux animaux, aux végétaux, aux phénomènes géologiques ou météorologiques.

Ces conclusions ne prendront tout leur sens qu'après l'étude de la pathologie hippocratique. On disposera alors de suffisamment d'éléments pour tenter de comprendre comment ces pièces du paradigme hippocratique s'articulent entre elles, et comment ce paradigme rend raison de l'articulation entre savoir et pratique et, au sein de la pratique, entre thérapeutique et éthique.



## CHAPITRE V

### LES FONDEMENTS DE LA PATHOLOGIE HIPPOCRATIQUE

*« La maladie, prise dans sa généralité, est une question qui appartient aussi bien à la métaphysique qu'à la médecine, car d'une part, elle se rattache à la vie, dont elle est une manifestation, de l'autre, elle touche à la question du mal; car cette vie pervertie et douloureuse, telle qu'elle se montre dans la maladie, si elle est en effet nécessaire dans les rapports réciproques de l'organisme et des choses du monde, est un des plus manifestes témoignages en faveur de l'existence du mal. »*

*Émile Littré, in Béchét, Dictionnaire de Médecine, Paris, 1836, tome XVIII, p. 581<sup>1</sup>.*

#### ONTOLOGIE MÉDICALE

##### *Condition de la maladie et de son traitement*

Conformément à la méthode de *l'épochè doctrinale* mise en place plus haut, on ne s'interrogera pas sur les différentes doctrines médicales relatives aux maladies et à leurs évolutions. Poursuivant l'articulation entre le mode de pensée hippocratique et la détermination médicale de l'éthique, on s'appliquera à comprendre comment le cadre de pensée esquissé par l'étude des anatomies et de la physiologie hippocratiques permet la

<sup>1</sup> Cité par [Pigeaud, 1990], p. 17.

conceptualisation de la maladie en général. La maladie constitue en effet le terrain de l'action médicale. S'il est vrai que la médecine n'est pas une simple technique qui indiquerait les moyens d'une action éventuelle, mais une éthique qui fonde *la résolution thérapeutique*, c'est-à-dire non seulement la décision d'user de telle ou telle méthode de soins, mais d'abord la résolution *de soigner* — plutôt que de prier, de procéder à des incantations, de ritualiser la maladie, de la penser, d'en chercher le sens, de la considérer comme un châtement, d'espérer la guérison ou une vie outre-tombe, etc. — alors on doit trouver dans la conceptualisation de la maladie ce qui produit une telle décision ou, à tout le moins, ce qui la rend possible. Pour justifier cette démarche, il convient d'ajouter — ce qui s'éclairera par la suite — que le caractère médical de l'éthique hippocratique va de pair avec le caractère éthique de la médecine elle-même. Autrement dit, c'est parce que la médecine produit la résolution thérapeutique qu'elle peut aussi, à l'aide des mêmes concepts, d'une part produire la régulation de l'action thérapeutique par des directives d'abstention limitant l'acte médical ou des directives de présentations rhétorique ou spectaculaire de l'acte médical complétant l'acte simplement technique, d'autre part étendre le champ de cette éthique au-delà de la régulation de l'acte médical proprement dit.

La maladie doit donc être envisagée ici — pour les besoins de l'objectif poursuivi — comme la condition de possibilité de son soin. On se demandera : qu'est-ce qu'une maladie pour les auteurs de la *Collection hippocratique*, pour autant que la maladie est non seulement susceptible d'être soignée mais, plus encore, essentiellement, ce qui est à soigner<sup>2</sup>? Or, parvenir à considérer la maladie comme ce qui est à soigner suppose que ce caractère soit déjà rendu possible dans la condition de possibilité de la maladie elle-même, c'est-à-dire dans le mode de conceptualisation de la vie et, plus largement, de la nature.

Toute théorie médicale doit donc supposer dans la nature une origine des maladies qui rende possible leur traitement sous la forme des soins médicaux. Dans la *Collection hippocratique*, c'est le principe de

2 En définissant l'attitude médicale par la considération que la maladie est *ce qui peut être soigné* ou *ce qui doit être soigné*, je ne veux pas dire que, pour les médecins, toute maladie est guérissable, mais je veux seulement mettre en jour l'attitude thérapeutique qui consiste à chercher les moyens de soigner et à évaluer le mal à raison de la possibilité de l'affronter et de le réduire par les soins.

totalité qui réalise cette exigence. Comme fondement de la pathologie, le principe de totalité acquiert en effet un sens normatif selon lequel la santé réside dans l'intégrité de la totalité du corps, la maladie dans la dissolution de cette unité. Cette unité doit donc être telle qu'elle puisse d'une part confiner à l'unité parfaite dans la santé, et d'autre part, même quand elle approche cette perfection, toujours contenir en elle les germes de sa possible dissolution vers la maladie et la mort. Cette double exigence exclut deux sortes de cohésion : l'agrégat, qui ne peut jamais parvenir à l'unité, l'unité simple, qui ne peut jamais se décomposer. Ces deux sortes de cohésion ne rendraient raison ni de la possibilité de la maladie, ni de la possibilité de la médication.

### *La crase*

Tel est le sens, en définitive, de la polémique que *Nature de l'homme* entretient avec les partisans de l'unité simple :

«Si l'homme était un, jamais il ne souffrirait. De fait, il ne saurait exister un principe cause de souffrance, si l'homme était un. Supposons même qu'il y ait souffrance : nécessairement, le remède, lui aussi, serait un; mais en fait il en existe plusieurs. C'est qu'il existe, dans le corps, plusieurs éléments qui, par une action réciproque, peuvent s'échauffer, se refroidir, se dessécher ou s'humidifier anormalement, et ainsi produire des maladies. Aussi y a-t-il plusieurs maladies et plusieurs modes de traitement»<sup>3</sup>.

Le principe est déterminé en tant qu'il doit à la fois être une condition de possibilité de la souffrance et une condition de possibilité de son traitement médical. Or, l'unité simple ne satisfait aucune de ces deux conditions. Si l'homme était un, la souffrance serait impossible, et le traitement serait différent de ce qu'il est en réalité. Les deux conséquences ne sont pas exactement du même ordre : la première relève d'une impossibilité absolue : aucune souffrance n'est concevable à partir d'un principe unique; la seconde relève d'une impossibilité moins forte,

<sup>3</sup> Εἰ ἐν ἦν ὄνθρωπος, οὐδέποτ' ἂν ἤλγει· οὐδὲ γὰρ ἂν ἦν ὑπ' ὅτευ ἀλγήσειεν ἐν ἑών· εἰ δ' οὖν καὶ ἀλγήσειεν, ἀνάγκη καὶ τὸ ἰώμενον ἐν εἶναι· νῦν δὲ πολλὰ· πολλὰ γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ σώματι ἐνεόντα, ἃ, ὅταν ὑπ' ἀλλήλων παρὰ φύσιν θερμαίνηται τε καὶ ψύχῃται, καὶ ξηραίνηται καὶ ὑγραίνηται, νούσους τίπτει· ὥστε πολλὰ μὲν ἰδέαι τῶν νοσημάτων, πολλὴ δὲ ἡ ἴησις ἐστίν, *Nature de l'homme*, c. 2 (CMG 168, 4-9 = VI, 35-36 L.).

puisque un traitement demeurerait possible mais il ne posséderait pas la pluralité qui caractérise les médications réelles. L'enchaînement de la première conséquence — aucune souffrance n'est possible — à la seconde hypothèse — supposons qu'il y ait souffrance — adopte la forme de la retraite argumentative de Gorgias<sup>4</sup>, passant d'une impossibilité à son hypothèse. Toutefois, ce trope est ici mis en œuvre dans une perspective inverse de celle de Gorgias. Il ne s'agit pas d'émanciper la production rhétorique du réel — ou de ramener le réel à cette production —, mais au contraire de soumettre les hypothèses à un examen de la conformité de leurs conséquences à la réalité de certains faits qui sont des données immédiates indépendantes de toute élaboration rhétorique ou logique. Aucune hypothèse n'est recevable qui ne soit une condition de possibilité de ces réalités infrangibles que sont la souffrance et les soins. L'auteur adopte donc une argumentation analytique qui régresse depuis ces réalités jusqu'à leurs conditions en réfutant les hypothèses qui ne sont pas susceptibles de rendre raison de ces faits.

Que la souffrance ne puisse se dire de l'Un est un énoncé de Méliossos lui-même, que *Nature de l'homme* retourne contre son auteur, comme on l'a remarqué depuis longtemps<sup>5</sup>. Méliossos est d'ailleurs

4 Cf. Gorgias, *Traité du non-étant* : «[...] Rien n'existe. Même s'il existe quelque chose, cette chose est inconnaissable [...] Donc l'être n'est pas objet de pensée et est insaisissable. Et pourrait-on le saisir [...]» (D.-K. 82 B 3), et *Défense de Palamède* (D.-K. 82 B 11a). Voir [Cassin, 1995], p. 27 et [Tordesillas, 1990].

5 Voir J. Jouanna (CMG), note de la page 168, ligne 4 = p. 244. Selon J. Jouanna, l'auteur de *Nature de l'homme* utilise l'argument de Méliossos contre Diogène d'Apollonie pour qui «les choses qui existent sont le résultat de l'altération du Même et sont le même» car le mélange est impossible à partir de l'Autre, et, de même, est alors impossible l'utilité ou la nuisance (cf. D.-K. 64 B 2). Toutefois, le c. 2 de *Nature de l'homme* ne s'attaque qu'aux médecins, et cette citation de Diogène par Simplicius n'expose apparemment pas une théorie médicale. Page 239, J. Jouanna rapproche l'exposé que l'*Anonyme de Londres* ( XI, 43 – XII, 8 = Jones, p. 52-54) consacre à Thrasymaque de Sardes et le c. 2 de *Nature de l'homme* : «Thrasymaque pensait que la nature humaine était constituée d'une humeur unique, le sang, que cette humeur se modifiait sous l'effet du chaud et du froid». En fait, l'*Anonyme* ne dit pas que Thrasymaque faisait du sang l'unique constituant de la nature humaine, mais seulement que les modifications du sang en phlegme, en bile ou en pus sous l'effet de l'excès de froid ou de chaud  
(suite de la note à la prochaine page)

mentionné nommément à la fin du c. 1. Toutefois, si le c. 1 est consacré à la réfutation des théories monistes qui posent pour principe un élément physique, le c. 2 est, quant à lui, consacré à la réfutation des médecins qui supposent que l'homme est constitué d'une seule substance qui change d'aspect et de propriété selon le chaud et le froid. L'utilisation de l'argument de Mélissos — qui n'est pas un médecin — pour réfuter ces médecins n'est donc pas une critique directe de Mélissos, mais relève d'un procédé qui consiste à prendre les théories monistes à leur propre piège, de sorte que leurs partisans, lorsqu'ils sont confrontés entre eux, «se terrassent eux-mêmes»<sup>6</sup>.

On connaît deux argumentations de Mélissos contre la possibilité de la souffrance, l'une reproduite dans le *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, et l'autre dans le *Commentaire sur la Physique d'Aristote* de Simplicius. Ces argumentations ne sont pas identiques, mais elles commencent toutes deux par l'impossibilité d'attribuer de la souffrance à l'Un sans le rendre multiple et, en définitive, non-être :

«L'Un est exempt de souffrance et de douleur, sain et sans maladie; sa position n'est sujette à aucune remise en ordre, sa forme à aucune altération, et à rien d'autre il ne se mêle. Car dans tous ces cas l'Un deviendrait nécessairement multiple, ce qui nécessairement engendrerait le non-être et détruirait l'être, choses qui sont impossibles»<sup>7</sup>.

«Il ne saurait ni être détruit, ni devenir plus grand, ni changer d'ordonnance, ni éprouver de douleur ou de peine. Car s'il avait à pâtir d'un quelconque de ces changements, il ne serait plus un. Car s'il devient autre, nécessairement l'étant n'est plus semblable; mais l'étant précédent est détruit et le non-étant se trouve engendré.

étaient pour lui l'unique cause des maladies. Ce médecin, inconnu par ailleurs, pourrait cependant entrer dans la classe des médecins condamnés par le c. 2 de *Nature de l'homme* lorsqu'il leur reproche de prétendre qu'il existe une substance unique (qu'il s'agisse du sang, de la bile ou du phlegme) «et que cette substance change d'aspect et de propriété sous la contrainte du chaud et du froid».

6 [...] οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῦς καταβάλλειν, c. 1 (CMG 166, 9-10 = VI, 34 L.).

7 *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*, 6, 974 a 18-23 (= D.-K. 30 A 5), trad. J.-P. Dumont.

Donc, s'il devait devenir autre, ne serait-ce que d'un cheveu, dans dix mille ans, il serait anéanti totalement pour la totalité du temps»<sup>8</sup>.

L'auteur de *Nature de l'homme* utilise l'argument de Méliossos selon lequel s'il y a souffrance, il y a multiplicité, en omettant les conséquences absurdes qui s'ensuivent, selon Méliossos, de ce premier pas de sa démonstration, et sans mettre en doute la réalité de la souffrance qui est niée par Méliossos. L'argument est donc renversé mais non pas réfuté.

Méliossos réduit la souffrance par un raisonnement qui lui attribue un statut d'illusion et lui ôte toute consistance ontologique. Par le raisonnement, il établit la santé de l'Être en s'appuyant d'une part sur le caractère inconcevable de tout entre-deux entre Être et non-Être, d'autre part sur l'impossibilité du non-Être<sup>9</sup>. On peut s'étonner de cette attribution — qui ne semble pas métaphorique — de qualités médicales : santé (ὕγιεια), souffrance (ἀλγεῖν), maladie (cf. ἄνοσον), etc. dans un raisonnement qui relève de l'ontologie. Elle recèle un motif essentiel de l'attitude philosophique : nier la souffrance en lui conférant un sens, fût-ce celui de l'illusion. En l'occurrence, le sens de la souffrance n'est pas explicité dans une perspective morale ou eschatologique. Mais il suffit qu'elle soit enserrée dans un raisonnement, qu'elle paraisse comme prémisse d'une démonstration, pour que, d'une certaine façon, elle soit réduite. Que, de surcroît, cette démonstration soit une démonstration par l'absurde qui conclut à l'impossibilité de la souffrance de l'Être hausse cette réduction à une négation, ou, plus exactement, à une dénégation. Et peu importe si la multiplicité bigarrée du monde et le devenir des choses passe à la trappe en même temps que la souffrance, pourvu que la souffrance elle-même soit exclue de l'ordre de l'Être. Le médecin procède à l'inverse. Son présumé réaliste tient d'abord en l'épaisseur de la souffrance, dont on pourrait dire qu'elle est criante de vérité. C'est pourquoi la souffrance n'est, ni ici ni ailleurs dans la *Collection*, la conclusion d'aucun raisonnement; et c'est pourquoi l'argument de Méliossos contre la souffrance n'est même pas réfuté. La souffrance précède toute raison. En

<sup>8</sup> *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 111, 18 (= D.-K. 30 B 6, § 2), trad. J.-P. Dumont.

<sup>9</sup> «Ce qui est bien portant ne saurait non plus éprouver de la douleur, car le bien portant et l'étant périraient, tandis que le non-étant se produirait», *ibid.*, § 5. Cf. § 4.

elle réside le point initial de la démarche médicale. La souffrance est une donnée immédiate, et, avec elle, la multiplicité de ses formes. En rendre raison ne la dissipe pas. Le raisonnement qui la prend en charge cherche seulement à ouvrir le chemin des soins.

La réalité des soins est cependant elle aussi de l'ordre du donné. L'auteur de *Nature de l'homme* ne cherche pas à démontrer la possibilité thérapeutique. Il soumet au contraire ses principes ontologiques à cette double exigence de rendre compte de la réalité de la souffrance, et aussi de la multiplicité des remèdes, comme s'il allait de soi que le réel comporte et des maux et des médecines. *Art*<sup>10</sup>, *Ancienne médecine*<sup>11</sup>, *Lieux dans l'homme*<sup>12</sup>, *Nature de l'homme* s'accordent pour définir l'origine de l'art médical, non dans la découverte de la médication, mais dans la recherche d'un lien entre chaque affection et la thérapeutique appropriée — d'un lien rationnel qui doit prendre la place du hasard. C'est dans ce cheminement, de la souffrance au soin idoine, que réside le savoir du médecin. Ce cheminement peut fort bien passer par une pensée des principes physiques, et c'est précisément ce que fait *Nature de l'homme* en s'interrogeant sur l'unicité ou la pluralité. C'est pourquoi, lorsque, en ouverture, ce traité met en garde :

10 *Art*, c. 4 et surtout c. 5 (VI, 6-8 L.). La médecine trouve son origine dans l'observation des comportements qui ont conduit par hasard à la guérison.

11 *Ancienne médecine*, c. 3 (I, 574-576 L.) : à l'origine, les hommes ont constaté que le régime des bien portants est nuisible aux malades. Un constat de cet ordre ne relève pas encore de l'art. Cf. c. 11 (I, 594 L.) : «Il faut examiner par quelles causes ces accidents arrivent». C'est alors seulement que l'art prend la place du hasard (cf. c. 1 et c. 12 — I, 570-572 et 598 L.).

12 Cf. c. 46 (VI, 344 L.) : «Si on avait de la chance sur un point, ce succès serait sans conséquence». La médecine n'est pas fondée par la découverte d'une médication, mais par l'établissement du lien rationnel qui permet de soigner tel cas par tel médication. On pourrait aussi invoquer *Régime*, *Régime des maladies aiguës*, *Affections* ou *Maladies I*. La τεχνή s'établit en prenant la place de la τυχή : avant la médecine, la médication est donc, non pas inexistante, mais aléatoire.



«Quiconque a l'habitude d'écouter des exposés sur la nature humaine qui sortent du strict domaine de la médecine n'a aucun intérêt à écouter le présent exposé»<sup>13</sup>,

il n'exclut pas de la médecine le champ de la réflexion ontologique, mais en exclut seulement les discours qui s'écartent de ce cheminement de la souffrance à son soin, et prennent pour point de départ tel ou tel élément isolé en l'érigant en principe, qu'il s'agisse d'un élément physique ou d'un élément biologique.

Or, ce cheminement depuis la souffrance jusqu'à la médication exclut l'unité simple. Pour que la souffrance soit possible, il est nécessaire que l'unité puisse se dissoudre. Pour que la médication soit diverse, il est nécessaire que cette dissolution prenne plusieurs formes, séparant tantôt un élément, tantôt un autre. Méliossos lui-même, selon le témoignage du *Sur Méliossos, Xénophane et Gorgias*, expose — pour en dégager l'impossibilité — les deux sortes d'unité qui permettraient d'attribuer souffrance, douleur et maladie à l'Un :

«Si l'Un pouvait être dit résulter du mélange formé des multiples [...], le mélange serait alors soit pour ainsi dire une composition ramenant les multiples à l'un, soit comme une séparation<sup>14</sup> des éléments mélangés par le brassage mutuel»<sup>15</sup>.

Méliossos distingue ainsi σύνθεσις et ἐπιπρόθεσις, crase et agrégat. Les réfutations de chacune de ces deux hypothèses ne sont pas claires. La critique de la crase est cependant intéressante dans sa concision :

«Dans le premier cas, les produits du mélange seront formés d'éléments séparés les uns des autres»<sup>16</sup>.

13 Ὅστις μὲν εἴωθεν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπίνης προσωτέρω ἢ ὅσον αὐτῆς ἐς ἱητρικὴν ἀφήκει, τούτῳ μὲν οὐκ ἐπιτήδειος ὄδε ὁ λόγος ἀκούειν, c. 1 (CMG 164, 1-3 = VI, 32 L.).

14 H. Diels (suivant Mullach) : ἐπαλλάξει, superposition. Il me semble que ἀπαλλάξει (donné par les manuscrits) se comprend très bien pour désigner un agrégat, c'est-à-dire une forme de mélange dans lequel les éléments demeurent séparés.

15 D.-K. 30 A 5, § 7, 974 a 23-27.

16 Je suis la traduction de J.-P. Dumont qui revient au texte des manuscrits différent de la lecture de H. Diels (voir J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, note 2 de la page 298 = p. 1288. Cette correction n'est pas mentionnée dans l'apparat critique de H. Diels.).

Cette réfutation n'est qu'une simple négation de l'hypothèse de la crase. Elle révèle que la crase est inconcevable pour Méliossos. Comment ce qui est conçu comme mélangé peut-il dans le même temps être conçu comme séparé? En tentant d'exprimer la crase, Méliossos énonce l'agrégat. C'est que la conception de la crase suppose une rationalité alternative selon laquelle les contradictoires peuvent être attribués, à la limite, simultanément. La crase est à la fois unité et multiplicité, mélange et séparation, en ce qu'elle désigne le point critique auquel le multiple confine à l'un. C'est parce que les médecins ont d'abord éprouvé le vacillement de l'intégrité du corps qui se désunit dans la maladie et se décompose dans la mort qu'ils se sont donné les moyens de penser la crase comme unité synthétique dans laquelle les éléments s'évanouissent sans disparaître tout à fait. La pratique clinique apporte d'autres expériences du passage d'une collection d'éléments à une unité synthétique dont émerge un tout différent de la collection initiale et, à l'inverse, de la dissolution d'un tout apparemment un en éléments plus ou moins séparés : la digestion, l'excrétion des humeurs, la saignée, offrent ainsi aux sens ou à la raison des processus qui exigent, pour être pensés, l'élaboration d'une théorie du mélange dans lequel les parties sont sublimées sans perdre tout à fait la possibilité d'un retour à l'état séparé.

Il convient ici de rappeler certains résultats établis plus haut<sup>17</sup>. La théorie du mélange de *Nature de l'homme* est certainement celle, de tous les traités hippocratiques, pour laquelle il est le plus difficile de se prononcer, quant à la question de savoir s'il s'agit de crase ou d'agrégat. Cette difficulté provient sans doute, comme on l'a vu, du fait que l'auteur de *Nature de l'homme* s'oppose aux partisans de l'unité simple, et insiste de ce fait sur la pluralité des éléments constitutifs du mélange mais non sur leur mode de mixtion. L'usage du mot κρῆσις et de ses dérivés n'est pas déterminant, car ce terme peut désigner toute forme de mélange, au-delà de la crase proprement dite<sup>18</sup>. En revanche, on peut être assuré qu'un mélange est une crase et non un agrégat si les éléments du mélange sont eux-mêmes mélangés<sup>19</sup>. Or, c'est bien le cas dans *Nature de l'homme*,

17 Voir plus haut, p. 178 sq.

18 Ainsi, Alcméon (D.-K. 24 B 4), en définissant la santé comme τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν, n'entend par là que la proportion dans le mélange d'éléments, et non la crase au sens hippocratique.

comme le prouve, au c. 6, son analyse des effets des évacuants spécifiques et de l'égorgement :

«Ceux qui attirent la bile commencent par évacuer une bile très peu mélangée, puis une bile mélangée; quant aux phlegmagogues, ils commencent par attirer un phlegme très peu mélangé, puis un phlegme mélangé; et dans les cas d'égorgement, le sang coule d'abord très chaud et très rouge, puis il coule plus pituiteux et plus bilieux»<sup>20</sup>.

Chaque humeur est donc elle-même mélangée dans le corps, c'est-à-dire qu'elle a acquis, par la crase, les qualités des autres humeurs qui constituent le mélange. Dans la crase hippocratique, les éléments perdent donc leur identité. Si l'on adopte ce critère pour distinguer la crase de l'agrégat, alors force est de reconnaître que les traités cniidiens ont la même conception du mélange que les traités dits «coaques», car les humeurs peuvent y être entendues comme qualités d'autres humeurs, et même d'humeurs opposées, dans au moins un cas, à savoir, dans ce passage des *Affections* :

«Péripneumonie : il y a fièvre et toux; le patient expectore du *phlegme*, au début épais et pur, les sixième et septième jours *subbilieux* et livide, au huitième et neuvième jour subpurulent»<sup>21</sup>.

19 Cf. Galien, *De causis contentiuis*, 5 : «Cela, à savoir le mélange total, est identique à ceci, à savoir que chacun des composants est mélangé totalement», trad. J.-J. Duhot d'après la version latine de Nicolas de Rhegium, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, p. 285.

20 Ὅσα χολήν ἄγει, πρῶτον μὲν ἀκρητεστάτην ἐκάθηρε χολήν, ἔπειτα δὲ μεμιγμένην· καὶ τὰ τοῦ φλέγματος φάρμακα πρῶτον μὲν ἀκρητέστατον τὸ φλέγμα ἄγει, ἔπειτα δὲ μεμιγμένον· καὶ τοῖσιν ἀποσφραζομένοισι τὸ αἷμα ῥεῖ πρῶτον θερμότατόν καὶ ἐρυθρότατον, ἔπειτα δὲ ῥεῖ φλεγματοῦδέστερόν τε καὶ χολωδέστερον, c. 6 (CMG 180, 15 - 182, 3 = VI, 46 L.), trad. J. Jouanna modifiée. En traduisant ἀκρητέστατον par «très pur», φλεγματοῦδέστερόν par «mêlé de phlegme» et χολωδέστερον par «mêlé de bile», J. Jouanna rend possible une lecture selon laquelle les autres humeurs s'ajouteraient à l'humeur attirée par le médicament ou au sang qui s'écoule à la suite d'un égorgement. En réalité, c'est l'humeur elle-même qui est mélangée, c'est-à-dire qu'elle acquiert les qualités des autres humeurs.

21 Περιπλευμονίη· πυρετὸς ἴσχει καὶ βήξ· καὶ ἀποχρέμπεται τὸ μὲν πρῶτον φλέγμα παχὺ καὶ καθαρὸν, ἕκτη δὲ καὶ ἐβδόμη ὑπόχολον καὶ ὑποπέλιον, ὀγδόη δὲ καὶ ἐνάτη ὑπόπυον, *Affections*, c. 9 (Potter, 16 = VI, 216 L.), je traduis.

Émile Littré et Paul Potter rapportent les qualificatifs subbilieux, livide, subpurulent aux crachats (sous-entendus) alors qu'ils sont plus sûrement attribuables au phlegme, comme le comprend Jacques Jouanna<sup>22</sup> dans la traduction qu'il propose de ce passage. J. Jouanna attire l'attention sur sa proximité avec le c. 47 de *Maladies II*, lequel emploie σίελον à la place de φλέγμα. Cette substitution de σίελον par φλέγμα s'explique selon lui par la systématisation progressive de l'étiologie humorale dans l'école de Cnide, par laquelle les humeurs apparentées au phlegme sont peu à peu assimilées à lui. Sans apparemment s'interroger sur la qualification (sub)bilieuse du phlegme, J. Jouanna, par son hypothèse diachronique et évolutive, offre les moyens de comprendre cette attribution comme le résultat, peut-être aberrant, de l'histoire des réécritures de ce passage. Mais quoi qu'il en soit de l'origine de cette attribution, elle n'a pas choqué le rédacteur d'*Affections*. Si l'attribution réciproque des qualités bilieuse au phlegme ou phlegmatique à la bile n'est pas plus fréquente dans les traités cniidiens, cela est dû d'abord à leur forme : ces traités énumèrent en général des études de maladies sans insérer dans ces études des considérations sur la santé. De la sorte, il est naturel qu'on y trouve plutôt des signes d'acrasie que de mélange parfait. Toutefois, toutes les humeurs cniidiennes peuvent s'exprimer comme qualités dont l'intensité est variable dans un mélange, comme on l'a vu plus haut à propos des diverses qualités des crachats<sup>23</sup>.

Cette modification de chaque constituant de la crase trouve de nombreuses illustrations dans la *Collection hippocratique*. Elle est ainsi supposée par *Ancienne médecine*, lorsque ce traité conteste l'importance de l'influence du froid et du chaud sur la santé humaine. De toutes les qualités, le froid et le chaud sont en effet, selon ce traité, les seules à ne pas être transformées par le mélange avec d'autres qualités, sinon par leur mélange mutuel. Autrement dit, seul le mélange du froid avec le chaud et du chaud avec le froid modifie chacune de ces deux qualités. Il y a bien du chaud acerbe, du chaud fade, etc., mais il demeure toujours aussi chaud, et la variation de ses effets dépend seulement de la qualité qui lui est adjointe, et de même pour le froid<sup>24</sup>. Il n'en va pas de même avec les autres qualités, qui perdent leur qualité première et s'en adjoignent d'autres lors du

22 [Jouanna, 1974], p. 271; voir p. 296.

23 Voir plus haut, p. 215 sq.

24 *Ancienne médecine*, XV, 3-4 (I, 606 L.). Voir plus haut, p. 202.

mélange<sup>25</sup>. *Ancienne médecine* ignore la distinction des substances et des qualités, et n'use généralement d'aucun terme pour désigner le support ontologique de celles-ci<sup>26</sup>. Peut-être substantifie-t-il les qualités elles-mêmes, comme le supposent les traductions qui ajoutent le mot «substance» lorsque la construction grecque ne permet pas un rendu mot à mot. Mais il semble préférable de faire l'hypothèse inverse, de penser que l'auteur d'*Ancienne médecine* peut ignorer les substances et concevoir les qualités indépendamment de tout support. Dès lors, c'est la qualité elle-même qui se modifie et donc disparaît en tant que telle par le mélange. Chaud devient tiède, acerbe devient doux, etc.<sup>27</sup>. Cela n'est concevable que si une qualité n'est rien en soi, qu'elle n'est que le produit des relations qu'elle entretient avec les autres qualités d'un mélange. La conception hippocratique de la crase suppose ainsi cet aspect du principe de totalité déjà envisagé selon lequel le tout est logiquement et ontologiquement premier par rapport aux parties qui y participent.

Le choix d'une ontologie de la crase est justifié par la recherche d'une condition de possibilité de la maladie et des traitements. Si *Nature de l'homme* conteste l'unité simple dans cette perspective, c'est aussi dans ce cadre qu'*Ancienne médecine* attaque, quant à lui, plus particulièrement les partisans de l'agrégat. C'est Empédocle, et non plus Mélissos, qui se trouve alors en ligne de mire, nommément cité dans le c. 20 déjà évoqué plus haut :

«Certains médecins et certains savants déclarent qu'il n'est pas possible de connaître la médecine si l'on ne connaît pas ce qu'est l'homme, mais que c'est ce savoir que doit parfaitement acquérir celui qui a l'intention de soigner correctement les hommes. Et le discours de ces gens-là va dans le sens de la philosophie comme celui d'Empédocle ou d'autres qui, à propos de la nature, ont écrit en remontant à l'origine ce qu'est l'homme, comment il s'est formé au début et de quels éléments il est constitué. Mais moi, j'estime que tout ce qui a été dit ou écrit sur la nature par tel savant ou tel médecin a moins de rapport avec l'art de la médecine qu'avec l'art

25 XIII, 3 (I, 600 L.).

26 Toutefois, les qualités ne sont pas seulement évoquées pour elles-mêmes. Elles sont aussi attribuées, notamment à l'humeur (χύμος).

27 La mobilité des qualités est telle qu'elles peuvent, sans mélange, d'elles-mêmes, virer à la qualité opposée, par exemple du doux à l'acide; voir XXIV, 1 (I, 634-636 L.).

graphique, et j'estime que pour avoir quelque connaissance précise sur la nature, il n'existe aucune autre source que la médecine»<sup>28</sup>.

Il ne s'agit nullement d'exclure de la connaissance médicale la recherche des principes : au contraire, la médecine entendue «dans sa totalité» comprend «cette enquête qui consiste à savoir ce qu'est l'homme, les causes de sa formation et tout le reste, avec exactitude»<sup>29</sup>; d'aucune source autre que la médecine ne peut provenir une connaissance exacte de la nature. *Ancienne médecine* ne revendique donc pas l'autonomie d'une technique dans un domaine spécialisé, il revendique la complétude de la médecine, dont la méthode doit régir l'ensemble de la recherche, depuis la maladie jusqu'à son traitement. La contestation porte donc sur l'articulation entre l'ontologie et la thérapeutique. L'ontologie — j'entends : la recherche de la nature fondamentale du réel — n'est pas première selon *Ancienne médecine*, en ce sens qu'on ne peut partir des éléments pour fonder un savoir de l'homme, de ses maladies, et des soins appropriés. Au contraire, il faut partir de la maladie pour atteindre les soins en passant par l'ontologie. L'ontologie dépend donc de la pathologie et est orientée vers la thérapeutique, comme le montre la suite du c. 20, lorsque celui-ci affirme qu'il ne suffit pas de savoir que le fromage, par exemple, est une nourriture mauvaise, mais qu'il faut aussi chercher

28 Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔστι δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν ὅσα τινὲ εἴρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος ἤσσον νομίζω τῆ ἰητρικῆ τέχνη προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ, νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναί τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς, *Ancienne médecine*, XX, 1-2 (I, 620 L.), trad. J. Jouanna très légèrement modifiée («art graphique», pour «art de la peinture»). Selon Henri Joly, il s'agit de l'occurrence la plus ancienne de φιλοσοφίη dans un sens technique. Voir [Joly (H.), 1988]. Sur ce passage, voir plus haut, p. 199 et plus bas, p. 526.

29 Τοῦτο δὲ οἶόν τε καταμαθεῖν ὅταν αὐτὴν τις τὴν ἰητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάβῃ [...], λέγω δὲ ταύτην τὴν ἱστορίην, εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστὶ καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται, καὶ τᾶλλα ἀκριβέως, XX, 2 (I, 620-622 L.).

«quel mal il cause, pour quelle raison, et quel est, parmi les éléments contenus dans l'homme, celui auquel il est inapproprié»<sup>30</sup>.

La question des éléments fait donc bien partie de la médecine, mais elle n'est pertinente que si on l'envisage à partir de la considération de la souffrance, et non comme une enquête théorique préalable à l'investigation médicale.

En quoi ce déplacement de l'ontologie est-il si important? Quelle différence y a-t-il en définitive entre la démarche des «philosophes» comme Empédocle, qui partent des éléments premiers de l'homme et font de ce savoir une condition du savoir médical, et la démarche médicale qui part de la souffrance humaine pour remonter aux éléments et en tirer une thérapeutique? C'est que, précisément, la seconde démarche exclut l'agrégat et conduit à une ontologie de la crase, laquelle seule permet de rendre raison, et de la maladie, et de la possibilité de son traitement médical. Pour s'en convaincre, il faut à la fois prêter attention à ce c. 20 et à l'ensemble de la démarche du traité jusqu'à ce chapitre.

Comme on l'a vu plus haut, le c. 20 oppose «l'art graphique (γραφική)» à l'art médical. On a rapproché à juste titre cette expression du fragment d'Empédocle sur les peintres :

«Comme deux peintres, (γραφέες)[...] / Quand de leurs mains prenant les diverses couleurs, / Ils les marient en de subtiles harmonies : / Un peu plus de ceci, un peu moins de cela / Et de cette manière engendrent à plaisir des formes [...] / Ne crois pas / Que les choses qu'on voit apparaître diverses / Et en nombre infini chez les mortels proviennent / D'autres principes [...].»<sup>31</sup>.

L'art graphique dénigré par *Ancienne médecine* correspond sans doute à cette construction de la diversité du réel par la composition de quelques éléments, représentée dans l'allégorie par la composition des couleurs pour former un tableau. Ici, les éléments sont premiers et immuables, la diversité du réel étant réduite à un jeu de proportions des éléments premiers. Une telle construction ne permet pas de concevoir la crase, comme l'a bien vu Galien qui oppose le «total mélange mutuel (κεκραμένων δι' ἀλλήλων)» d'Hippocrate au mélange par «juxtaposition

30 [...] τίνα τε πόνον καὶ διὰ τί καὶ τίνι τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεόντων ἀνεπιτήδειον, XX, 3 (I, 622 L.).

31 D.-K. 31 B 23 trad J.-P. Dumont, p. 384, légèrement modifiée.

partielle et contact (κατὰ μικρὰ μόρια παρακαμμένων τε καὶ φανόντων)» d'Empédocle<sup>32</sup>. Comme, dans la crase, chaque élément perd son identité et devient un nouveau corps quasiment identique à ceux auxquels il est mêlé, «il se produit un autre corps un, cinquième corps fait des quatre autres, différent de chacun d'eux, comme dans le médicament appelé tétrapharmaque»<sup>33</sup>. Ainsi, le tout est autre que la somme des parties en raison de la modification des parties elles mêmes par leurs relations mutuelles dans le mélange.

Ici apparaît l'avantage, dans une perspective médicale, de la crase sur l'agrégat : la crase seule permet de comprendre la singularité des êtres et, par là même, la singularité des affections et de leurs traitements. L'ontologie de la crase conduit en effet à considérer la nature de chaque partie comme déterminée par l'ensemble de ses relations dans le tout. C'est parce qu'elle est déterminée par ces relations qu'elle est modifiée par la modification du mélange. Dès lors, une partie n'est pas définie à partir de sa nature interne, mais à partir de ses relations. Le mouvement de saisie d'une réalité va ainsi de la totalité vers la partie et non des éléments vers la totalité. Ce mouvement s'applique à tous les niveaux de totalités. Une partie du corps humain sera ainsi saisie à partir de la totalité du corps et non à partir des éléments qui la composent, et, de la même manière, un individu tout entier sera saisi à partir de l'ensemble de ses relations à la totalité de son environnement et non à partir des parties dont il est formé. L'ontologie de la crase débouche dès lors sur le primat de la relation — extérieure — sur la composition — interne. Or, ces relations peuvent varier indéfiniment, tandis que les combinaisons élémentaires sont limitées.

C'est pourquoi le c. 20 oppose à la composition graphique des philosophes une méthode relationnelle d'approche de l'individu, et qu'il rapporte cette méthode à la résolution thérapeutique :

«Voici du moins ce qu'il me paraît nécessaire pour un médecin de savoir sur la nature, et de chercher de toutes ses forces à savoir, *s'il veut accomplir tant soit peu ce qu'il a à faire* : ce qu'est un homme *par rapport* à ce qu'il mange et à ce qu'il boit, *par*

32 D.-K. 31 A 34 (= *Galeni In Hippocratis De natura hominis*, CMG V, 9, 1, p. 27), voir plus haut, p. 200 et note 66.

33 Galien, *De causis contentiuis*, c. 3 (Duhot, p. 284).



*rapport à tout le reste de son genre de vie, ce qui arrivera à chacun à la suite de chaque chose*»<sup>34</sup>.

Décision thérapeutique, approche par la relation et visée de la singularité sont indissolublement liées dans cette méthode médicale opposée à la méthode philosophique, laquelle s'engage au contraire dans une étude ontologique indépendante de ses conséquences pratiques, conçoit les êtres à partir des éléments qui les composent et ne parvient pas, de la sorte, à saisir le singulier. La contestation de la pertinence gnoséologique d'une proposition du type «le fromage est une nourriture mauvaise, car il cause du mal à qui s'en est rempli», qui suit immédiatement cette dernière citation, vise d'abord le caractère trop général de cette affirmation :

«Le fromage [...] n'incommode pas tous les hommes de la même façon, mais il y a des individus qui peuvent s'en remplir sans éprouver le moindre dommage, et même il procure une force étonnante à ceux auxquels il convient»<sup>35</sup>.

L'ontologie de l'agrégat produit des modèles généraux qui ne permettent pas de comprendre la variété des effets d'un même régime sur des hommes différents. En effet, la diversité des êtres est alors affaire de proportion des éléments qui composent l'agrégat. Par exemple, pour Empédocle, selon Simplicius :

34 Ἐπεὶ τοῦτό γέ μοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι ἰητροῦ περὶ φύσιος εἰδέναι καὶ πάνυ σπουδάσαι ὡς εἴσεται, εἴπερ τι μέλλει τῶν δεόντων ποιήσῃν, ὃ τι τέ ἐστιν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα καὶ ὃ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα, καὶ ὃ τι ἀφ' ἐκάστου ἐκάστῳ συμβήσεται, *Ancienne médecine*, XX, 3 (I, 622 L.), trad. J. Jouanna modifiée («ses devoirs», pour τῶν δεόντων, est une traduction fidèle et exacte, mais j'ai préféré «ce qu'il a à faire» pour insister sur le caractère général de ces devoirs qui comprennent d'abord la pratique médicale et ne désignent pas le devoir moral au sens moderne). Par ailleurs, j'ai rétabli ici ἰητροῦ que j'avais supprimé en exergue du premier chapitre pour mieux faire ressortir l'opposition avec la citation de Kant. Ce ἰητροῦ — si on le retient, car il n'es pas attesté par tous les manuscrits — n'impose pas de penser que l'auteur définirait seulement ici les règles d'une profession. On peut aussi — et cela me semble préférable — lui prêter un sens comparable à celui qu'aurait l'expression : «pour un stoïcien», c'est-à-dire : «pour celui qui adopte ma manière de penser et d'agir».

35 Τυρὸς γὰρ, [...] οὐ πάντας ἀνθρώπους ὁμοίως λυμαίνεται, ἀλλ' εἰσὶν οἵτινες αὐτοῦ πληρούμενοι οὐδ' ὅτιοῦν βλάπτονται, ἀλλὰ καὶ ἰσχὺν οἷσιν ἂν συμφέρη θαυμασίως παρέχεται, XX, 5 (I, 624 L.).

«Lorsque <l'élément> le plus grand est plus rare, ou que le plus petit est le plus abondant, naissent le sang et les divers tissus qui composent la chair»<sup>36</sup>.

Un tel modèle rend compte de la diversité des parties. Cette diversité est réduite puisqu'elle n'est qu'une diversité de proportion des quatre éléments. On peut cependant construire ainsi un modèle théorique des êtres normaux. Mais cette approche atteint sa limite lorsqu'il s'agit de rendre raison de la diversité des individus. Selon ce modèle, toute variation individuelle est conçue comme un écart au modèle qui présente la norme générique. Lorsqu'une thérapeutique est possible, elle doit ramener l'agrégat à une proportion unique, celle prescrite par le modèle de l'espèce. C'est du moins ce qu'on peut supposer à partir du passage de Théophraste relatif aux diverses conformations de l'œil selon Empédocle. L'œil comprend des pores de feu et des pores d'eau. Par les premiers, on voit le blanc, et le noir par les seconds.

«La vue la mieux mélangée et la meilleure est celle qui est composée des deux éléments en quantité égale»<sup>37</sup>.

Autour de cette norme unique, on peut trouver des variations concernant la disposition et la quantité de feu ou d'eau. Il est difficile de savoir si ces variations affectent seulement les espèces ou aussi les individus à l'intérieur d'une espèce, car Empédocle affirme : «C'est pourquoi justement, parmi les animaux, certains voient mieux le jour, et d'autres mieux la nuit», sans qu'il soit possible de savoir s'il s'agit de différences individuelles ou spécifiques, et, dans ce dernier cas, sans que l'on sache s'il s'agit d'une illustration confirmant des différences individuelles chez les hommes ou s'il s'agit de la thèse de l'ensemble du passage. Dans tous les cas, il y a, entre l'approche empédocléenne et l'approche hippocratique de la variété biologique, une différence fondamentale : l'équilibre haussé au niveau d'une norme est chez Empédocle une proportion précise, invariable et quantifiable — en l'occurrence : l'égalité répartition des pores de feu et d'eau —, et les êtres varient par rapport à cette norme, tandis que, dans les textes hippocratiques, c'est la norme elle-même qui varie chez les individus.

36 D.-K. 31 B 98 (= Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 32, 3) trad. J.-P. Dumont modifiée (J.-P. Dumont rend εἶδεα par «tissus»; faute de mieux, je conserve cette traduction).

37 D.-K. 31 A 86 (= Théophraste, *De sensu*, § 8).

Cette variation individuelle de la norme dépend, non de la nature innée de chaque être, mais de l'histoire de ses relations avec la totalité de son environnement. Aussi la norme est non seulement individuelle, mais véritablement singulière, puisque, chez un même individu, elle varie selon le moment et le lieu. C'est l'appréhension des êtres à partir de leurs relations, fondée par l'ontologie de la crase, qui permet seule de saisir cette singularité, comme le montre, de façon plus générale le mouvement d'ensemble du propos d'*Ancienne médecine*.

Ἄρχαίης, dans *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, renvoie plutôt à l'idée d'origine qu'à celle de commencement<sup>38</sup>. La médecine y est comprise comme originelle en deux sens : d'une part, en ce qu'elle n'est pas contaminée par les apports des «philosophes» qui prétendent substituer à sa méthode un nouvelle méthode partant d'hypothèses relatives aux éléments fondamentaux, d'autre part en ce que cette méthode médicale consiste précisément à remonter à l'origine d'une façon différente de la méthode philosophique<sup>39</sup> : non pas décomposer les réalités en leurs éléments premiers, mais considérer l'histoire des relations d'un être à son environnement, c'est-à-dire l'histoire de son régime. Ces deux sens convergent dans l'idée que la médecine originelle est précisément celle qui remonte à l'origine bien comprise. Le titre du traité n'annonce donc pas une profession de foi conservatrice. D'ailleurs, si l'auteur est conservateur quant à la méthode médicale, il ne l'est pas du point de vue doctrinal, puisqu'il considère que la médecine n'est pas achevée et qu'elle doit encore faire de nouvelles découvertes<sup>40</sup>.

*Ancienne médecine* étudie l'anthropogénèse selon la méthode médicale, c'est-à-dire que ce traité entreprend une archéologie du régime des hommes. Il applique ainsi à l'espèce humaine la méthode d'anamnèse pratiquée sur les patients individuels. Il apparaît alors que l'histoire des hommes se confond avec l'histoire de la médecine. Les hommes, en effet, sont les seuls de tous les animaux à devoir leur existence à un art, et ce parce que leur sensibilité extrême à l'égard ce qu'ils ingèrent exige une adaptation singulière du régime de chacun. *Ancienne médecine* reprend

38 Comme le remarque [Pigeaud, 1977], p. 211.

39 Cf. I, 1 (I, 570 L.) : l'origine, pour les philosophes, c'est une cause originelle (τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας) simplifiée, réduite à une ou deux hypothèses ; et II, 1 (I, 572 L.) : la médecine est en possession de l'origine (ἀρχή) et de la méthode.

40 *Ancienne médecine*, II, 1 (I, 572 L.).

donc, depuis l'origine, la voie qu'a tracée l'art humain, diététique puis médical, que chaque médecin récapitule en quelque sorte auprès de chaque patient, puisque c'est la voie qui approche le singulier. Cet art est celui des hommes au double sens, objectif et subjectif, du génitif, produit par les hommes et les produisant également, car l'enseignement majeur du traité est l'impossibilité d'un accord naturel de l'homme au monde, comme celui que les animaux peuvent établir avec leur environnement. Les relations de l'animal et de l'homme à la maladie sont en effet inverses : l'animal est naturellement sain, tandis que la santé est, pour l'homme, une tâche qu'il doit accomplir à l'aide de l'art, en dépassant son état originel. Partant de cette relation originellement impossible, l'art humain, dans une régression analytique, va dégager peu à peu les conditions des régimes de vie possibles, par une maîtrise du degré d'altérité des aliments ingérés. Chaque étape de cette analyse rend possibles des formes de vie plus fragiles et plus ténues. C'est d'abord l'apport de la diététique découvrant ce principe général que,

«dans le cas des aliments trop forts, la nature de l'homme ne sera pas capable de les dominer si elle les ingère, et qu'il résultera de ces aliments eux-mêmes souffrances, maladies et morts, tandis que de tous les aliments qu'elle est capable de dominer, il résultera nourriture, accroissement et santé»<sup>41</sup>.

C'est pourquoi les hommes

«firent bouillir et rôtir, mêlèrent et tempérèrent le fort et l'intempéré à l'aide du plus faible, façonnant tout en conformité avec la capacité naturelle de l'homme»<sup>42</sup>.

Mais la diététique n'est pas encore pleinement une τέχνη, du fait de sa généralité, à la fois du côté des diététiciens et des usagers. Du côté des diététiciens,

«si cela ne passe pas communément pour un art, ce n'est pas sans raison ; car dans un domaine où personne n'est profane, mais où tout

41 [...] ἃ μὲν ἂν ἰσχυρότερα ἦ, οὐ δυνήσεται κρατεῖν ἢ φύσις ἦν ἐσφέρηται, ἀπὸ τούτων τε αὐτῶν πόνους τε καὶ νόσους καὶ θανάτους ἔσεσθαι, ὁπόσων δ' ἂν δύνηται ἐπικρατεῖν, ἀπὸ τούτων τροφήν τε καὶ αὐξήσιν καὶ ὑγιείαν, III, 5 (I, 578 L.)

42 [...] ἤψησάν τε καὶ ὤπτησαν καὶ ἔμιξαν καὶ ἐκέρασαν τὰ ἰσχυρά τε καὶ ἄκρητα τοῖσιν ἀσθενεστέροισι, πλάσσοντες πάντα πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν τε καὶ δύναμιν, *ibid.*

le monde est savant par le fait de l'usage et de la nécessité, personne ne mérite le titre de technicien»<sup>43</sup>.

Cette équivalence des diététiciens est à opposer à la différence d'habileté entre médecins qui caractérise la médecine comme τέχνη :

«Parmi les professionnels, les uns sont médiocres, les autres de beaucoup supérieurs. Or cette différence, si l'art de la médecine n'existait absolument pas [...], n'existerait pas»<sup>44</sup>.

À cette émergence de l'individu du côté du praticien correspond une émergence parallèle du côté de l'objet; parce que la diététique use indifféremment d'un principe général, elle ne parvient pas à traiter convenablement chaque individu. Chacun réagit diversement à ce traitement uniforme, et ainsi se reproduit, à un degré supérieur, la distinction des forts qui supportent ce régime et des faibles auxquels il ne convient toujours pas, redoublement de la distinction que le régime originel des hommes, semblable au régime des bêtes, avait déjà engendrée. La médecine apparaît alors, réitérant le principe diététique en réduisant encore la quantité et la force des aliments pour l'alimentation des malades, puis inventant le régime des potages et enfin des simples boissons. Chaque étape fractionne le genre humain selon la force ou la faiblesse et leurs régimes appropriés<sup>45</sup>. Ainsi, la médecine découvre qu'il n'est pas moins dangereux pour l'homme malade de se nourrir «de pain et de viande» que, pour le bien portant, de manger «un des aliments dont le bœuf ou le cheval tirerait en les mangeant profit et vigueur, de l'ers, de l'orge, ou tout autre de ces

43 Εἰ δὲ μὴ τέχνη αὐτὴ νομίζεται εἶναι, οὐκ ἀπεικός· ἥς γὰρ μηδεὶς ἐστὶν ἰδιώτης ἀλλὰ πάντες ἐπιστήμονες διὰ τὴν χρῆσίν τε καὶ ἀνάγκην, οὐ προσήκει ταύτης οὐδένα τεχνίτην καλεῖσθαι, IV, 1 (I, 578 L.)

44 Εἰσὶ δὲ δημιουργοὶ οἱ μὲν φλαῦροι οἱ δὲ πολλὸν διαφέροντες· ὅπερ, εἰ μὴ ἦν ἰητρικὴ ὄλως [...], οὐκ ἂν ἦν, I, 2 (I, 570 L.). Cf. *Régime des maladies aiguës*, IV, 1 (II, 232 L.).

45 Ainsi, la différence initiale entre l'animal et les hommes est réitérée et affinée au sein du genre humain : «Si l'on examinait le régime des malades en le comparant à celui des gens en bonne santé, on trouverait qu'il ne cause pas plus de dommage que le régime des gens en bonne santé comparé à celui des bêtes sauvages et des autres animaux (Εἰ δέ τις σκέπτοιο τὴν τῶν καμνόντων δίαιταν πρὸς τὴν τῶν ὑγιαίνοντων, εὖροι ἂν οὐ βλαβερωτέραν ἢ περὶ ἢ τῶν ὑγιαίνοντων πρὸς τὴν τῶν θηρίων τε καὶ πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ζώων)», VIII, 1 (I, 586 L.).

aliments »<sup>46</sup>. Diversifiant le régime peu à peu, la médecine permet la diversité humaine, en visant le point critique propre à chacun au-delà duquel l'aliment, par sa force ou sa quantité, nourrit le mal plutôt que le malade, et en deçà duquel il n'est pas suffisant pour renforcer le patient<sup>47</sup>. La médecine se distingue de la diététique «en ce qu'elle a plus de faces, qu'elle est encore plus diversifiée»<sup>48</sup>, et, parallèlement, en ce qu'elle rend possible la singularité des individus.

L'approche relationnelle des hommes permet ainsi de tendre vers la singularité de chacun, tandis que la composition d'éléments premiers n'engendre que des modèles généraux qui ne sont pas susceptibles de rendre raison de la diversité humaine. La médecine est attentive à l'exacerbation de la singularité chez les hommes, plus sensibles au régime que les autres animaux et que les êtres inanimés. Il faudra revenir sur son double mouvement, conjoint, d'anthropologie et d'anthropogénèse, qui fait de la médecine non seulement la science des hommes mais aussi l'art de leur production. Il faudra étudier la réflexivité médicale, manifeste dans ce traité qui, par la méthode médicale, étudie la médecine elle-même. Pour l'heure, il convient seulement de mettre l'accent sur l'approche des êtres par leurs relations, comme conséquence de l'ontologie de la crase, et comme principe de la visée du singulier.

### *Médecine et valeur*

*Nature de l'homme et Ancienne médecine*, en condamnant, l'un, l'unité simple, et l'autre, l'agrégat, convergent donc vers une ontologie de la crase. Celle-ci détermine en retour une étiologie selon laquelle l'origine des maladies réside dans la mise à mal de l'unité de la totalité du corps. Le recours à la crase confère ainsi, comme on l'a annoncé, un sens nouveau au principe de totalité. En trouvant dans cette conception de l'unité — qui n'est ni unité simple ni agrégat — le moyen de conceptualiser à la fois la

46 [...] φαγών τι ὧν βοῦς ἢ ἵππος φαγών ὠφελείοιτό τε καὶ ἰσχύοι, ὀρόβους ἢ κριθάς, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, VIII, 2 (I, 586 L.), trad. J. Jouanna très légèrement modifiée.

47 Cf. XV, 1-2 (I, 588 L.).

48 [...] πλέον τό γε εἶδος, καὶ [...] ποικιλώτερον, VII, 3 (I, 584-586 L.). On remarque l'emploi de εἶδος, «face», «aspect», qui ne peut ici désigner les espèces d'un genre. Il me semble que ce sens doit être généralisé à toutes les occurrences du terme.

possibilité de perdre la santé et la possibilité de la recouvrer, et donc la condition à la fois de la possibilité constante de la maladie qui menace les santés apparemment les mieux établies, et de la possibilité d'un traitement médical du mal, les médecins hippocratiques ont conféré à la totalité une valeur normative. Restaurer la santé signifie alors : restaurer l'intégrité de la totalité, menacée par la maladie ou par la blessure. C'est ainsi que l'attitude médicale — comme attention à la souffrance et à ses soins — détermine une prise de position ontologique — la conception de l'unité comme crase —, laquelle, en retour, fonde une éthique — la poursuite de la santé comprise comme intégrité de la totalité, qui devient alors une valeur.

Dès que l'on dépasse l'anatomie et la physiologie pour entrer dans les domaines de la pathologie et de la thérapeutique, les objets ne sont plus seulement des objets de connaissance, mais aussi des valeurs. La maladie est la forme par excellence du mal, voire l'unique forme du mal pour les médecins grecs qui y ramènent l'injustice sans la médiation d'une analogie<sup>49</sup>. La santé est le bien par excellence, «le premier des biens» selon la formule du traité *Des affections*. Étudier l'origine des maladies et rechercher les moyens de lutter contre la souffrance et la mort ne sont pas de simples activités spéculatives : cela engage une attitude à l'égard du mal. À vrai dire, la spéculation est elle aussi une attitude humaine face à l'épreuve du mal, mais une attitude radicalement opposée à l'attitude médicale. C'est risquer un contresens sur l'essence de la médecine que de chercher dans les textes médicaux un quelconque débordement métaphysique de l'épreuve du mal. C'est confondre raison et sens que de croire, parce que les médecins exercent leur raison sur les maladies, qu'ils y trouvent du sens ; c'est manquer l'opposition radicale de l'attitude médicale et de l'attitude philosophique que de penser que des médecins hippocratiques ont pu s'engager dans une théodicée ; et c'est commettre la même erreur que de penser qu'à l'inverse, certains textes hippocratiques pourraient définir ce qui est du ressort de la médecine pour laisser le reste aux philosophes. On ne saurait donc souscrire aux vues de Jackie Pigeaud sur ces trois points<sup>50</sup>. Précisément, la valeur, en médecine, ne doit rien à la

49 Voir plus bas, notamment p. 666 et 687.

50 [Pigeaud, 1990], soutient que «le discours “rationaliste” d'*AEL* ou de *Maladie sacrée* vise d'abord à sauver Dieu (*sic*) du mal, participant en cela au discours de la théodicée» (p. 20). Il distingue la position de *Maladie sacrée*, selon laquelle les troubles comportementaux qui accompagnent  
(suite de la note à la prochaine page)

métaphysique. Rien ne vaut par son sens. Qui cherche le sens des choses n'a que faire des médecines; à l'inverse, soigner suppose d'abandonner le sens. Pratiquer la médecine signifie qu'on ne se satisfait pas d'enserrer le mal dans du rationnel. Le mal médical n'est pas réduit par le *logos*, mais il est combattu par le régime. C'est pourquoi la valeur, en médecine, n'est jamais le résultat d'une déduction; elle n'est jamais enracinée dans un fondement métaphysique; elle n'est que l'expression de la vie, qui tend par elle-même à la perfection du «bien-vivre», c'est-à-dire de la santé.

La réflexion de É. Littré, citée par J. Pigeaud et placée en exergue de ce chapitre, est juste, à cette réserve près qu'il faudrait ajouter d'une part que la médecine n'a pas besoin de la métaphysique pour saisir le mal en quoi consiste la maladie, d'autre part que l'attitude médicale en face du mal est précisément tout le contraire d'une attitude métaphysique. Que la maladie soit un mal n'est pas une conclusion que l'on doit au métaphysicien, mais relève de l'épreuve du patient<sup>51</sup>. Face à cette épreuve, la raison métaphysique et la raison médicale s'orientent à l'inverse : quête

l'épilepsie relèvent de la maladie et ne font pas l'objet d'un jugement moral, et la position de *Régime* qui limiterait la compétence psychologique du médecin au perfectionnement de l'intelligence, sans qu'il puisse s'occuper du caractère moral (p. 22-24). Enfin, bien qu'il concède que «la maladie n'a pas de sens» dans la perspective de *Maladie sacrée*, il considère que les éléments signifiants choisis par le médecin pour constituer ses descriptions cliniques, notamment dans les *Épidémies*, «font sens», ce qui le conduit à émettre l'hypothèse que le silence hippocratique sur la Peste d'Athènes serait dû à son caractère «absurde», à son «non-sens» (p. 38). En vérité, si *Airs, eaux, lieux* ou *Maladie sacrée* écartent l'hypothèse selon laquelle les dieux enverraient des maladies aux hommes, c'est pour instituer la médecine comme savoir de l'origine des maladies et de leur traitement; que le divin soit ainsi disculpé n'est guère leur affaire. Lorsque *Régime* — dans un passage fort obscur — écarte le traitement des caractères *par le régime* (sans exclure d'autres traitements), cela ne signifie pas qu'il le confie à des moralistes. Enfin, c'est tomber dans un piège de la langue — ou dans le piège de la métaphysique — que de croire que comprendre, c'est produire du sens, parce qu'on dit que les éléments mis en relation par la pensée «font sens». La connaissance médicale des malades ne dégage aucun sens, cela permet, au mieux, un traitement, au pis, la profération d'un beau pronostic qui gagne la confiance du public. La Toux de Corynthe n'a pas plus de sens que la Peste d'Athènes.

51 Cf. *Ancienne médecine*, II, 3 (I, 572-574 L.) et le commentaire cette fois judicieux de [Pigeaud, 1977], p. 197-205.



de sens, quête de plantes. Dès lors, loin de s'articuler entre elles — le métaphysicien s'interrogeant sur le sens du mal tandis que le médecin l'instruirait de son expérience —, ces deux disciplines qui revendiquent le même objet sont proprement incompatibles.

La médecine hippocratique ne limite pas ses recherches théoriques à un domaine défini comme le ferait une technique moderne. Mais les développements ontologiques qu'on peut trouver dans la *Collection* ne sont ni le principe ni la finalité des raisonnements. Ils occupent toujours la place de moyen terme, entre l'épreuve de la souffrance et la recherche des soins. C'est dire que la souffrance n'est pas apaisée parce qu'on en rend raison, et qu'en rendre raison ne lui confère pas de sens. La souffrance demeurera *ce qui doit ne pas être*, même après qu'on y aura vu le flux d'une humeur séparée de la crase, puisqu'il faut encore cautériser ou inciser pour interrompre le flux, le dévier ou l'expulser. Le recours à une ontologie de la crase, s'il porte le médecin sur le terrain du débat philosophique, s'il le conduit à polémiquer contre Mélissos ou Empédocle, ne fait en rien du médecin un philosophe. Ce n'est pas parce qu'on trouve dans la *Collection* des passages relatifs à la question des principes qu'on peut parler de philosophie hippocratique. «Philosophie hippocratique», cela signifie au contraire : prise de position dans le registre de la philosophie, mais *contre* la philosophie, c'est-à-dire contre la réduction du mal par la raison et par le sens.

Il faut donc rejeter deux approches qui sont toutes deux, bien qu'inverses, des contresens sur la médecine hippocratique : la première consiste à y voir une technique limitée à un domaine précis, celui des soins du corps malade, qui refuserait toute spéculation au-delà de ce domaine, comme un outil innocent demeurant disponible pour une mise en œuvre selon des valeurs politiques, philosophiques ou religieuses. À ce contresens qu'on pourrait qualifier de platonicien s'oppose le contresens inverse, celui qui consiste à trouver dans les textes hippocratiques, parce qu'ils débordent manifestement le cadre de l'exposé d'une simple technique, des spéculations philosophiques ou religieuses, des réflexions morales ou politiques. Pour se garder de ces deux écueils, il convient de considérer que tous les textes hippocratiques, quel que soit leur objet, sont des textes médicaux, en tant qu'ils s'insèrent dans ce cheminement qui va de l'épreuve de la souffrance à son traitement par le régime, la chirurgie ou les médicaments.

## ÉTIOLOGIE

*Critique de la causalité abstraite*

L'ontologie de la crase est donc commandée par la perspective médicale qui lance un pont entre l'épreuve de la souffrance comme désunion et la recherche des soins restaurant l'intégrité corporelle.

Que la maladie soit représentée comme une désunion, on en trouve l'expression dans de nombreux traités, parmi lesquels, au premier chef, *Ancienne médecine* :

«Il y a dans l'homme du salé, de l'amer, du doux, de l'acide, de l'acerve, du fade, et mille autres choses possédant des propriétés diverses sous le rapport de la quantité et de la force. Celles-là, tant qu'elles sont mélangées et tempérées l'une par l'autre, ne sont pas manifestes et ne font pas souffrir l'homme; mais quand l'une d'entre elles se sépare et s'isole, alors elle devient manifeste et fait souffrir l'homme»<sup>52</sup>.

Cette conception de la santé et de la maladie est semblable à celle de *Nature de l'homme* :

«Il y a maladie quand l'une de ces humeurs, en trop petite ou en trop grande quantité, s'isole dans le corps au lieu de rester mêlée à toutes les autres»<sup>53</sup>

Le schéma général de la maladie est en gros le suivant : l'humeur isolée s'écoule dans le corps. Elle peut être aspirée par certains organes, notamment par le cerveau, puis ruisseler dans les vaisseaux. L'écoulement peut alors trouver une issue, notamment par les yeux, les oreilles, le nez. Il peut aussi descendre vers la gorge, les poumons, le ventre, voire jusqu'aux

52 Ἐνὶ γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν καὶ γλυκὺ καὶ ὀξύ καὶ στρυφνὸν καὶ πλαδαρὸν καὶ ἄλλα μυρία παντοίας δυνάμιας ἔχοντα πλήθος τε καὶ ἰσχύν· ταῦτα μὲν μεμιγμένα καὶ κεκρημένα ἀλλήλοισιν οὔτε φανερά ἐστὶν οὔτε λυπεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὅταν δέ τι τούτων ἀποκριθῆ καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ γένηται, τότε καὶ φανερόν ἐστι καὶ λυπεῖ τὸν ἄνθρωπον, XIV, 4 (I, 602 L.), trad J. Jouanna légèrement modifiée.

53 Ἀλγεῖ δ' ὅταν τι τούτων ἔλασσον ἢ πλέον χωρισθῆ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ἢ τοῖσι πᾶσιν, *Nature de l'homme*, c. 4 (CMG 174, 2 3 = VI, 40 L.).

orteils<sup>54</sup>. Si l'humeur se fixe en un lieu, elle forme un Empyème ou une Ulcération. Sans entrer dans le détail de la nosologie hippocratique, il est important de souligner que la localisation du mal est, en général, seconde, pour les médecins hippocratiques. Ce point est très largement sous-entendu, et explicitement formulé par le traité *Des vents* et par *Maladies IV* :

*Vents* : «Pour toutes les maladies, le mode [τρόπος] est le même, mais c'est la localisation [τόπος] qui diffère. En apparence donc, les maladies n'ont aucune ressemblance entre elles, à cause de la diversité des localisations; mais en réalité, il n'existe pour toutes les maladies qu'une seule et même forme, une seule et même cause»<sup>55</sup>.

*Maladies IV* : «Quand l'une d'elles [*sc.* de ces trois humeurs : la bile, le phlegme et le sang] se fixe en un point du corps, la plupart du temps la maladie tire son nom de cette partie du corps»<sup>56</sup>.

Les deux traités soutiennent des doctrines très différentes, puisque *Vents* prétend ramener toutes les maladies à une origine unique : l'air, tandis que *Maladies IV* évoque ici le cours morbifique de trois humeurs. Toutefois, pour reprendre l'expression de *Vents*, c'est le même trope qui

54 Les Fluxions constituent le modèle par excellence de la maladie. On en trouve une description notamment dans *Lieux dans l'homme*, c. 9-40 (VI, 290-330 L. — voir surtout c. 9-10) et dans *Vents*, c. 10 (VI, 104-106 L.)..

55 Τῶν δὲ δὴ νούσων ἀπασέων ὁ μὲν τρόπος αὐτός, ὁ δὲ τόπος διαφέρει. Δοκεῖ μὲν οὖν οὐδὲν εἰκέναι τὰ νοσήματα ἀλλήλοισιν διὰ τὴν ἀλλοιότητα τῶν τόπων, ἔστι δὲ μία πασέων νούσων καὶ ἰδέη καὶ αἰτίη ἡ αὐτή, *Vents*, II, 1 (VI, 92 L.). S'il est possible que Platon ait utilisé de telles occurrences d' *ιδέη* pour élaborer le sens technique qu'il donne à ce terme, il me semble erroné d'en conclure, au rebours, que l'usage qui en est fait ici préfigure celui de Platon (cf. la note de J. Jouanna p. 105, note 4 = p. 131-133). Si cette forme unique ne peut être saisie que par l'intelligence, c'est parce qu'elle est plus ou moins cachée au regard (voir I, 3 — VI, 90 L : ἀφανεστάτων). L'intelligence du médecin se tourne vers le mécanisme physique sous-jacent à la diversité apparente des processus morbides, au contraire du mouvement de pensée platonicien dans lequel l'abstraction du caractère commun est un premier pas vers l'essence.

56 [...] ἦν τι τούτων ἀποστηρίξη πη τοῦ σώματος, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὠνόμασται κείθεν τὸ νόσημα καὶ ἐπωνυμίην ἔχει, *Maladies IV*, LI, 4 (VII, 586 L.). Cf. *Régime des maladies aiguës*, III, 2 (II, 228 L.) : une seule maladie peut être désignée par des noms différents.

régit ces deux textes, malgré les formulations différentes. On peut ainsi parler de *la* maladie hippocratique, même si les textes distinguent un grand nombre de maladies, non seulement selon le lieu affecté, mais aussi selon l'humeur en jeu, et même si la forme dominante de la Fluxion n'exclut pas d'autres affections. Les maladies particulières ne sont dans la plupart des cas que des avatars de cette maladie générale qui consiste en la mise en mouvement d'une humeur séparée. Maladies locales et maladie générale sont parfois articulées, comme dans ce passage d'*Affections* :

«Les maladies qui viennent en été se produisent d'ordinaire ainsi : le corps, échauffé par le soleil, s'humecte; humecté, il devient malade *soit en totalité, soit dans la partie* où se fixent le phlegme et la bile»<sup>57</sup>.

Si les maladies locales sont souvent des conséquences d'une maladie générale qui se fixe en un point du corps, la maladie générale peut, quant à elle, être due à la diffusion, par les humeurs, d'une affection d'abord localisée. Ainsi,

«les parties du corps, où que la maladie fasse irruption, se la communiquent aussitôt l'une à l'autre, le ventre à la tête, la tête aux chairs et au ventre, et ainsi tout le reste...»<sup>58</sup>.

La causalité qui régit la maladie présente alors un aspect circulaire<sup>59</sup>. Cette circularité interdit d'abstraire une cause morbifique déterminée. Au-delà de l'étiologie proprement dite, on ne peut expliquer la causalité qui régit les successions d'événements rapportés par les textes hippocratiques en recourant à un modèle de causalité abstraite selon lequel on pourrait isoler une cause et son effet propre. Le déterminisme qui régit la causalité hippocratique procède du tout vers les parties et non à l'inverse. Autrement dit, ce n'est pas en additionnant des causes isolées par l'analyse qu'on pourrait construire l'ensemble des déterminants d'un événement, parce

57 Τὰ δὲ νοσήματα, ὅσα τοῦ θερέου γίνεται, εἴωθε γίνεσθαι οὕτως· ὅταν τὸ σῶμα ὑπὸ τοῦ ἡλίου θαλφθῆ, ὑγραίνεται· ὑγραινόμενον δὲ νοσέει, ἢ πᾶν, ἢ ἐς ὃ τι ἂν καταστηρίξῃ τὸ φλέγμα καὶ ἡ χολή, *Affections*, c. 17 (Potter, 28-30 = VI, 224-226 L.).

58 Τοῦ δὲ σώματος τὰ μέλεα ἕκαστα τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ὁπόταν ἔνθα ἢ ἔνθα ὀρμήσῃ, νοῦσον παραυτίκα ποιεῖ, ἢ κοιλίῃ τῇ κεφαλῇ, καὶ ἡ κεφαλὴ τῆσι σαρκί καὶ τῇ κοιλίῃ, καὶ τᾶλλα ἅπαντα οὕτω κατὰ λόγον, *Lieux dans l'homme*, I, 2 (VI, 276 L.).

59 Cf. *Lieux dans l'homme*, I, 1 (VI, 276 L.) cité plus haut, p. 205.

qu'une cause isolée n'a pas d'effet propre assignable. La causalité hippocratique procède donc de la crase des conditions vers la crase des conséquences. Quant aux parties, elles sont déterminées, non par des liens de cause à effet d'une partie à une autre, mais par un lien symbolique — au sens étymologique du terme — selon lequel chaque partie exprime, plus ou moins, les totalités dont elle participe et l'histoire des relations qu'elle a entretenues avec celles-ci.

Ainsi, l'hippocratisme est bien un déterminisme, mais d'une nature essentiellement différente du déterminisme de la science moderne<sup>60</sup>. Pour le montrer, il convient, d'abord, de remarquer les apories auxquelles conduirait une lecture des textes hippocratiques qui leur appliquerait un schéma de causalité abstraite, isolant des causes indépendamment des circonstances et assignant à chaque cause un effet propre. Certes, la *Collection hippocratique* comporte des propositions qui expriment de tels effets propres, mais ils sont très généralement rectifiés par des considérations qui conduisent en définitive à l'annulation de la proposition de départ. Ce mouvement de rectification aboutissant à la négation de la proposition initiale est un schème rationnel largement utilisé dans les écrits hippocratiques, dont le fondement ne pourra être élucidé qu'après l'étude du concept de nature et l'étude du problème de la transcription des raisonnements hippocratiques. Il faudra donc y revenir plus loin<sup>61</sup>.

La première forme de rectification des énoncés relatifs aux effets propres d'une réalité recourt précisément à la circularité causale dont *Lieux dans l'homme* énonce le principe dès son prologue. Toutefois, *Lieux dans l'homme* ne propose pas d'exemple de succession causale circulaire. On y trouve l'idée d'une rétroaction de l'effet sur la cause, qui peut inverser l'effet propre de cette dernière, mais la boucle n'est pas achevée par l'énoncé inverse : il faudrait, pour que le cercle soit complet, que la cause inversée produise à son tour par effet rétroactif une seconde inversion qui la rétablisse, selon le schéma :

60 Il est vrai que le déterminisme a trouvé, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, une formulation de plus en plus complexe et souple. Cette évolution qui rapproche les modèles scientifiques les plus récents du paradigme hippocratique conduit de façon remarquable à une inversion de l'ordre des disciplines : la biologie devient souvent, contre la classification comtienne, le modèle de la physique.

61 Voir plus bas, p. 530 sq.

A => Non (A)

Non (A) => A.

*Lieux dans l'homme* étudie en détail de tels renversements d'effets, spécialement dans l'usage des médicaments, mais sans jamais achever ses boucles. Par exemple,

«Les purgatifs ne procurent pas toujours la purgation du ventre et leur action est double; bien plus, les purgatifs ne se comportent pas comme contraires des astringents.

[1. Action des astringents] Le ventre se resserre, ce resserrement excessif remplit le corps de phlegme, et comme du phlegme arrive dans le ventre, le resserrement, de cette façon, produit l'évacuation.

Mais dans cet [autre] cas, les substances purgatives de nature procurent le resserrement :

[2. Action des purgatifs] si vous administrez des purgatifs et que ce qui fait la maladie se résolve et s'humecte, la santé, après ce lavement, se rétablit;

en sorte que les astringents exercent la même action que les évacuants et les évacuants que les astringents»<sup>62</sup>.

Dans ce passage, *Lieux dans l'homme* décrit l'inversion d'effet de deux causes opposées : un astringent relâche le ventre, un évacuant resserre le ventre. Dans les deux cas, l'inversion de l'effet naturel (φύσει) est due à une sorte d'hypertélie du processus : la cause produit son effet propre, mais cet effet est lui-même à l'origine d'une série causale qui produit en définitive l'effet inverse. La causalité «synonyme» (le resserrant resserre; le purgatif purge) est donc dépassée par une causalité inverse (le resserrement purge; la purgation resserre), ce qu'on peut noter ainsi :

1. A\* => A => [...] => Non (A)

62 Πρῶτον ὑπεκχώρησιν κοιλίης τὰ ὑπεκχωρητικά οὐκ αἰεὶ ποιέουσι, καὶ τὰ ὑπεκχωρητικά ἀμφότερα ποιέουσι, τάχα δὲ οὐδ' οὕτως ἔχουσι τὰ ὑπεκχωρητικά τοῖσι στασίμοις ὡς ὑπεναντία. Ἐπιστάσης τῆς κοιλίης, διὰ τὴν λίην στάσιν ἐφλέγηθη τὸ σῶμα, ἐς <δὲ> τὴν κοιλίην φλέγματος ἀφικομένου, οὕτως ἢ στάσις ὑπεκχώρησιν ἐποίησεν· ἐπὴν γὰρ τὸ φλέγμα ἐς τὴν κοιλίην ἐσέλθη, ἰνηθμὸς γίνεται. Ἐν τούτῳ δὲ τὰ ὑπεκχωρητικά φύσει στάσιν ποιέουσιν ἐν τῇ κοιλίῃ· ἦν μὲν [μὴ] ὑπεκχωρητικά προσφέρης, ἐκλύηται δὲ τὸ νοσεῖν ποιέον καὶ ὑγραίνεται, ἐπὴν ἐκκλυσθῆ, γίνεται ὑγιής· καὶ οὕτω τὰ τε στάσιμα τοῖσιν ὑπεκχωρητικοῖσι τὸ ποιεῖν τῆς κοιλίης, καὶ τοῖσι στασίμοισι τὰ ὑπεκχωρητικά, *Lieux dans l'homme*, XLI, 2-3 (VI, 332 L.), trad. R. Joly très légèrement modifiée.

2. Non (A)\* => Non (A) => [...] => A

Les signes «=>» ne désignent pas ici une implication logique mais une consécution réelle. L'astérisque indique qu'il s'agit de la cause désignée par son effet propre. Enfin, la négation désigne en l'occurrence l'effet contraire. Ce qui provoque A provoque A puis, par une série de conséquences, l'effet contraire à A. Ce qui provoque le contraire de A provoque le contraire de A puis, par une série de conséquences, A. Comme on le voit, on n'a pas affaire à un véritable cercle, parce que la seconde série ne part pas du dernier effet de la première, mais de sa cause habituelle : non pas de non (A), mais de non (A)\*, c'est-à-dire non pas de la purgation, mais du purgatif; de même, la première série ne part pas de la fin de la dernière.

Pourtant, on peut aisément montrer que ce schéma suppose l'existence d'une régulation physiologique par rétroaction, et donc d'une causalité circulaire dans le corps. Il suffit, pour ce faire, de supprimer le premier terme de chaque série. On obtient alors :

1. A => [...] => Non (A)

2. Non (A) => [...] => A

ce qui correspond exactement à une boucle rétroactive. Concrètement, le resserrement du ventre produit l'évacuation, et l'évacuation produit le resserrement. Toutefois, cette seconde étape n'est pas certaine; elle n'est ici supposée que si l'évacuation dissipe une maladie. La première étape de chacune des séries désigne l'intervention du médecin. Il apparaît alors que, selon les circonstances de l'intervention du médecin, un même médicament peut susciter deux effets inverses. C'est parce que le c. 41 de *Lieux dans l'homme* est consacré à cette inversion des effets, et non à la circularité causale, qu'il ne propose pas d'exemple illustrant directement cette circularité. Elle apparaît cependant en toile de fond de ceux qui illustrent l'inversion des effets des médicaments.

De même, l'expression qui se trouve un peu plus bas :

«le secouru de tantôt va maintenant secourir à son tour le secourant»<sup>63</sup>

63 Τούτων δὲ τό ποτε ὠφελεύμενον τῷ ὠφελεῦντι νῦν ὠφελεῖ ἐνταῦθα, XLI, 4 (VI, 332 L.).

ne fait pas référence à une causalité circulaire, mais à une inversion des rôles d'un médicament atténuant et d'un médicament phlegmatique : l'atténuant résout la Phlegmasie et le teint jaune qu'elle suscitait; le médicament phlegmatique résout l'atténuation et le teint jaune qu'elle produisait aussi, en sorte que le secours de la première succession causale (le caractère phlegmatique) secourt, dans la seconde étape, le secourant de la première, c'est-à-dire l'atténuation. Toutefois, dans ce passage, l'auteur confond la cause et son effet propre [A\* et A, Non (A)\* et Non (A)], puisque, concrètement, le secours de la première succession est le caractère phlegmatique du corps tandis que ce qui secourt dans la seconde succession — et qui est censé être le même — est le caractère phlegmatique du médicament; le secourant de la première succession est le caractère atténuant du médicament tandis que ce qui est secouru dans la seconde succession — et qui est censé être le même — est le caractère atténué du corps. Cette confusion entre la cause et son effet synonyme trahit l'absence de frontière entre les caractères biologiques du corps et les caractères physiques du médicament. Le médicament qui rend le corps phlegmatique est phlegmatique dans le même sens que le corps l'est. Le médicament atténuant a le même caractère que le corps atténué par son action. En définitive, on peut donc penser qu'il s'agit bien, dans ces deux exemples, de chaînes causales circulaires, dont un moment serait extérieur au corps, pour peu qu'on accepte l'identité, d'une part, du caractère biologique suscité dans le corps par l'action du premier médicament et, d'autre part, du caractère physique de l'agent du second médicament. L'auteur a montré que du resserrant (= resserré) produit du relâché (= relâchant), et que du relâchant (= relâché) produit du resserré (= resserrant); il a montré de même que de l'atténuant (= atténué) produit du phlegmatique et que du phlegmatique produit de l'atténué (= atténuant).

D'autres passages de la *Collection* trahissent une causalité circulaire. C'est le cas, notamment, lorsque l'auteur d'un traité confond la lutte contre la douleur et la lutte contre la maladie. Il ne s'agit pas alors nécessairement d'une substantification de la douleur, car même si la douleur était réifiée, cela n'impliquerait pas qu'elle fût assimilée à la maladie qui la provoque. Il semble plus probable que la dissipation des effets du mal entraîne en retour la dissipation du mal qui en est la cause. Cette idée n'est paradoxale que dans cette formulation en termes de cause et d'effet. Mais précisément la douleur, et, avec elle, les autres symptômes, ne sont pas



conçus comme des effets, mais plutôt comme des manifestations ou des aspects de la maladie. En modifiant un de ces aspects, le médecin peut espérer modifier l'ensemble du tableau clinique de son patient, chaque événement particulier ayant un retentissement global sur le cours de la maladie. L'auteur de *Lieux dans l'homme* lui-même semble confondre le soin de la douleur et le soin de la maladie dans son c. 12 lorsque après avoir préconisé diverses médications de la douleur suscitée par un flux sur l'oreille, il conclut :

«Abandonnez chaque fois une méthode qui ne mène pas à la guérison; et si elle fait plutôt pire que mieux, passez à la médication contraire»<sup>64</sup>.

On ne s'étonnera pas de ce conseil, mais on remarquera que cette conclusion semble considérer la victoire sur la douleur comme une guérison.

Il n'y a pas d'épiphénomènes pour les médecins hippocratiques. Tout effet est à son tour une cause. Il y a là un trait essentiel pour rendre compte de l'articulation entre la technique et l'éthique hippocratiques, car rien des circonstances n'est étranger à l'action thérapeutique, ce qui explique l'importance accordée à l'entourage du malade, au spectacle de l'acte médical, au discours du médecin. Cela explique aussi l'attention portée à la souffrance du patient, notamment celle provoquée par le médecin. *Articulations* met ainsi en garde :

«On aura le soin de ne blesser aucune partie vive; en effet, si le malade éprouve de la douleur pendant l'amputation, et si la mortification ne s'est pas encore emparée de l'endroit où l'on coupe, il est grandement à craindre que la douleur n'amène une Lipothymie; or, bien des fois de pareilles Lipothymies ont causé une mort immédiate»<sup>65</sup>.

64 Καὶ αἰεὶ δὲ ἐκ τοῦ ὑ γ ι ε ς μὴ ποιέοντος τρόπου μεταλλάσσειν· καὶ ἦν μὲν κάκιον ποιέη, ἔρχεο ἐς τὸ ὑπεναντίον, XII, 2 (VI, 298 L.), trad. R. Joly très légèrement modifiée.

65 [...] προμηθεόμενον ὅπως μὴ τιτρώσκη· ἦν γὰρ ὀδυνηθῆ ἀποταμνόμενος, καὶ μήπω κυρήση τὸ σῶμα τεθνεὸς ταύτη, ἣ ἀποτέμνεται, κάρτα κίνδυνος ὑπὸ τῆς ὀδύνης λειποθυμῆσαι· αἱ δὲ τοιαῦται λειποθυμῖαι πολλοὺς παραχρῆμα ἤδη ἀπώλεσαν, *Articulations*, c. 69 (IV, 284 L.). On peut remarquer que les parties vivantes sont caractérisées par leur capacité à exprimer leur état, y  
(suite de la note à la prochaine page)

La nature biologique de la sensation — dont on a vu qu'elle est véhiculée par les humeurs<sup>66</sup> —, y compris de la sensation de douleur, explique l'effet en retour de la douleur sur l'état du corps malade. Lorsque *Fractures*, à propos des déplacements des os des pieds, condamne les patients qui se remettent à marcher trop tôt dans ces termes :

«la plupart ne guérissent pas complètement; et souvent la douleur leur remet en mémoire leur blessure»<sup>67</sup>,

il faut sans doute comprendre cette remémoration, non comme un phénomène exclusivement psychique, mais comme un retour du mal lui-même dans le corps.

La causalité synonyme est souvent démentie dans la *Collection*, qui lui oppose des exemples de causalité inverse. Ainsi, l'*Aphorisme V*, 21 indique qu'«une abondante affusion d'eau froide rappelle la chaleur»<sup>68</sup>, ce qui confirme le c. 16 d'*Ancienne médecine* :

«Si un individu en bonne santé veut en hiver refroidir son corps soit en prenant un bain froid, soit de quelque autre façon, plus fortement il l'a refroidi [...], plus intensément encore et plus fortement son corps se réchauffe une fois qu'il a remis ses vêtements et regagné un abri. D'un autre côté, s'il veut se chauffer fortement [...] manifestement il aura bien plus froid [...]»<sup>69</sup>.

La causalité inverse régit même, dans ce traité, le devenir des qualités qui se transforment spontanément en qualités inverses :

compris morbide, à travers le corps, à l'inverse des parties mortes dont les lésions sont définitivement locales.

66 Voir plus haut, p. 385.

67 Οἱ πλείστοι οὐκ ἐξυγιαίνουσι τελέως. Ἄλλὰ πολλάκις αὐτοὺς ὁ πόνος ὑπομιμνήσκει, *Fractures*, c. 9 (III, 450 L.).

68 Ψυχροῦ πολλοῦ κατάχυσις ἐπανάκλησιν θερμῆς ποιέεται, *Aphorismes*, V, 21 (IV, 538 L.)

69 Εἴ τις θέλει ὑγιαίνων χειμῶνος διαψῦξαι τὸ σῶμα ἢ λουσάμενος ψυχρῷ ἢ ἄλλῳ τῷ τρόπῳ, ὅσῳ ἂν αὐτὸ ἐπὶ πλέον ποιήσῃ [...] ὅταν εἴματα λάβῃ καὶ ἔλθῃ ἐς τὴν σκέπην, ἔτι μᾶλλον καὶ ἐπὶ πλέον θερμαίνεται τὸ σῶμα. Τοῦτο δὲ, εἰ θέλοι ἐκθερμανθῆναι ἰσχυρῶς [...] πολὺ φανεῖται καὶ ψυχρότερος, *Ancienne médecine*, XVI, 3-4 (I, 608 L.).

«Si une humeur, étant douce, se transforme en une autre sorte [...] que deviendra-t-elle d'abord? [...] À mon avis, acide»<sup>70</sup>.

Par ailleurs, de nombreux passages de la *Collection* déploient des successions causales selon lesquelles une même cause peut engendrer deux effets opposés, et selon lesquelles deux causes opposées peuvent engendrer le même effet. Ces considérations ne démentent pas le déterminisme qui régit les processus physiques en général, mais elles montrent qu'il est impossible de prévoir l'effet d'une cause sans envisager les circonstances de sa mise en œuvre. Ces exemples de rectification des effets propres doivent donc conduire à une formulation du déterminisme hippocratique dans un vocabulaire différent de celui de la cause et de l'effet abstraits.

Par exemple, l'*Aphorisme* V, 63, à propos des cas de stérilité masculine, affirme :

«Ou bien, le corps étant froid, la semence ne s'échauffe pas assez pour se réunir dans ce lieu; ou bien, le corps étant chaud, il en résulte le même effet»<sup>71</sup>.

Deux causes opposées produisent ainsi le même effet. Le livre premier de *Maladies des femmes* comporte une réflexion comparable relative à la stérilité féminine :

«On ne voit devenir enceintes ni celle qui a l'humidité, ni, non plus, celle qui a la sécheresse, à moins que ces conditions ne soient de leur constitution propre»<sup>72</sup>.

De même, un peu plus bas, ce traité, énumérant les causes d'avortement spontané, note :

70 Εἰ γλυκὺς χυμὸς ἐὼν μεταβάλλοι ἐς ἄλλο εἶδος, [...] ποῖός τις πρῶτος γένοιτο, [...]; Οἶμαι μὲν, ὀξύς, *Ancienne médecine*, XXIV, 1 (I, 634 L.), trad. J. Jouanna très légèrement modifiée.

71 [...] ἢ διὰ τὴν ψυχρότητα οὐκ ἐκπυροῦται, ὥστε ἀθροίζεσθαι πρὸς τὸν τόπον τοῦτον· ἢ διὰ τὴν θερμασίην τὸ αὐτὸ τοῦτο γίνεται, *Aphorismes*, V, 63 (IV, 556 L.). Ces exemples conduisent au *καίρος* comme juste mesure entre excès et défaut. Voir plus bas, notamment p. 510 et 522.

72 Λαμβάνει δὲ ἐν γαστρὶ οὔτε ἡ ὑγρῆδόνα ἔχουσα, ἀτὰρ οὐδὲ ἡ αὐαινομένη, ἣν μὴ ἢ ἐν τῇ ἀρχαίῃ φύσει τουτέων τι, *Maladies des femmes*, I, 17 (VIII, 56 L.); cf. *Aphorismes*, V, 62 (IV, 554-556 L.).

«[La femme enceinte peut avorter] si [...] elle prend beaucoup ou peu de nourriture»<sup>73</sup>.

Par ailleurs, *Articulations*, étudiant les séquelles d'une Ankylose consécutive à une lésion du coude, considère que

«le bras et l'épaule sont [alors] plus forts que les parties inférieures [à la lésion], à cause de la nutrition qu'ils reçoivent».

Mais il ajoute :

«L'autre bras est encore plus fort par l'effet du surplus d'exercice»<sup>74</sup>.

Ainsi, exercice et nutrition, dont les effets propres sont opposés<sup>75</sup>, ont paradoxalement, en définitive, un effet identique.

D'autres passages montrent qu'à l'inverse, une même cause peut susciter des effets contraires. Par exemple, le traité *Des affections* remarque que

«les mêmes aliments et les mêmes boissons peuvent relâcher ou resserrer le ventre»<sup>76</sup>.

L'*Aphorisme* VII, 66, résume un principe général de la diététique hippocratique :

«La nourriture donnée à un fébricitant comme à un homme sain, si elle est force pour le second, est maladie pour le premier»<sup>77</sup>.

De même, l'*Aphorisme* VII, 68 résume un enseignement de *Régime des maladies aiguës* :

«[...] Si vous donnez des ptisanes avant d'avoir purgé, plus vous en ferez prendre, plus vous nuirez»<sup>78</sup>.

73 [...] ἤν [...] πλέονα ἢ ὀλίγην τροφήν λαμβάνη, *Maladies des femmes*, I, c. 25 (VIII, 66 L.).

74 Βραχίων δὲ καὶ ὤμος, ἐγκρατέστερα διὰ τὴν τροφήν· ἡ δὲ ἑτέρα χεὶρ διὰ τὰ ἔργα ἔτι πλείω ἐγκρατεστέρα, *Fractures*, c. 21 (IV, 134 L.).

75 Voir *Régime*, I, II, 2 (CMG 124, 6-7 = VI, 470 L.).

76 [...] τὴν κοιλίην ἀπὸ τῶν αὐτῶν σιτίων καὶ ποτῶν [...] δι' αὐτὰ ταῦτα καὶ μαλακωτέραν γίνεσθαι καὶ σκληροτέραν, *Affections*, c. 61 (Potter, 88 = VI, 270 L.), texte de P. Potter, trad. É. Littré modifiée.

77 Ἦν τις πυρέσσοντι τροφήν διδῶ, ἣν ὑγιεῖ, τῷ μὲν ὑγιαίνουντι ἰσχὺς, τῷ δὲ κάμνοντι νοῦσος (IV, 598 L.); cf. *Ancienne médecine*, VIII, 1 (I, 586 L.).

78 [...] ἣν δὲ μὴ καθαρὴν ποιήσας διδῶς τὰ ῥοφήματα, ὀκόσω ἂν πλείω διδῶς, μᾶλλον βλάψεις, *Aphorismes*, VII, 68 (IV, 600 L.).

La parenthèse insérée dans le développement du c. 4 de *Maladies II* :

«D'un bien il n'est pas possible que naisse un mal, pas plus qu'il n'est possible que naisse un bien excessif, et d'un mal, un bien ne saurait naître»<sup>79</sup>,

est ainsi démentie par un grand nombre de textes de la *Collection* et semble de ce fait devoir être considérée comme apocryphe<sup>80</sup>. Les textes de la *Collection* témoignent en général, au contraire, qu'un bien peut susciter un mal et qu'un mal peut susciter un bien selon les circonstances, et cette conception ne paraît pas évoluer dans les textes cniidiens puisqu'on en trouve l'expression dans le traité *Des affections* :

«Les aliments et les boissons qui profitent le mieux au corps et suffisent le mieux à la nourriture et à la santé sont ceux là-même qui, pris hors du point critique ou en excès par rapport au point critique, produisent les maladies, et, par les maladies, les morts»<sup>81</sup>.

«Le bain chaud pris avec mesure assouplit le corps et le fait grossir; pris en excès par rapport au point critique, il humecte les parties sèches, dessèche les parties humides; or, les parties sèches humectées causent faiblesse et défaillance; les parties humides desséchées causent de la sécheresse et de la soif»<sup>82</sup>.

Par ailleurs, *Épidémies VI* met en garde contre les risques d'un traitement des Hémorroïdes :

79 Ἀπὸ ἀγαθοῦ γὰρ κακὸν οὐχ οἷόν τε γενέσθαι, οὐδ' ἀγαθὸν πλεον τοῦ δέοντος οἷόν τε γενέσθαι· οὐδ' ἀπὸ κακοῦ ἀγαθὸν γένοιτ' ἄν, *Maladies II*, IVa, 1 (VII, 10 L.).

80 Voir plus haut, p. 371.

81 Τῶν σιτίων καὶ τῶν ποτῶν ἃ προσφορώτατα ἐν τῷ σώματι καὶ μάλιστα αὐτάρκη καὶ ἐς τροφήν καὶ ἐς ὑγίειν, ἀπὸ τούτων τῶν αὐτῶν, ὅταν τις αὐτοῖς μὴ ἐν τῷ καιρῷ χρῆται ἢ πλείωσι τοῦ καιροῦ, αἱ τε νοῦσοι καὶ ἐκ τῶν νούσων οἱ θάνατοι γίνονται, *Affections*, c. 50 (Potter, 76 = VI, 260 L.). On peut remarquer la double valeur de καιρός, temps opportun dans sa première occurrence, juste mesure dans la seconde, que j'ai fait ressortir en modifiant la traduction de É. Littré.

82 Τὸ λουτρὸν τὸ θερμὸν, τὸ μὲν μέτριον μαλάσσει τὸ σῶμα καὶ αὔξει· τὸ δὲ πλείον τοῦ καιροῦ τὰ μὲν ξηρὰ τοῦ σώματος διυγραίνει, τὰ δὲ ὑγρὰ ἀποξηραίνει, καὶ τὰ μὲν ξηρὰ ὑγραίνόμενα ἀσθενεῖν καὶ λειποθυμίην παρέχει, τὰ δὲ ὑγρὰ ξηραίνόμενα ξηρασίην καὶ δίψος, *Affections*, c. 53 (Potter, 82 = VI, 264 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

«Ceux qui ont des Hémorroïdes ne sont pris ni de Pleurésie, ni de Péripleurésie [etc.]. Guéris hors du point critique, beaucoup n'ont pas tardé à être pris de ces maladies, et d'une manière funeste»<sup>83</sup>.

Le danger des guérisons intempestives fait l'objet de plusieurs études du cinquième livre des *Épidémies*<sup>84</sup>. Par ailleurs, *Maladie sacrée* met l'accent sur le caractère bénéfique d'une affection. Si l'enfant épileptique souffre d'une Fluxion modérée le long des veines, il en conservera des séquelles mais sera délivré de l'Épilepsie :

«C'est un mal qui à la longue a, chez la plupart, de l'utilité : le sujet n'est plus exposé à l'Épilepsie, une fois passée cette explosion du mal»<sup>85</sup>.

Cette ambivalence des causes conduit à une ambivalence des signes<sup>86</sup> qui empêche le médecin de juger le mal par l'examen d'un symptôme isolé. *Articulations* met ainsi en garde :

« On pourrait citer en médecine beaucoup [...] d'observations où des lésions considérables sont innocentes, et renferment en soi toute la crise de la maladie, tandis que des lésions moindres sont malfaisantes, créent d'interminables filiations de maladies, et sont en communication avec la plupart des autres parties du corps»<sup>87</sup>.

83 Οἱ αἰμορροΐδας ἔχοντες, οὔτε πλευρίτιδι, οὔτε περιπλευμονίῃ [...] ἰητρευθέντες γε μὴν ἀκαίρως συχνοὶ τοῖσι τοιοῦτέοισιν οὐ βραδέως ἐάλωσαν, καὶ ὀλέθρια οὕτω, *Épidémies VI*, III, 23 (V, 304 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

84 Voir par exemple le c. 9 (V, 208 L.) : «[...] Il fut, à la vérité, guéri du Prurit et de l'Épaississement de la peau, mais il devint hydropique et mourut». Voir aussi les c. 22 (V, 220-222 L.), 31 (V, 228 L.) : «La maladie fut enlevée; le corps en bon état, comme il convenait, et profitant de c'est-à-dire qu'il prenait. Mais, sur la fin, la maladie fit éruption par les voies inférieures, tout sortit à cause de l'abondance de la bile, il délira et mourut», 50 (V, 236 L.).

85 [...] ἐς δὲ τὸν πλείονα χρόνον ὠφελέει ὡς ἐπὶ τὸ πούλυ· οὐ γὰρ ἔτι ἐπίληπτον γίνεται, ἣν ἅπαξ ἐπισημανθῆ, *Maladie sacrée*, c. 8 (VI, 376 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

86 Je reviendrai plus en détail sur la sémiologie hippocratique, p. 546 sq.

87 Πολλὰ δὲ [...] ἐν ἰητρικῇ ἂν τις θεάσοιτο, ὧν τὰ μὲν ἰσχυρὰ ἀσινέα ἐστὶ, καὶ καθ' ἑωυτὰ τὴν κρίσιν ὅλην λαμβάνοντα τοῦ νοσήματος, τὰ δὲ ἀσθενέστερα σινάμωρα, καὶ ἀποτόκους νοσημάτων χρονίου ποιέοντα, καὶ κοινωνέοντα τῷ ἄλλῳ σώματι ἐπὶ πλέον, *Articulations*, c. 49 (IV, 216 L.), trad. É. Littré  
(suite de la note à la prochaine page)

Un même symptôme peut donc être l'effet d'une affection générale ou d'une affection locale. C'est pourquoi *Pronostic* conclut son chapitre 12 consacré à la sémiologie des urines de la façon suivante :

«Prenez garde de ne pas vous en laisser imposer par des urines semblables que pourrait fournir la vessie atteinte de quelque affection; car alors l'urine donne un signe qui appartient, non plus au corps entier, mais à la vessie seule»<sup>88</sup>.

Un signe isolé de son contexte n'a pas de sens :

«Dans les grands maux le visage, s'il est bon, est un bon signe; dans les petits maux c'est le contraire, la bonne apparence est mauvais signe»<sup>89</sup>.

Si un même symptôme peut avoir deux significations opposées, à l'inverse, deux symptômes opposés peuvent indiquer la même issue, comme le montre cette observation d'*Épidémies I* dans laquelle on peut remarquer par ailleurs que le symptôme est considéré, non comme effet, mais comme cause de ce qu'il indique :

«Il survenait des dépôts ou trop considérables pour que le malade pût les supporter, ou trop petits pour qu'ils servissent à quelque chose»<sup>90</sup>.

L'auteur de cette constitution laisse transparaître sa perplexité face à l'ambiguïté des symptômes :

«Ces symptômes apparaissaient chez ceux qui prenaient le dessus tout comme chez les autres»<sup>91</sup>.

modifiée (É. Littré rend κοινωνέοντα par «ont des sympathies», mais le risque de confusion avec le concept stoïcien de συμπάθεια, absent de la *Collection* — si l'on excepte l'occurrence d'*Aliments*, traité tardif —, rend préférable la traduction par «sont en communication»).

88 Μὴ ἔξαπατάτω δέ σε ἦν γε ἡ κύστις τι νούσημα ἔχουσα τῶν οὔρων τὰ τοιαῦτα ἀποδιδῶ· οὐ γὰρ τοῦ ὅλου σώματος σημεῖόν ἐστιν, ἀλλ' αὐτῆς καθ' ἑωυτήν [É. Littré : ἑωυτής], *Pronostic*, c. 12 (II, 142 L.).

89 Ἐπι τοῖσι μαγάλοισι κακοῖσι, πρόσωπον ἦν ἢ χρηστόν, σημεῖον χρηστόν· ἐπὶ δὲ τοῖσι μικροῖσι τάναντία εὐσημεῖη κακόν, *Épidémies VI*, II, 17 (V, 286 L.).

90 [...] ἀποστάσιες ἐγένοντο, ἢ μέζους, ὥστε ὑποφέρειν μὴ δύνασθαι, ἢ μείους, ὥστε μηδὲν ὠφελείν, *Épidémies I*, II, 4 (II, 628 L.).

91 Ὅμοίως δὲ ταῦτα συνέπιπτε τοῖσι περιγινομένοισιν καὶ τοῖσιν οὐ, *Épidémies I*, II, 4 (Jones, 160 = II, 626 L.), je traduis en suivant, exceptionnellement, W. H. S. Jones, car É. Littré mêle plusieurs phrases dans sa traduction.

L'une des raisons de l'ambivalence des signes réside dans l'absence d'épiphénoménalité : parce qu'il n'est jamais en bout de chaîne causale, un même symptôme peut être considéré tantôt comme un effet qui indique sa cause, tantôt comme une cause qui laisse prévoir ses effets. Telle est peut-être la raison de cet énoncé, souvent répété sous des formulations diverses, selon lequel

« dans les Fièvres ou d'autres maladies, des pleurs motivés [κατὰ προαίρεσιν] n'ont rien d'inquiétant [ἄτοπον]; mais des pleurs non motivés sont plus inquiétants »<sup>92</sup>.

Cet *Aphorisme* (IV, 52) est repris dans la section VII sous une forme sensiblement différente : κακόν y remplace ἄτοπον, et l'opposition est plus marquée, les pleurs motivés étant considérés comme un bon signe (ἀγαθόν)<sup>93</sup>. Ces deux *Aphorismes* semblent eux-mêmes renvoyer à plusieurs passages des *Épidémies*. Dans les *Épidémies* VI, I, 13, l'opposition est aussi plus marquée, et ἐκόντων remplace κατὰ προαίρεσιν :

« Les larmes, dans les maladies aiguës, chez les individus gravement affectés, coulant volontairement [ἐκόντων], sont bonnes [χρηστόν]; coulant involontairement [ἀκόντων], sont mauvaises [κακόν] »<sup>94</sup>.

*Épidémies* IV, c. 46, présente en revanche l'opposition faible :

« Les pleurs motivés ne sont pas mauvais; mais les pleurs motivés le sont »<sup>95</sup>.

92 Ὀκόσοι ἐν τοῖσι πυρετοῖσιν, ἢ ἐν τῆσιν ἄλλησιν ἀρρώστίησι κατὰ προαίρεσιν δακρύουσιν, οὐδὲν ἄτοπον· Ὀκόσοι δὲ μὴ κατὰ προαίρεσιν, ἀτοπώτερον, *Aphorismes*, IV, 52 (IV, 522 L.).

93 « Lorsque, dans les maladies, on pleure pour un motif, c'est bon signe; les pleurs non motivés sont un mauvais signe (Ὀκόσοισιν ἐν τῆσιν ἀρρώστίησιν οἱ ὀφθαλμοὶ κατὰ προαίρεσιν δακρύουσιν, ἀγαθόν· Ὀκόσοισι δὲ ἄνευ προαιρέσεως, κακόν) », *Aphorismes*, VII, 83 (IV, 606 L.).

94 Δάκρυον ἐν τοῖσιν ὀξέσι τῶν φλαύρωσ ἐχόντων, ἐκόντων μὲν χρηστόν· ἀκόντων δὲ παραρρέον, κακόν, *Épidémies* VI, I, 13 (V, 272 L.).

95 Οἱ μὲν ἐκόντες δακρύουσιν, οὐ κακόν· οἷσι δὲ ἀκουσίως παραρρεῖ, κακόν, *Épidémies* IV, 46 (V, 188 L.).



En *Épidémies VI*, VIII, 8, la règle est évoquée de façon très elliptique<sup>96</sup>. Cette opposition entre larmes volontaires et larmes involontaires est *a priori* curieuse, d'abord parce que les pleurs ne semblent pas d'ordinaire pouvoir être provoqués à volonté. Cette difficulté peut cependant être levée si l'on prend en compte le monisme hippocratique : ἐκόντων et κατὰ προαίρεσιν ne renvoient pas à une causalité de l'âme vers le corps, mais à une causalité du corps tout entier sur une partie de ce corps. Les pleurs volontaires sont suscités par l'état général de l'individu, les pleurs involontaires sont l'effet d'un processus indépendant de l'individu dans sa globalité. Cette difficulté apparente est finalement riche d'enseignement puisqu'elle inclut dans la προαίρεσις des processus physiologiques comme les larmes dues à la tristesse, ce qui est incompatible avec la conception moderne de la volonté ou de la décision. Dès lors, il faut comprendre la décision hippocratique comme relevant du corps; la différence entre κατὰ προαίρεσιν et ἄνευ προαιρέσιος renvoie à la différence entre un processus exprimant le corps total et un processus indépendant de l'état général du corps.

Mais cette distinction soulève une autre difficulté, plus considérable : pourquoi les pleurs volontaires sont-ils sans danger, voire salutaires, tandis que les pleurs involontaires sont mauvais? Les *Épidémies I*, (troisième constitution de Thasos, c. 9) précisent le danger des larmes involontaires :

«Chez ceux qui dans les Fièvres aiguës et surtout dans les Fièvres ardentes versent involontairement des larmes, il faut attendre une hémorragie par les narines, à moins que les autres signes ne soient de funeste augure; car, si l'état est mauvais, ce n'est pas une hémorragie, c'est la mort que les larmes présagent»<sup>97</sup>.

Les pleurs sont donc envisagés comme des excréctions, ce que confirme *Épidémies IV* qui évoque à plusieurs reprises les dépôts sur les yeux dans des cas de Fièvres :

96 «Larmes, volontaires, involontaires (δάκρυα, ἐκόντι, ἀέκοντι)», *Épidémies VI*, VIII, 8 (V, 346 L.).

97 Οἷσιν ἐν πυρετοῖσιν ὀξέσι, μᾶλλον δὲ καυσώδεσιν, ἀέκουσι δάκρυα παραρρεῖ, τούτοισιν ἀπὸ ῥινῶν αἰμορραγίην προσδέχεσθαι, ἣν καὶ τᾶλλα μὴ ὀλεθρίως ἔχουσιν· ἐπεὶ τοῖσί γε φλαύρωσ ἔχουσιν, οὐχ αἰμορραγίην, ἀλλὰ θάνατον σημαίνει, *Épidémies I*, II, 9 (II, 658 L.).

«Ceux chez qui se font des dépôts aux yeux dans les Causus ont les joues très rouges et des hémorragies»<sup>98</sup>.

Le c. 35 développe les effets du flux d'humeur :

«La femme dans le village de Boulagoras, ayant eu ses purgations, fut prise de fièvre; la rate était grosse, et l'hypocondre droit aussi était un peu, non pas gonflé, mais tendu; ces malades deviennent très rouges; celle-ci l'était beaucoup; ventre dérangé au début. J'attendais un dépôt sur l'œil. Le septième jour, il coula des larmes salées, mordantes, humeur qui se jeta et sur les narines et sur la gorge; l'oreille gauche se prit. Le quinzième jour, elle sua avec du frisson; elle ne fut pas jugée avant le frisson; elle devint très jaune, le visage se tendit et s'affaissa; elle souffrait à l'oreille et dans la poitrine, du côté de la rate»<sup>99</sup>.

Cette description évoque une Fluxion. L'apparition des larmes est manifestement un signe funeste en ce qu'elle suppose un flux tellement important qu'il déborde le corps et s'épanche par les yeux, puis par le nez et la gorge. La nocivité de l'humeur est perceptible par son caractère salé et mordant, signe, peut-être, d'une origine encéphalique<sup>100</sup>. On trouve une description comparable dans *Ancienne médecine* :

«Les flux qui se tournent vers les yeux, dans la mesure où ils contiennent des âcretés violentes et variées, ulcèrent les paupières, rongent complètement chez certains les joues ainsi que la région sous les yeux à l'endroit où ils s'écoulent, déchirent et traversent en rongent la tunique qui enveloppe la pupille»<sup>101</sup>.

98 Οἷσιν ἐς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀποστάσεις ἐν καύσοις, ἐξέφυθοι γνάθους, καὶ αἱμορραγικοί, *Épidémies IV*, c. 25 (V, 168 L.). Cf. c. 30 (V, 172-174 L.).

99 Τῇ ἐν τῇ Βουλαγόρει κώμῃ ἀποκαθαρθείσῃ, ἤρξατο πυρεταίνειν ἐπισπλήνῳ, ἐχούσῃ δὲ καὶ δεξιὸν ὑπὸ τι μετέωρον μὲν οὐ, ἐντεταμένον δέ· οὗτοι καὶ ἐξέφυθοι γίνονται, μᾶλλον τι ἐξέφυθος ἐοῦσα· κοιλίῃ ἐν ἀρχῇσι τεταραγμένη. Προσεδεχόμενῃ ἐς ὀφθαλμὸν στήριξιν· ταύτῃ, ἐβδόμῃ ἀλμῶδες ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν ἦλθε δάκνον δάκρυον καὶ κατὰ ῥίνα καὶ κατὰ φάρυγγα· καὶ οὗς ἀριστερόν. Πεντεκαιδεκάτῃ ἰδρωσε σὺν ῥίγῃ· οὐκ ἐκρίνετο πρὸ τοῦ ῥίγεος· ἐχλωρίασε κάρτα, καὶ προσώπου περίτασις καὶ σύμπτωσις· τὸ οὗς κατ' ἴξιν τοῦ σπληνὸς καὶ τὸ πλευρὸν ἤλγει, c. 35 (V, 178 L.).

100 Cf. *Lieux dans l'homme*, XIII, 3 (VI, 300 L.).

101 Ὅσα τε αὖ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τρέπεται τῶν ῥευμάτων, ὡς ἰσχυρὰς καὶ παντοίας δριμύτητας ἔχοντα, ἐλκοῖ μὲν βλέφαρα, κατεσθίει δ' ἐνίων γνάθους τε καὶ τὰ ὑπὸ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν, ἐφ' ὅ τι ἂν ἐπιρροῇ, ῥήγνυσί δὲ καὶ διεσθίει τὸν ἀμφὶ τὴν ὄψιν χιτῶνα, *Ancienne médecine*, XIX, 1 (I, 616 L.).

Cependant, il n'y a pas de différence de nature entre des larmes involontaires et des larmes volontaires. Pourquoi donc les larmes volontaires sont-elles, non pas funestes, mais sans danger, voire salutaires?

Les *Épidémies VI*, V, 1 mentionnent les larmes parmi les voies d'évacuation naturelles qui permettent au corps de se purger des humeurs morbides :

«La nature trouve par elle-même les voies [...]. *Larmes*, humidité des narines, éternuements, cérumen, salive, expectoration [...]. Évacuation de l'urine, des gaz tant par le bas que par le haut, des aliments, et de l'exhalaison; chez les femmes, ce qui leur est propre et, dans le reste du corps, les sueurs, [etc.]»<sup>102</sup>.

Dans ce passage, les larmes sont considérées comme un processus salutaire. Le c. 13 de *Lieux dans l'homme* prescrit dans certains cas de provoquer les larmes au cours d'une Fluxion sur les yeux :

«S'il pénètre dans l'œil [par la Fluxion] comme des pierres, on oindra avec le médicament qui peut provoquer le plus de larmes»<sup>103</sup>.

«En cas de Taie, il est bon de faire pleurer l'œil»<sup>104</sup>.

L'inversion de l'appréciation sur les larmes, signe funeste ou salutaire, ne dépend pas d'une distinction entre deux phénomènes différents, mais provient de deux points de vue sur le même phénomène. Lorsque les larmes coulent involontairement, le médecin considère cet écoulement comme l'effet d'une Fluxion importante. Le symptôme renvoie à sa *cause*, il indique un mal dangereux, car la Fluxion peut léser les yeux<sup>105</sup> et atteindre d'autres régions du corps. (Même lorsqu'il est envisagé

102 Ἀνευρίσκει ἡ φύσις αὐτῆ ἐωυτῇ τὰς ἐφόδους. [...] Δάκρυα, ῥινῶν ὑγρότης, πταρμοὶ, ὡτὸς ῥύπος, στόματος σίαλον, ἀναγωγή [...]. Οὐρου ἄφοδος καὶ φύσης καὶ ταύτης τῆς ἐτέρης, τροφῆς καὶ πνοιῆς, καὶ τοῖσι θήλεσιν, ἃ τούτοισι, καὶ κατὰ τὸ ἄλλο σῶμα, ἰδρῶτες [...], *Épidémies VI*, V, 1 (V, 314 L.). Le concept de nature dans ce passage sera étudié plus bas, p. 465 et note 159.

103 Ἦν δὲ οἶον λίθοι ὑποτρέχωσι, φάρμακον ἐγχρίειν ὅ τι πλείστον δάκρυον ἄγειν μέλλει, *Lieux dans l'homme*, XIII, 1 (VI, 298 L.).

104 Ὅταν δ' ἄργεμον ἦ, δακρύειν τῷ ὀφθαλμῷ ἀρήγει, XIII, 7 (VI, 302 L.).

105 Cf. *Prorrhétique II*, c. 18 (IX, 44 L.) : «Si les larmes coulent chaudes et salées, il y a danger d'ulcération pour la pupille et pour les paupières(εἰ γὰρ δάκρυον χωρεῖ θερμὸν καὶ ἀλμυρὸν, κίνδυνος τῇ τε κόρῃ ἐλκωθῆναι καὶ τοῖσι βλεφάροισιν)».

comme effet, le symptôme peut faire signe non seulement vers le passé, mais aussi vers l'avenir de la maladie. Cependant, dans ce cas, ce sont surtout les conséquences de sa cause qu'il indique, et non ses seuls effets propres.) Lorsque les larmes sont motivées, qu'il s'agisse d'un état général du patient — état de tristesse, si l'on veut, à condition d'y voir un état du corps —, ou qu'il s'agisse de l'effet d'une intervention du médecin, alors, la cause étant connue et ne relevant pas de la pathologie, les larmes font signe vers leur *effet*. Or l'effet des larmes est bénéfique, puisqu'elles contribuent à évacuer les humeurs morbides. C'est ainsi que le même symptôme, envisagé comme effet, est un signe funeste, envisagé comme cause, est un signe favorable.

Ces exemples suffisent à montrer qu'on ne peut prêter aux médecins hippocratiques une conception abstraite de la causalité, selon laquelle on pourrait établir de façon universelle un lien entre une cause définie et un effet précis. En appliquant cette conception de la causalité à la lecture des textes de la *Collection*, on est amené à constater qu'une cause produit non seulement son effet propre, mais aussi l'effet inverse, et qu'un effet peut être produit par deux causes opposées. De surcroît, l'évaluation des symptômes serait rendue impossible, le bien pouvant engendrer le mal, le mal le bien, et un même symptôme pouvant être jugé néfaste ou salutaire. Dès lors, si les médecins hippocratiques pensaient le devenir des choses en termes de causalité abstraite, ils seraient sceptiques, puisqu'ils devraient avouer leur incapacité à reconnaître la cause d'un phénomène donné et leur impuissance à prédire l'effet d'un processus pathologique ou du choix d'une intervention thérapeutique.

Pourtant, les médecins hippocratiques n'étaient pas sceptiques. Ils affirmaient au contraire connaître et découvrir encore<sup>106</sup>. Il faut donc admettre que la rationalité qu'ils mettaient en œuvre était d'une nature différente de l'abstraction. Si l'on trouve de nombreuses formules attribuant un effet propre à une substance dans la *Collection*

106 Voir par exemple *Ancienne médecine*, II, 2 (I, 572 L.), VIII, 3 (I, 588 L.), XII, 2 (I, 596-598 L.), *Art*, III, 3 (VI, 6 L.), V, 6 (VI, 8 L.), *Lieux dans l'homme*, XLVI, 1 (VI, 342 L.), etc. Il n'y a pas d'opposition, malgré l'apparence, entre *Lieux dans l'homme* qui affirme que la médecine est découverte tout entière et *Ancienne médecine* qui affirme qu'il reste des découvertes à faire, car *Ancienne médecine* soutient que le principe et la méthode de la médecine sont définitivement acquis.

*hippocratique*, les procédés de rectification contredisent systématiquement ces attributions. Lorsqu'une cause est censée produire un effet, il existe toujours des circonstances dans lesquelles elle ne le produit pas, en produit un autre, voire produit l'effet inverse. Lorsqu'un effet est censé renvoyer à une cause, il est des circonstances dans lesquelles cet effet est produit par une autre cause, voire par la cause opposée à sa cause naturelle. Avant d'étudier les raisons de ces énoncés généraux destinés à être rectifiés, il faut donc chercher le véritable moteur de la causalité hippocratique. Or, la causalité hippocratique est liée au paradigme de la crase. Le devenir est mêlé par le mélange et par la séparation. Selon la conception hippocratique de la crase, comme on l'a vu, chaque élément d'un mélange est modifié par le mélange; il y perd son identité pour être sublimé en un corps homogène à ceux des autres constituants, eux mêmes sublimés. Cependant, cette homogénéité nouvelle n'est jamais assez forte pour ne pouvoir être désunie. La séparation est elle aussi l'effet d'un mélange : une qualité étrangère, en trop grande quantité, trop forte, trop singularisée, pénètre le mélange, se lie aux éléments les plus semblables à elle, délie ainsi l'unité première en attirant à soi une partie seulement de ses constituants. Ce double mouvement d'union et de désunion n'est pas propre à l'homme ni aux vivants : il commande un mimétisme des parties à l'égard des totalités à tous les niveaux de réalité. C'est lui qui rend compte de la variété et des variations des hommes, des animaux et des plantes, des eaux, des airs et des sols, des jours, des saisons et des années, des sexes, des caractères, peut-être même des cités et des régimes politiques.

#### *La causalité des crases*

La causalité hippocratique est d'abord le complément de la sémiologie. Ce qu'une partie indique a d'abord été imprimé en elle. Chacune, comme on l'a vu, se nourrit de la totalité des autres. C'est pourquoi le médecin peut lire dans l'urine l'état du corps tout entier<sup>107</sup>, juger de l'évolution du mal par l'examen de la langue<sup>108</sup>, voir dans les yeux le reflet du corps<sup>109</sup>, déceler une nature bilieuse ou phlegmatique par

107 *Pronostic*, c. 12 (138-142 L.).

108 *Maladies III*, c. 7 (VII, 122 L.), *Épidémies VI*, V, 8 (V, 318 L.), etc.

109 *Épidémies VI*, IV, 22 (V, 312 L.).

l'examen des menstrues<sup>110</sup>. Le symptôme n'est pas l'effet épiphénoménal d'une cause cachée dans la profondeur des organes; il n'est pas plus la cause visible du devenir de la maladie; il est le miroir de la totalité du corps. C'est un lien mimétique qui rapporte le symptôme à ce qu'il indique. Le symptôme est symbole, au sens étymologique du terme : la partie offre au regard l'aspect de ce qui, caché, participe de la même totalité. Ce même lien qui modèle la partie selon le tout régit l'univers entier. Par-delà le corps et ses parties, tout ce qui est partiel imite ce dont il participe. Les hommes épousent le caractère de la contrée où ils séjournent<sup>111</sup>. Les eaux, comme les hommes, prennent le ton des saisons<sup>112</sup>. Un jour vaut un an<sup>113</sup>. La structure de l'univers hippocratique est celle d'une fractale : «La plus petite partie a tout ce qu'a la plus grande»<sup>114</sup>. Entre totalité et parties, il n'y a cependant pas simple duplication ni réduction. La relation n'est pas unilatérale : la partie donne au tout comme elle en reçoit. Une goutte d'eau modifie tout le vin du cratère : il y perd sa pureté, son *acrasie*, cependant qu'elle s'y mue en vin aqueux. Qu'elle devienne bien plus vin qu'il ne devient eau dépend des quantités et des forces en présence. Dès lors, le rapport micro-macrocosmique et le lien mimétique qui le sous-tend n'excluent pas un conflit dont l'issue décidera qui dominera la crase. Le grand, le fort, ne sortent jamais indemnes du mélange. La causalité de la crase contredit ce que Leibniz appellera l'équivalence de la cause pleine et de l'effet entier, et préfigure «l'effet papillon» — un battement d'aile de papillon à l'origine d'un cyclone : «C'est ordinairement de petites causes

110 *Nature de la femme*, c. 22 et 106 (VII, 340 et 420 L.), *Maladies des femmes I*, c. 22 et 83 (VIII, 62 et 204 L.), *Femmes stériles*, c. 226 (VIII, 436 L.).

111 *Airs, eaux, lieux*, c. 24 (II, 92 L.).

112 *Ibid.*, c. 7 (II, 30 L.).

113 Cf. *Épidémies II*, I, 3 (V, 74 L.) : Ἐν φθινοπώρῳ ὀξύταται νοῦσοι καὶ θανατωδέσταται, τὸ ἐπὶ παν· ὅμοιον τῷ δείλης παροξύνεσθαι, ὡς τοῦ ἐνιαυτοῦ περίοδον ἔχοντος τῶν νούσων, οἴην ἡ ἡμέρη τῆς νούσου· [...] καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πρὸς ἑωυτὸν οὕτως ἔχειν «Dans l'automne sont d'ordinaire les maladies les plus aiguës et les plus dangereuses; c'est, pour ainsi dire, une exacerbation du soir, l'année ayant pour les maladies en général la révolution que le jour a pour une maladie en particulier. [...] L'année elle-même se comporte comme une journée», .

114 Τὸ σμικρότατον πάντα ἔχει, ὅσα περ καὶ τὸ μέγιστον, *Lieux dans l'homme*, c. 1 (VI, 278 L.).

que les maladies deviennent grandes et durables»<sup>115</sup>. La moindre perturbation partielle modifie l'ensemble total. Le grand n'est pas moins dépendant du petit que le petit du grand. *Régime*, qui défend la doctrine micro-macrocosmique, n'oublie pas la réciprocité de la relation :

«En un mot, le feu a tout structuré (διεκοσμήσατο) dans le corps à la manière qui lui est propre pour en faire une imitation du Tout, les petits selon les grands, *les grands selon les petits*»<sup>116</sup>.

L'apparent rôle principiel dévolu au feu ne doit pas tromper : la naissance du *cosmos*, micro ou macrocosme, est, non une disposition des pièces qui le composeraient, mais un mélange — «si j'emploie "naître" [...] c'est pour me faire comprendre du plus grand nombre; mais je montrerai qu'il s'agit en fait de "se mélanger"»<sup>117</sup>. Si, par ce mélange, le grand imite le petit comme le petit imite le grand, aucun n'est donc principe, sinon le feu, c'est-à-dire, par métonymie, le mouvement qui rapproche, rassemble, mêle ensemble.

Le moteur du devenir hippocratique réside donc dans l'influence réciproque des éléments qui se dissolvent dans un mélange. Cette influence est d'ordre mimétique; chaque qualité tend à se sublimer en une qualité nouvelle qui la rapproche des autres, ce mouvement confinant à l'unité simple sans jamais y parvenir tout à fait. C'est pourquoi on ne peut en général assigner aucune cause abstraite à un phénomène ou à un état. Ainsi, la bonne constitution des hommes exposés aux vents d'Orient, en *Airs, eaux, lieux*, n'est due ni à la modération du chaud et du froid, ni à la limpidité et à la douceur des eaux, ni aux rayons matinaux du soleil qui dissipe les brumes, mais chacun de ces facteurs est lui-même déterminé par l'ensemble des autres, et tous, à la fois causant et causés, s'ajustent mutuellement et se conjuguent en une crase dont participent aussi les constitutions des hommes. De même, l'établissement d'une saison n'est autre que l'osmose des qualités des éléments qui s'y mêlent. C'est donc la

115 [...] εἴωθεν ἀπὸ σμικρῶν προφασίων μεγάλα καὶ πολυχρόνα γίνεσθαι, *Affections*, c. 33 (Potter, 56 = VI, 244 L.), trad. É. Littré.

116 Ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἐωυτῷ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά, *Régime*, I, 10 (CMG 134, 5-6 = VI, 484 L.), trad. R. Joly modifiée.

117 Ὅτι δ' ἂν διαλέγωμαι γενέσθαι [...], τῶν πολλῶν εἴνεκεν ἐρμηνεύω· ταῦτα δὲ συμμίγεσθαι [...] δηλώσω, *Régime*, I, 4 (CMG 128, 6-7 = VI, 476 L.).

crase qui cause, comme l'affirme *Ancienne médecine* en ce qui concerne l'étiologie des maladies :

«Il convient, naturellement, de considérer que ces éléments-là sont la cause, dans chaque cas, de l'affection, puisque leur présence détermine nécessairement son mode d'être, et que leur changement *en une autre crase* détermine nécessairement leur cessation»<sup>118</sup>.

La santé, dans ce cadre, est la limite vers laquelle tend le mélange des qualités dans le corps quand il confine à l'unité.

*Nature de l'homme* : «Il y a le plus de santé quand ces humeurs sont dans une juste proportion entre elles, tant du point de vue de la qualité que de la quantité et quand elles sont mélangées au mieux ; il y a maladie quand l'une de ces humeurs, en trop petite ou en trop grande quantité, s'isole dans le corps au lieu de rester mêlée à toutes les autres»<sup>119</sup>.

L'équilibre des humeurs en quantité et en force n'est pas encore la santé : elle en est la condition en tant qu'elle est nécessaire pour que s'opère une crase sans résidu.

*Ancienne médecine* : «Ces qualités, tant qu'elles sont mélangées et tempérées l'une par l'autre, ne sont pas manifestes et ne font pas souffrir l'homme ; mais quand l'une d'entre elles se

118 Δεῖ δὲ δήπου ταῦτα αἴτια ἐκάστου ἡγεῖσθαι εἶναι, ὧν παρεόντων μὲν τοιοῦτότροπον ἀνάγκη γίνεσθαι, μεταβαλλόντων δ' ἐς ἄλλην κρῆσιν παύεσθαι. (I, 616-618 L.), trad. J. Jouanna légèrement modifiée. La phrase a peut-être une portée générale, comme le pensait É. Littré. En note, dans son édition de la CUF, J. Jouanna propose la traduction suivante : «Ce qu'il convient, naturellement, de considérer comme la cause de chaque affection, c'est ce dont la présence détermine nécessairement le mode d'être de chaque affection et dont le changement *en une autre crase* détermine nécessairement sa cessation» (note 1 de la page 144 = p. 201).

119 Ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὅταν μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα δυνάμιος καὶ καὶ τοῦ πλήθους, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἢ ἀλγεῖ δ' ὅταν τι τούτων ἔλασσον ἢ πλεον χωρισθῆ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ἢ τοῖσι πᾶσιν, *Nature de l'homme*, c. 4 (CMG 172, 15 - 174, 3 = VI, 40 L.), trad. J. Jouanna légèrement modifiée : les superlatifs indiquent à mon sens la tendance d'une progression et non une «perfection». «Mélangées au mieux» est emprunté à l'introduction de J. Jouanna (CMG, p. 46).



sépare et s'isole, alors elle devient manifeste et fait souffrir l'homme»<sup>120</sup>.

La crase parfaite n'est en fait jamais atteinte. La santé est une limite vers laquelle on peut tendre mais qu'on ne peut établir durablement. L'homme renouvelle en effet continuellement ce dont il est fait par des absorptions et des dépenses qui rendent le mélange instable. *Régime* s'ouvre sur cette approche de la santé qui suppose d'abord un équilibre des aliments et des exercices :

«Par nature, les exercices dépensent les ressources; les aliments et les boissons, eux, compensent les pertes»<sup>121</sup>.

Toutefois, la juste proportion de la nourriture et des activités pour un individu singulier dépend d'une somme indéfinie de facteurs. D'abord, les aliments n'ont pas tous la même force naturelle, à tel point que l'on peut «remplir [le corps] avec peu [d'aliments] et [le] vider avec plus»<sup>122</sup>; de surcroît, cette force peut être modifiée artificiellement : il existe

«une manière artificielle de supprimer la vertu de ce qui est naturellement fort et de donner la force à ce qui est faible, en ce que le point critique propre est atteint»<sup>123</sup>.

De même,

120 Ταῦτα μὲν μεμιγμένα καὶ κεκρημένα ἀλλήλοισιν οὔτε φανερά ἐστὶν οὔτε λυπεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὅταν δέ τι τούτων ἀποκριθῆ καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ γένηται, τότε καὶ φανερόν ἐστι καὶ λυπεῖ τὸν ἄνθρωπον, *Ancienne médecine*, c. 14 (I, 602 L.), trad. J. Jouanna légèrement modifiée : ταῦτα reprend le salé, l'amer, le doux, l'acide, l'acerve, etc. qui ne sont pas, à mon sens, des «substances».

121 Πόνοι μὲν γὰρ πεφύκασιν ἀναλῶσαι τὰ ὑπάρχοντα· σίτα δὲ καὶ ποτὰ ἐκπληρῶσαι τὰ κενωθέντα, *Régime*, I, 2 (CMG 124, 7-8 = VI, 470 L.), trad. R. Joly légèrement modifiée («énergie disponible» me paraît anachronique).

122 [...] ἀπ' ὀλίγων πληρῶσαι ἢ ἀπὸ πλειόνων κενῶσαι, *Régime*, II, 56 (CMG 180, 20 = VI, 568 L.).

123 [...] τῶν τε ἰσχυρῶν φύσει ὡς χρὴ τὴν δύναμιν ἀφαιρεῖσθαι, τοῖσι δὲ ἀσθενέσιν ὅπως χρὴ ἰσχὺν προστιθέναι διὰ τέχνης, ὅπου ἂν ὁ καιρὸς ἐκάστων παραγένηται, *Régime*, I, 2 (CMG 124, 3-4 = VI, 468 L.), trad. R. Joly modifiée : le point critique n'a pas ici une valeur seulement temporelle.

«il importe, à ce qu'il semble, de discerner la vertu des exercices naturels ou violents; lesquels d'entre eux développent les chairs, lesquels les diminuent»<sup>124</sup>.

Mais une telle connaissance ne suffit pas pour déterminer le régime qui assurerait la santé. Car il faut encore considérer

«la proportion des exercices à l'égard de la quantité d'aliments, de la nature du patient, de l'âge des gens, et aussi des saisons de l'année, des changements des vents, de la situation des lieux où les gens vivent, de la constitution de l'année. Il faut connaître le lever et le coucher des astres, pour savoir prendre garde aux changements et excès des aliments, des boissons, des vents et de l'univers entier [τοῦ ὅλου κόσμου]»<sup>125</sup>.

Chaque détermination supplémentaire rend compte de cas de maladies. La santé, elle, verse dans une surdétermination infinie :

«Tout cela étant connu, la découverte n'est pas encore complète. Si, en effet, il était possible, en sus de tout cela, de trouver dans chaque cas individuel une proportion entre une mesure d'aliments et un nombre d'exercices, sans excès ni défaut, on aurait trouvé alors très exactement la santé [...] . Malheureusement, [...] ce dernier point est impossible à découvrir»<sup>126</sup>.

124 Δεῖ δὲ, ὡς ἔοικε, τῶν πόνων διαγινώσκειν τὴν δύναμιν καὶ τῶν κατὰ φύσιν καὶ τῶν διὰ βίης γινομένων, καὶ τίνες αὐτῶν ἐς αὐξήσιν παρασκευάζουσι ἐς σάρκα καὶ τίνες ἔλλειψιν, *Régime*, I, 2 (CMG 124, 8-10 = VI, 470 L.).

125 [...] τὰς συμμετρίας τῶν πόνων πρὸς τὸ πλῆθος τῶν σιτίων καὶ τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὰς ἡλικίας τῶν σωμάτων, καὶ πρὸς τὰς ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ πρὸς τὰς μεταβολὰς τῶν πνευμάτων, πρὸς τε τὰς θέσιας τῶν χωρίων, ἐν οἷσι διαιτῶνται, πρὸς τε τὴν κατάστασιν τοῦ ἐνιαυτοῦ. "Ἀστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δύσιας γινώσκειν δεῖ, ὅπως ἐπίσθηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου, *Régime*, I, 2 (CMG 124, 13-16 = VI, 470 L.).

126 Ταῦτα δὲ πάντα διαγνόντι οὐπω αὐταρκες τὸ εὐρημά ἐστιν· εἰ μὲν γὰρ ἦν εὐρετὸν ἐπὶ τούτοισι πρὸς ἐκάστου φύσιν σίτου μέτρον καὶ πόνων ἀριθμὸς σύμμετρος μὴ ἔχων ὑπερβολὴν μήτε ἐπὶ τὸ πλεον μήτε ἐπὶ τὸ ἔλασσον, εὐρητὸ ἂν ὑγείῃ τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἀκριβέως. Νῦν δὲ τὰ μὲν προειρημένα πάντα εὐρηται, ὅποιά ἐστι, τοῦτο δὲ ἀδύνατον εὐρεῖν.« *Régime*, I, 2 (CMG 124, 17-21 = VI, 470 L.), trad. R. Joly modifiée. Le défaut de mesure et de nombre exprimant la juste proportion entre exercices et nourriture dans chaque cas singulier est conforme au c. 9 d'*Ancienne médecine* (I, 588-590 L.) et fournit un élément pour interpréter ce dernier texte : si la mesure n'est pas  
(suite de la note à la prochaine page)

La pointe extrême de la santé n'est pas impossible à atteindre momentanément, mais elle ne peut devenir un état en raison de l'évolution des circonstances qui influe continuellement sur le mélange individuel et menace sa perfection. C'est pourquoi la médecine hippocratique abandonne la poursuite de la santé parfaite, l'idéal des maîtres de gymnastique et des athlètes, en considérant qu'une telle santé est d'autant plus fragile qu'elle est extrême<sup>127</sup>. Les médecins s'orientent, au contraire des gymnastes, vers la recherche de l'amplitude plutôt que de l'intensité. Il s'agit alors de permettre aux hommes de supporter le mieux possible les changements, surtout climatiques, qui menacent la crase biologique en déséquilibrant les proportions des éléments. La voie principale, celle qui est promue par *Régime* ou par *Régime salulaire*, consiste à anticiper ces changements pour atténuer les discontinuités, notamment entre les saisons. En effet, la crase ne suppose pas un équilibre arithmétique exact entre les humeurs. Elle peut s'opérer dans une large amplitude de proportions différentes. Le seul effet d'une disproportion est la dominance de la qualité la plus forte ou en plus grande quantité. Pour reprendre l'exemple du vin, la crase est aussi parfaite quelle que soit la proportion d'eau qu'on y adjoint dans le cratère, même si la qualité du liquide ainsi produit varie. Ce sont donc les changements brusques, et non les disproportions, qui suscitent les maladies. Comme on peut, un moment, distinguer le mouvement de l'eau qui s'écoule dans le vin avant de s'y fondre, de même, l'apparition d'une qualité nouvelle dans l'environnement d'un individu sépare et met en mouvement une qualité humorale déliée du mélange. Lorsque les textes évoquent l'exacte proportion, l'excès ou le défaut, il ne s'agit jamais de mesure absolue. Ainsi, *Nature de l'homme* décrit l'évolution de la crase de l'homme en bonne santé suivant le cours des saisons : c'est dire que la proportion qui permet le mélange parfait n'est pas fixée, qu'elle peut et doit varier dans le temps, dominée tantôt par une humeur, tantôt par une autre, sans que cette domination soit assimilable à une séparation de l'humeur en question et à une dissolution du mélange. C'est pourquoi, lorsqu'un traité comme *Maladies I* assigne au chaud *trop échauffant*, au froid *trop refroidissant*,

utilisée en médecine, c'est parce que la juste mesure n'est pas déterminable.  
Voir plus bas, p. 509 sq.

127 Voir plus haut, p. 364-365; cf. [Visa, 1992].

etc.<sup>128</sup>, l'origine externe des maladies, il faut entendre ces qualificatifs comme des mesures relatives désignant un divorce soudain entre la qualité dominante de la crase en un moment donné et les conditions climatiques.

La causalité de la crase ne régit pas seulement les mélanges les plus parfaits comme ceux des humeurs chez l'homme en bonne santé. C'est le même paradigme qui gouverne toute la causalité hippocratique, y compris lorsque les éléments en jeu sont trop individualisés pour se dissoudre dans l'unité. Si les populations d'un même terroir ont quelque ressemblance<sup>129</sup>, c'est qu'ils participent du même tout. Si l'on peut soigner l'épilepsie par un voyage<sup>130</sup>, c'est que le corps s'imprègne de son milieu. Et, de même, les reliefs, les eaux, les sols, le couvert végétal, tout tend à l'unité. On peut, semble-t-il, ramener toute la causalité hippocratique à l'action fusionnante de la crase.

Pourtant, il reste à comprendre comment, si la causalité n'est que ce mouvement vers le même par le mélange, la diversité demeure possible. Pourquoi le relief des choses ne s'effondre-t-il pas en une pénélaine? Pourquoi le Tout ne devient-il pas uniforme et homogène? Question d'autant plus cruciale que, comme on l'a vu, les options de l'ontologie et de la cosmologie hippocratiques sont suscitées par la recherche des conditions de possibilité de la maladie, et que, comme on le verra, la maladie exprime, dans un divorce interne au corps, le divorce entre l'individu et son milieu. Il manque donc au modèle mimétique un principe de séparation semblable au *νεῖκος* d'Empédocle. Faute d'un tel principe, on ne peut comprendre comment l'unité hippocratique ne verse pas dans l'unité éléatique.

On pourrait cependant évoquer le cours naturel des choses : le cycle des jours et des saisons, le vieillissement, la génération instillent perpétuellement de la nouveauté dans le monde et engendrent spontanément de nouvelles crases. Et il est vrai que ces changements naturels sont des données infrangibles de la médecine hippocratique. Le médecin peut et doit connaître «les révolutions des saisons, le lever et le coucher des astres»<sup>131</sup>, mais nul ne peut «faire descendre la lune, éclipser le

128 *Maladies I*, c. 2 (Potter, 100-102 = VI, 142 L.); cf. *Affections*, c. 1 (Potter, 6 = VI, 208 L.). Voir plus haut, p. 2219.

129 *Airs, eaux, lieux*, c. 24 (II, 86-92 L.); voir plus haut, p. 346 sq.

130 *Aphorismes*, II, 45 (IV, 482 L.)

131 *Airs, eaux, lieux*, c. 2 (II, 14 L.).

soleil, provoquer l'orage et le beau temps, la pluie et la sécheresse, rendre la terre et la mer infécondes»<sup>132</sup>. Toutefois, le caractère nécessaire des changements naturels ne leur confère pas le statut de principe. Ces changements eux-mêmes sont certainement la conséquence de crases nouvelles. Ainsi, il est possible que, pour l'Hippocrate d'*Airs, eaux, lieux* comme pour Héraclite<sup>133</sup>, le soleil, condensation éphémère des exhalaisons terrestres, soit nouveau tous les jours. Les saisons, comme on l'a vu, ne sont pas tant conçues comme des périodes temporelles que comme des crases particulières qui ont parfois du mal à s'établir, et qui parfois anticipent ou retardent la période habituelle de leur domination<sup>134</sup>. Une étoile naît dans le ciel<sup>135</sup>. Bref, le devenir cosmique ne s'impose pas comme un mouvement d'horlogerie imperturbable contraint par la divine nécessité, mais il semble lui-même, y compris lorsqu'il prend une forme plus ou moins cyclique, résulter du concours et du jeu des puissances qui se mêlent selon les mêmes schémas que dans le corps des vivants. En ce sens, le monde hippocratique est clos : il ne suppose aucune source externe qui insufflerait du mouvement en évitant la monotonie à laquelle devrait aboutir la tendance naturelle des qualités à se dissoudre par le mélange.

Cette résistance à l'entropie, si elle ne provient pas d'une source transcendante au tout, réside dans la nature immanente de chaque chose. Mais rien n'est plus risqué que cette dernière proposition qui, mal lue, pourrait être prise pour un assentiment à ce contresens majeur, vieux de vingt siècles, qui fit de l'hippocratisme un naturalisme. Il convient donc de préciser en quel sens il est ici question de nature. Cependant, le chemin est long, car il oblige à quelques détours.

## NATURE

### *La nature individuelle*

Par le principe de totalité, les parties impriment en elles les totalités dont elles participent : les mélanges sont des crases. Toutefois, toutes les parties n'expriment pas de façon identique les autres parties d'une totalité.

132 *Maladie sacrée*, c. 1 (VI, 358 L.).

133 D.-K. 22 B VI. Je dois cette remarque à A. Thivel.

134 *Aphorismes*, III, 8 (IV, 288 L.).

135 Il s'agit, bien sûr, d'une comète. Voir *Épidémies IV*, 32 (V, 161 L.), cité p. 328 note 163.

On peut discerner des différences de sensibilité entre parties en deux sens : d'une part, certaines parties sont, plus que d'autres, susceptibles de refléter leur milieu; d'autre part, certaines parties indiquent préférentiellement l'état de telle autre partie ou de telle qualité. Par ces deux correctifs, les parties ne reproduisent pas toutes semblablement ni exactement le tout.

La différence de sensibilité dans le premier sens du terme permet de construire un axe qui va de l'inertie maximale à la mobilité extrême, tel qu'il a été évoqué dans l'interprétation de l'axe nord/sud dans *Airs, eaux, lieux*. Une nature inerte résiste au changement de son milieu. Une nature mobile imprime en elle, plus immédiatement, de telles modifications. En fait, la conceptualisation de la sensibilité propre des êtres dans la *Collection hippocratique* est plus compliquée, car il faut distinguer la mobilité passive et la mobilité réactionnelle. Ainsi, les êtres inanimés, les plantes et les animaux reproduisent assez fidèlement, mais passivement, les conditions de leur milieu. *Maladies IV* enseigne ainsi que

«deux terrains fort voisins diffèrent pour la douceur du vin [...] : c'est que l'un possède l'humeur qui rendra le vin doux, l'autre non»<sup>136</sup>.

*Régime* décrit longuement la façon dont les animaux acquièrent les caractères de leur environnement<sup>137</sup>, et *Airs, eaux, lieux* évoque des bœufs privés de cornes par le froid<sup>138</sup>. À proprement parler, cette mobilité passive n'est pas de la sensibilité : on ne dira pas d'un miroir qu'il est sensible, mais on réservera la sensibilité à la pellicule photographique. La sensibilité suppose une modification profonde de la réalité affectée, une influence qui change son être de façon assez durable et même menace son identité. La sensibilité s'accompagne alors d'une certaine réactivité face à l'action du milieu, réactivité qui explique certaines inversions d'effets comme le rafraîchissement à la suite d'un bain chaud. En ce sens, la sensibilité est exacerbée chez les hommes si l'on en croit *Ancienne médecine*, et, particulièrement chez les plus humains des hommes : chez les Grecs, si l'on en croit *Airs, eaux, lieux*<sup>139</sup>.

136 [...] ὁκόσον χώρος χώρου κάρτα πλησιάζων διαφέρει ἐς τὴν ἡδυσινίην τοῦ ἡλίου ὁμοίως ἐξαρκέοντος· ἔνθα μὲν γὰρ τῆς γῆς ἰκμάς ἐστὶν ἥτις τὸν οἶνον ἡδὺν παρέξει, ἔνθα δὲ οὐ, *Maladies IV*, c. 34 (VII, 546 L.).

137 Voir plus haut, p. 281 sq.

138 *Airs, eaux, lieux*, c. 18 (II, 68 L.)

139 *Ibid.*, c. 23 (II, 82-86 L.).

Impassibilité, mobilité passive et mobilité réactionnelle constituent donc trois sortes différentes de sensibilité à l'environnement, sans solution de continuité entre chacune d'entre elles. C'est, bien entendu, la mobilité passive qui assure l'osmose la plus parfaite entre un être et son milieu, et c'est elle qui rend compte de la santé des barbares dans *Airs, eaux, lieux* et de l'aptitude des animaux, selon *Ancienne médecine*, à ingérer n'importe quelle nourriture crue sans tomber malade<sup>140</sup>. Ces différences de sensibilité semblent contrebalancer le principe de totalité et, par là même, constituer une origine des choses qui ne relève pas de la crase.

La seconde forme de différence de sensibilité, à savoir la communication privilégiée d'une partie avec une ou plusieurs parties au sein du tout, est manifeste dans le registre de la sémiologie. Le clinicien en use, en effet, pour déceler, dans l'examen d'une partie observable, l'état, non seulement du corps tout entier, mais aussi d'une autre partie, parfois cachée, corrélée à celle qui peut être perçue. On a vu plus haut comment l'urine, selon *Pronostic*, indiquait parfois l'état, non du corps tout entier, mais de la vessie seule<sup>141</sup>. Les conseils sémiologiques dessinent ainsi un réseau sous-jacent de liens de parties à parties, que l'on peut parfois rapporter au réseau anatomique des vaisseaux. Par exemple, lorsque *Épidémies VI* affirme: «Si le mamelon et l'aréole rouge qui l'entoure sont jaunes, la matrice est malade»<sup>142</sup>, le rapport entre le symptôme et le phénomène qu'il dénote emprunte le canal supposé de la matrice à la poitrine<sup>143</sup>. Parfois, ces relations particulières corrélaient deux symptômes, par exemple : des urines aux yeux, de la langue aux urines, du frisson aux urines. Là encore, ces quelques exemples semblent montrer qu'on ne peut tout expliquer par la crase : les parties n'expriment pas toujours uniformément la totalité de ce avec quoi elles communiquent. C'est pour se prémunir contre l'ambiguïté suscitée par de tels indices locaux qui pourraient, rapportés à la totalité du corps, conduire à un pronostic erroné, que le médecin hippocratique recourt à ce que Charles Lichtenthaler nomme le «principe de congruence» : considérant qu'aucun signe isolé n'est univoque, le médecin les compare et les réunit dans un jugement

140 *Airs, eaux, lieux*, c.12 (II, 52-54 L.); *Ancienne médecine*, c. 3 (I, 576 L.).

141 *Pronostic*, c. 12 (II, 142 L.).

142 Ἦν τῶν μαζῶν αἱ θηλαὶ καὶ τὸ ἐρυθρὸν χλωρὸν ἦ, νοσῶδες τὸ ἄγγος, *Épidémies VI*, V, 11 (V, 318 L.).

143 Voir [Duminil, 1983], p. 120.

global selon lequel la signification de certains signes est renforcée ou, au contraire, contrebalancée par d'autres, à moins qu'une signification nouvelle soit accordée à l'association de plusieurs signes dont aucun, isolé, n'indique ce que leur réunion dénote. Je reviendrai plus bas sur le sens qu'il faut donner à ce principe<sup>144</sup>.

Cette sensibilité particulière explique, à l'échelle des individus, que les êtres vivants ne développent pas tous semblablement les mêmes maladies lorsqu'ils sont exposés aux mêmes facteurs morbifiques. Ainsi, le traité *Des vents*, après avoir, de façon comparable à *Nature de l'homme*, distingué les maladies individuelles dont l'origine provient du régime et les maladies épidémiques dont l'origine réside dans une exhalaison morbifique véhiculée par l'air que tous respirent, ajoute que ces exhalaisons attaquent certaines populations de vivants en laissant les autres indemnes<sup>145</sup>. *Maladies IV* assure qu'un même terrain ne permet pas de faire pousser n'importe quelle plante<sup>146</sup> : certaines y prospèrent, d'autres y sont malades, d'autres n'y vivent pas. De même, les traités établissent des différences naturelles de sensibilité parmi les êtres humains. Par exemple, selon *Nature de l'enfant*, «le corps de la femme [...] est [plus] sensible, car il est plus humide que celui de l'homme»<sup>147</sup>.

La sensibilité propre accordée à chaque réalité semble donc impliquer que les médecins hippocratiques pensaient que les choses étaient déterminées, non seulement par le concours des influences, mais aussi par une nature propre. De même, on trouve, dans la *Collection hippocratique*, de nombreuses attributions d'effets propres à chaque chose. Certaines

144 Voir plus bas, p. 559.

145 *Vents*, c. 6 (VI, 98 L.). Ces populations (ἔθνοι) ne sont pas des «espèces» au sens moderne, même si le traité oppose les miasmes ennemis de la nature humaine et l'air qui ne convient pas à d'autres populations de vivants. En effet, que l'illustration de cette thèse présente une distinction correspondant à la notion moderne d'espèce n'implique pas que d'autres distinctions parmi les vivants soit impossible. On peut penser que certains miasmes atteignent préférentiellement les femmes, les enfants, ou les hommes exerçant telle activité, etc.

146 *Maladies IV*, c. 34 (VII, 544 L.).

147 *Génération-Nature de l'enfant*, c. 15 (VII, 494 L.). *Maladies des femmes*, 1, ajoute la chaleur à l'humidité naturelle de la femme. Par ailleurs, la chaleur naturelle décroît avec l'âge (*Nature de l'homme*, c. 12 — CMG 200 = VI, 64 L.).



médecines sont phlegmagogues, cholagogues, emménagogues<sup>148</sup>, dénotant une affinité sélective relative à l'objet de leur action, réciproque de la sensibilité privilégiée qui vient d'être envisagée. L'ellébore est purgatif de nature<sup>149</sup>. L'ail, le fromage, les légumineuses produisent de la flatulence<sup>150</sup>. Si les textes hippocratiques procèdent en général par maladies, le traité perdu *Des drogues* devait énumérer, médicament par médicament, leurs effets et leurs indications<sup>151</sup>.

À l'appui de l'idée d'une nature individuelle, on doit considérer la représentation de la maladie comme d'un conflit entre une puissance qui attaque le corps et la mise en œuvre, par le corps souffrant, d'une résistance à ce mal. J. Jouanna a étudié le vocabulaire du combat dans la *Collection hippocratique*, notamment l'usage des termes ἄγριος, «sauvage», et φαγέδαινα, «dévorante», qui qualifient chez les médecins comme chez les tragiques l'agression du corps par le mal, implicitement — parfois explicitement — assimilé à une bête féroce<sup>152</sup>. La maladie «dévorante [...] broute (νέμεται) et mange»<sup>153</sup>. Si J. Jouanna se garde de tirer d'autres conclusions que celle d'un héritage du vocabulaire tragique dans certaines descriptions des maladies hippocratiques, la tentation est grande de considérer que la maladie oppose deux natures : celle du mal et celle de l'individu qui cherche à s'en débarrasser en restaurant spontanément son état normal, notamment par l'expulsion de l'entité morbifique.

Enfin, à cette représentation de la maladie comme agression s'ajoute le modèle de l'excès et du défaut : la maladie apparaît alors comme la perte d'une mesure normale qui serait prescrite par la nature<sup>154</sup>. Ces

148 Voir par exemple *Affections*, c. 33 (Potter, 56 = VI, 244 L.). Comme le phlegmagogue attire le phlegme, le cholagogue attire la bile, l'emménagogue attire le sang et notamment celui des règles.

149 Voir par exemple *Appendice au Régime des maladies aiguës*, c. 40 (II, 474 L.).

150 *Appendice au Régime des maladies aiguës*, c. 45 à 47 (II, 482-486 L.).

151 Ce traité est annoncé en *Affections*, c. 23 (Potter, 42 = VI, 234 L.).

152 [Jouanna, 1990].

153 *Plaies*, c. 10 (VI, 410 L.), cité par J. Jouanna, *ibid.*, p. 53.

154 Par exemple, la mesure des aliments et des exercices dans le livre I de *Régime*.

deux représentations ne s'opposent pas mais sont parfois articulées selon la distinction des causes externes et des causes internes<sup>155</sup>.

Tous ces éléments ont pu contribuer à la contamination de la nature hippocratique par le concept aristotélien de nature, tel qu'il est étudié dans la *Physique*. Chez Aristote, la nature ne désigne pas le réel, mais le principe de l'une des trois sortes de réalités du monde sublunaire, les autres relevant du hasard ou de la technique. Comme le montre Clément Rosset, cette distinction est le propre d'une doctrine naturaliste<sup>156</sup>. Le naturel est alors conçu comme corrompu par l'art et le hasard; il devient un objet exotique ou nostalgique dont l'existence, ailleurs ou avant, demeure indéniable parce qu'il s'inscrit en creux dans la perversion des réalités immédiatement observables. Ainsi, selon Aristote, «essayer de démontrer que la nature existe, ce serait ridicule; il est manifeste en effet qu'il y a beaucoup d'êtres naturels»<sup>157</sup>. L'évidence de la nature tirée de l'observation des êtres naturels est pourtant un argument étonnant car le caractère distinctif du monde naturel, c'est-à-dire sublunaire, est précisément son inachèvement, lequel rend raison du mouvement de ces êtres vers leur forme jamais tout à fait réalisée. C'est pourquoi la nature est, non principe, directement, de la réalité des êtres naturels, mais principe de mouvement et de repos en ces êtres, c'est-à-dire principe de leur changement en vue de l'accomplissement de leur forme. Aussi, il n'y a d'êtres naturels qu'en un sens amoindri, en ce qu'il y a des êtres qui sont mus vers et par leur nature, mais non des êtres qui satisferaient à la forme naturelle qui les meut. La nature aristotélienne ne fait donc pas exception à cette constante des doctrines naturalistes selon laquelle la nature est ce qui doit être, ce qui tend à être, ce qui a pu être ou ce qui peut être ailleurs, mais non pas ce qui est. Le mouvement naturel d'Aristote n'est plus concevable si on l'isole des mouvements violents engendrés par l'art et par le hasard, peut-être aussi par le jeu des divers mouvements naturels entre eux, qui empêchent l'achèvement du développement des êtres naturels<sup>158</sup>. Un monde naturel achevé serait réel mais non plus naturel.

155 *Maladies I*, c. 2 (Potter, 100-102 = VI, 142 L.).

156 [Rosset, 1973], p. 11-12 et p. 237-242.

157 *Physique*, II, 193 a 3-4, trad. H. Carteron.

158 [Aubenque, 1962], p. 426 note 6 : «Si toutes choses étaient dans leur lieu naturel et n'en avaient été arrachées par un mouvement violent, elles n'auraient nul besoin d'y retourner et tout serait en repos» (p. 427).

Le naturalisme aristotélicien offre un cadre de lecture faussement séduisant pour la *Collection hippocratique*. La référence principale citée à l'appui de la lecture aristotélisante d'Hippocrate est *Epidémies VI, V, 1* que É. Littré traduit ainsi :

«La nature est le médecin des maladies. La nature trouve par elle-même les voies et moyens, non par l'intelligence ; tels sont le clignement, les offices que la langue accomplit, et les autres actions de ce genre; sans instruction et sans savoir, la nature fait ce qui convient»<sup>159</sup>.

Mais le texte et la traduction de ce passage sont erronés chez É. Littré. Or, curieusement, ce texte a continué d'être produit comme la preuve du naturalisme hippocratique, quelles que soient les corrections dont il a fait l'objet, et même lorsqu'il s'est agi de remplacer un terme par son contraire. Ainsi, ἀπαίδευτος, «sans instruction», renvoyait à l'idée d'une nature spontanément médicatrice, par opposition à l'art médical qui doit être enseigné. Or, le texte ne porte pas ἀπαίδευτος mais εὐπαίδευτος, son contraire : la nature est salutaire lorsqu'elle est «bien éduquée» et non «sans instruction». Cette inversion n'a pas entamé le naturalisme prêté à la formule ; W. Jaeger soutient que la nature hippocratique est «*self-educated*»<sup>160</sup>, en rapportant ce passage au fragment B 4 d'Épicharme :

«[...] Et la nature seule / Sait ce qu'est la Sagesse et comment elle est faite; / Car la nature a su elle-même s'instruire (πεπαίδευται γὰρ αὐτάυτας ὑπο)».<sup>161</sup>

Ce passage ne laisse aucun doute sur le naturalisme d'Épicharme.

Une seconde correction concerne la traduction : il s'agit des natures (φύσιες), au pluriel. F. Heinemann rapporte alors la nature à une puissance (δύναμις) médicatrice propre à chacun<sup>162</sup>. L. Bourgey corrige à son tour la traduction de É. Littré en ce qui concerne le nombre des «natures», et concède que le pluriel interdit de voir ici une référence à la nature cosmique, ou même générique. Mais c'est encore pour lui substituer «la

159 Νούσων φύσιες ἰητροί. Ἐνευρίσκει ἡ φύσις αὐτὴ ἐσωτῆ τὰς ἐφόδους, οὐκ ἐκ διανοίης, οἷον τὸ σκαρδαμύσσειν, καὶ ἡ γλῶσσα ὑπουργεῖ, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἀπαίδευτος ἡ φύσις ἐοῦσα καὶ οὐ μαθοῦσα τὰ δέοντα ποιεῖ, *Epidémies VI, 5, 1* (V, 314 L.).

160 [Jaeger, 1945], tome 3, p. 29.

161 Trad. J.-P. Dumont.

162 [Heinemann, 1945], p. 103-104.

nature individuelle propre à chaque homme»<sup>163</sup>. L. Bourgey conclut : «c'est la forme organisatrice d'un Aristote qui se laisse pressentir ici»<sup>164</sup>. Lors de son intervention au colloque de Paris, il précise :

«La nature chez Hippocrate et la nature chez Aristote se présentent incontestablement avec un nombre significatif de caractères communs. Il s'agit non seulement d'une activité ordonnée et réglée; cette activité organise le développement de l'être et le constitue immédiatement dans son existence même. L'organisme qui se guérit lui-même ne fait que continuer le mouvement par lequel le corps vivant se crée»<sup>165</sup>.

Quelles que soient les corrections, ce passage des *Epidémies VI* conserve donc auprès des commentateurs son caractère naturaliste : il présenterait des procédés spontanés, ne relevant ni de la technique ni du hasard, qui réduiraient l'écart entre l'état réel du malade et la norme naturelle qu'est la santé<sup>166</sup>.

Pourtant, φύσις ne désigne pas plus ici la nature propre de chaque être, dans un sens aristotélicien, que la nature du Tout. Chacune de ces «natures» n'est pas une forme finale amenant le corps malade vers le recouvrement de son état normal. Φύσις, dans la *Collection hippocratique*, doit, la plupart du temps, être traduit par «réalité» ou par «processus réel». Il ne s'agit pas d'un principe qui rendrait raison des phénomènes, mais des phénomènes eux-mêmes, comme le montrent les titres des traités : la «nature» de l'homme, la «nature» de la femme, la «nature» de l'enfant, la «nature» des os : ces titres n'annoncent rien de plus qu'une description de

163 [Bourgey, 1953], p. 258 note 1. Nature individuelle ἡ ἰδία φύσις ἑκάστου et nature générale ἡ κοινὴ φύσις πάντων sont distinguées au cours d'une énumération indéfinie des éléments à considérer dans le pronostic, dans les *Épidémies I*, 3, 1 (II, 670 L.).

164 [Bourgey, 1953], p. 259.

165 [Bourgey, 1980], p. 64.

166 On trouve un bon résumé de la lecture naturaliste de ce passage dans [Ey, 1981], p. 219 : «Nous touchons ici à l'extrême "finalisme" de la conception hippocratique de la médecine. Le malade porte en lui même son propre remède: les natures sont les médecins des maladies; non seulement la nature est une *natura medicatrix*, mais chaque malade, par sa propre nature, participe à sa défense ou à son salut. D'où les conseils d'expectative (on a pu dire à ce sujet de passivité) préférée à une attitude trop active».

ces réalités<sup>167</sup>. Il en est de même dans ce passage des *Épidémies VI*. Φύσιες dénote ici simplement des réalités biologiques, très précisément celles que É. Littré rend par l'expression abstraite de «voies et moyens», en grec : ἔφοδοι, dans lesquelles il ne faut rien voir de plus que les canaux d'excrétion des humeurs morbides. Ce texte se borne à avertir le médecin que les voies naturelles permettent l'évacuation des humeurs, et il précise ce mécanisme par une série d'exemples :

«Larmes, humidité des narines, éternuements, cérumen, salive, expectoration, inspiration-expiration, bâillement, toux, hoquet [...]. Évacuation de l'urine, des gaz tant par le bas que par le haut, des aliments, des aliments, et de l'exhalation; chez les femmes, ce qui leur est propre; et, dans le reste du corps, les sueurs, les démangeaisons, les pandiculations<sup>168</sup>, et autres de ce genre»<sup>169</sup>.

Ces exemples ne décrivent pas une organisation générale finalisée des individus en vue de maintenir ou de restaurer un ordre déterminé, propre à chacun: l'auteur énumère simplement des voies et des processus que le médecin peut utiliser pour expulser des humeurs. Ces processus naturels peuvent certes spontanément concourir à la résolution des maladies. Ils peuvent tout autant être, à l'occasion, nocifs. Aussi, le texte met en garde : ces processus naturels d'excrétion ne prennent pas toujours «la même tournure»<sup>170</sup>; les natures curatives sont aussi, à l'occasion, des natures morbifiques<sup>171</sup>.

Que les natures puissent s'éduquer signifie qu'elles ne sont pas des natures premières, des forces originelles tendant à restaurer un état

167 Je dois cette remarque à M.-P. Duminil.

168 Le mouvement d'étirement-bâillement favorise l'expulsion de certaines humeurs.

169 Δάκρυα, ῥινῶν ὑγρότης, πταρμοὶ, ὠτὸς ῥύπος, στόματος σίαλον, ἀναγωγή, πνεύματος εἴσοδος, ἔξοδος, χάσμη, βῆξ, λὺγξ [...]. Οὔρου ἄφοδος καὶ φύσης καὶ ταύτης τῆς ἐτέρης, τροφῆς καὶ πνοιῆς, καὶ τοῖσι θήλεσιν, ἃ τούτοισι, καὶ κατὰ τὸ ἄλλο σῶμα, ἰδρωῶτες, κνησμοὶ, σκορδινισμοὶ, καὶ ὅσα τοιαῦτα, *Épidémies VI*, 5, 1 (V, 314 L.).

170 [...] οὐ τοῦ αὐτέου πανταπάσι τρόπου, *ibid*.

171 On peut s'étonner de la persistance de la traduction fautive de É. Littré dans des travaux contemporains. On la retrouve par exemple dans [Pichot, 1995], p. 12. Le plus souvent, la traduction est corrigée sans que l'interprétation tienne compte de la rectification. C'est par exemple le cas dans [Terray, 1990], p. 137 : «dans tous les cas, c'est *la nature qui agit*».

primordial mis à mal par les vicissitudes de la vie. Au contraire, la nature de chacun est le résultat, toujours en devenir, de son histoire. La nature n'a aucun savoir; elle n'est pas formatrice; elle ne fait ce qui convient que si elle est bien éduquée, c'est-à-dire que si elle *reçoit* une formation convenable. Il est vrai qu'à l'origine, le médecin dispose d'un ensemble de processus naturels qui peuvent contribuer à l'évacuation des humeurs morbides. Mais c'est à lui qu'il revient d'orienter ces processus vers une fonction salutaire : l'art est formateur de la nature. L'auteur du sixième livre des *Épidémies* fournit des éléments pour comprendre cette activité formatrice :

« Quant aux dépôts, le médecin tantôt les déterminera, lorsqu'ils ne se font pas, tantôt les déviara, lorsqu'ils se font; il les recevra, s'ils vont tels qu'ils doivent aller, et par où ils doivent aller; tantôt s'ils ne sont pas d'une portée suffisante, ils les y aidera, ou les repoussera s'ils sont complètement malencontreux »<sup>172</sup>.

Comment imputer à ce médecin une attitude qui consisterait à laisser agir la nature, conçue comme une puissance spontanément médicatrice, lui qui affirme qu'il faut « contrarier le mal, et non le seconder »<sup>173</sup>? Le médecin hippocratique n'est nullement l'auxiliaire de la nature. En revanche, il est vrai que la nature est l'horizon de l'art. La médecine ne dispose d'aucune autre ressource que celle de la formation des processus naturels. Elle ne prétend pas, comme les charlatans dénoncés par *Maladie sacrée*, « faire descendre la lune, éclipser le soleil... »<sup>174</sup> par des actions surnaturelles. « Tous les arts participent à la nature humaine » affirme pour sa part le traité *Du régime*<sup>175</sup>. Cette formule ne se comprend qu'en rappelant la plasticité infinie de la nature qui, loin d'être une norme restrictive, ouvre à tous les possibles. Même les pédotribes qui « enseignent à transgresser la loi légalement, à être injuste justement, à tromper, à voler, à enlever, à faire violence [...] », même les acteurs qui « disent ceci et

172 Ἀποστάσις οὖν ποιέεσθαι αὐτὸν μὴ γινομένας, τὰς δὲ ἐκκλίνειν γινομένας, τὰς δὲ ἀποδέχεσθαι, ἣν ἴωσιν, οἷαι δεῖ, καὶ ἧ δεῖ, ὀκόσαι δὲ μὴ σφόδρα, ξυδρᾶν, τὰς δὲ ἀποτρέπειν, ἣν πάντη ἀξύμφοροι ἔωσι, *Épidémies VI*, II, 7 (V, 282 L.), trad. É. Littré très légèrement modifiée.

173 Ἴησις ἀντίνοον, μὴ ὁμονοεῖν τῷ πάθει, *Épidémies VI*, V, 4 (V, 316 L.).

174 *Maladie sacrée*, c. 1 (VI, 360 L.).

175 Αἱ τέχναι πᾶσαι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐπικοινωνέουσιν, *Régime*, I, 24 (CMG 142, 5 = VI, 496 L.), je traduis. Voir plus haut, p. 397 sq.

pensent cela, entrent tels et sortent autres»<sup>176</sup>, tous les hommes de métier usent de «techniques semblables à la nature humaine»<sup>177</sup>. La nature est indépassable, non parce qu'elle imposerait une norme pour le bien ou pour le convenable, mais parce qu'elle possède une souplesse infinie qui lui permet de recevoir toutes les formations : on peut susciter l'intelligence par le régime<sup>178</sup>, on peut modeler la forme du crâne par la coutume, on peut contraindre les humeurs morbides à emprunter des voies d'évacuation.

Si, dans la *Collection hippocratique*, φύσις ne signifie donc rien de plus que la réalité des choses ou des processus, et ne désigne pas le principe de leur existence, de leur essence ou de leur action, il reste à comprendre les différences de sensibilité, les effets propres, l'expression de la maladie en termes de conflit et en termes d'excès et de défaut sans référence à une nature propre ni à une norme naturelle.

#### *Nature raturée et rature naturante*

C'est pourtant impossible. Il y a bien dans la *Collection* une référence récurrente à la nature des choses. Mais elle est non moins constamment corrigée par la considération des habitudes et des circonstances. La nature ne s'inscrit jamais que pour être raturée. Toute sensibilité particulière est modifiable, tout effet propre peut être inversé, toute norme peut être enfreinte et même destituée. Ce mouvement de rectification est un trope proprement hippocratique dont l'utilisation est très générale dans la *Collection*. Il ne reste rien, la plupart du temps, de ce qui est posé initialement, puis recouvert des strates, souvent multiples, des surdéterminations sous lesquelles le naturel est peu à peu enfoui, car ces corrections peuvent aller jusqu'à contredire la détermination première.

Le modèle de ce procédé de rectification est la formule de *Régime des maladies aiguës* :

«On supporte bien les aliments auxquels on est habitué, même s'ils ne sont pas bons *de nature* [φύσει]; de même pour les

176 Διδάσκουσι παρανομεῖν κατὰ νόμον, ἀδικεῖν δικαίως, ἔξαπατᾶν, κλέπτειν, ἀρπάζειν, βιάζεσθαι, *ibid.* (CMG 140, 24-25 = VI, 496 L.); " Ἄλλα λέγουσι καὶ ἄλλα φρονέουσιν, οἱ αὐτοὶ ἐσέρπουσι καὶ ἐξέρπουσιν οὐχ οἱ αὐτοί, *ibid.* (CMG 142, 2-3 = VI, 496 L.).

177 [...] τέχνησι [...] ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει, *Régime*, I, 11 (CMG 134, 22 = VI, 486 L.).

178 *Régime*, I, 36 (VI, 522 L.). Voir toutefois p. 622, note 329.

boissons; et on supporte mal les aliments auxquels on n'est pas habitué, même s'ils ne sont pas mauvais, et de même pour les boissons»<sup>179</sup>.

L'*Aphorisme* II, 50, généralise l'observation de *Régime des maladies aiguës* :

«Les choses auxquelles on est accoutumé depuis longtemps, lors même qu'elles sont moins bonnes que les choses inaccoutumées, nuisent moins d'ordinaire; mais il faut aussi passer aux choses inaccoutumées»<sup>180</sup>.

Cet aphorisme superpose les rectifications. Le premier niveau, celui de la nature propre des choses, n'est pas formulé. Il n'en est question qu'à travers la référence, déjà seconde, à un axe de comparaison des choses, plus ou moins bonnes les unes que les autres. Cette qualification est doublement relative puisqu'elle compare les choses entre elles, et qu'elle les juge relativement à l'homme, même si cette dernière relation est implicite. On sait par ailleurs — par exemple par *Ancienne médecine* — qu'une nourriture moins bonne qu'une autre pour l'homme peut être aussi bonne pour l'animal : par exemple, l'ers ou l'orge crus conviennent au cheval mais non aux hommes<sup>181</sup>. Ainsi, bon et mauvais s'entendent relativement et non absolument. Le deuxième niveau de rectification constitue l'objet principal de l'aphorisme : l'habitude individuelle rectifie et peut même inverser la qualité des choses relativement aux hommes. Enfin, à un troisième niveau, cette rectification elle-même est susceptible d'être rectifiée exceptionnellement. Le rédacteur de l'aphorisme ne précise par les conditions de cette dernière rectification.

Non seulement il n'y a pas d'opposition entre l'énoncé de *Régime des maladies aiguës* et l'*Aphorisme* II, 50, mais le dernier mouvement de rectification de l'aphorisme est lui aussi, sans doute, emprunté au traité qui conclut sa démonstration du caractère néfaste des infractions à l'habitude

179 [...] εὐφόρως μὲν φέρουσι τὰ βρώματα, ἃ εἰθίδαται, ἣν καὶ μὴ ἀγαθὰ ἦ φύσει, ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ ποτά· δυσφόρως δὲ φέρουσι τὰ βρώματα, ἃ μὴ εἰθίδαται, καὶ μὴ κακὰ ἦ, ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ ποτά, *Régime des maladies aiguës*, c. 36 (II, 289 L.), texte et trad. R. Joly.

180 Τὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου ξυνηθεα, καὶν ἢ χεῖρω τῶν ἀξυνηθέων, ἧσσον ἐνοχλεῖν εἴωθεν· δεῖ δὲ καὶ ἐς τὰ ἀξυνηθεα μεταβάλλειν, *Aphorismes*, II, 50 (IV, 464 L.).

181 *Ancienne médecine*, c. 8 (I, 586-588 L.).



par une prescription du même ordre, concédant qu'«il faut aussi accorder quelque chose à la thèse opposée»<sup>182</sup>.

Ainsi, il existe bien un effet propre, un effet «par nature», de chaque aliment. Mais l'effet que l'ingestion d'un aliment provoquera effectivement n'est pas nécessairement cet effet propre : il faut considérer ce qu'il est relativement à l'homme en général, aux habitudes de tel individu en particulier, à l'opportunité de risquer un changement de ces habitudes. Chaque détermination supplémentaire singularise le cas. La nature s'enfouit sous ses corrections infinies. Si le fromage est nuisible par nature, selon *Ancienne médecine*, il l'est pour les hommes, relativement et non absolument, et non pour tous indifféremment, et même, il est extrêmement profitable pour certains<sup>183</sup>.

Que la nature hippocratique soit une nature raturée, cela ne distingue guère l'hippocratisme des pensées naturalistes dont on a vu qu'elles se réfèrent à la nature comme à un en deçà des perversions la corrompent. Mais le mouvement de rature ne s'arrête généralement pas là; la nature ne demeure pas dans son statut de position initiale recouverte par les strates des rectifications, notamment par les habitudes; elle devient le produit même de la rature. Après que la nature est raturée, la rature est naturante. Aussi, l'adage d'Aristote : Ἐκ δὲ τῶν παρὰ φύσιν οὐθεν γίνεται τῶν κατὰ φύσιν «de ce qui est hors nature rien de naturel ne provient»<sup>184</sup>, est radicalement incompatible avec la conception hippocratique de la nature.

La nature occupe donc une double place, d'une part comme ce qui est livré à la rectification, d'autre part comme le produit de cette rectification. Ainsi, dans *Airs, eaux, lieux*, on a pu voir la coutume rectifier la forme naturelle des crânes, puis la forme acquise devenir naturelle<sup>185</sup>. La recherche, par le traité *Des fractures*, de la position dans laquelle il convient d'immobiliser un membre luxé ou fracturé, donne lieu à un mouvement de pensée comparable. La réponse théorique à ce problème est qu'il faut placer le bras dans sa conformation naturelle, κατὰ φύσιν. La théorie

182 Τιμωρητέον μὲν δὴ τοίονδε τι μέρος τῷ ἐναντίῳ λόγῳ, *Régime des maladies aiguës*, c. 37 (II, 302 L.).

183 *Ancienne médecine*, c. 20 (I, 624 L.).

184 *Génération des animaux*, I, 18, 725 a 1-3.

185 Voir plus haut, p. 351 sq.

apporte même une détermination de cette conformation : l'attitude naturelle comprend l'idée de rectitude (ἰθυωρίη) :

«Le médecin doit, pour les luxations et les fractures, faire, autant qu'il est possible, les extensions dans l'attitude la plus rectiligne : c'est la conformation la plus juste»<sup>186</sup>.

Et pourtant, la recherche de cette position naturelle par le raisonnement est condamnée par l'auteur du traité hippocratique :

«Les médecins qui ratiocinent sont alors ceux qui se trompent»<sup>187</sup>.

Ainsi, la détermination théorique de l'attitude naturelle conduit à des résultats aberrants :

«Un blessé [...] présenta le bras dans la pronation, au médecin qui devait le panser; celui-ci le força à tenir cette partie comme les archers la tiennent quand ils avancent l'épaule, et il y appliqua le bandage dans cette position, considérant que c'était pour le bras l'attitude naturelle (τὸ κατὰ φύσιν); il alléguait en preuve tous les os de l'avant-bras qui sont dans la rectitude par rapport l'un à l'autre (ἰθυωρίην κατάλληλα εἶχε), [...] à l'appui de son opinion, il invoquait l'art de l'archer. Par son discours et sa pratique, il paraissait habile [...]»<sup>188</sup>.

«Un autre médecin, mettant le bras dans la supination, ordonnait de faire ainsi l'extension, et il bandait le bras du blessé dans cette position, considérant que c'était l'attitude naturelle (τὸ κατὰ φύσιν), ce que la peau<sup>189</sup> même indiquait; et considérant qu'ainsi les os étaient selon la manière naturelle (κατὰ φύσιν), parce

186 Ἐχρῆν τὸν ἰητρὸν τῶν ἐκπτωσίῳν τε καὶ κατηγμάτων ὡς ἰθυτάτας τὰς κατατάσιαις ποιέεσθαι· αὕτη γὰρ ἡ δικαιοτάτη φύσις, *Fractures*, c. 1 (III, 412 L.). Je traduis. É. Littré traduit de façon erronée «rectiligne (ἰθυτάτας)» par «naturel».

187 Οἱ δὲ ἰητροὶ σοφίζόμενοι δῆθεν ἐστὶν οἱ ἀμαρτάνουσιν, *Ibid.* (III, 414 L.). Je traduis.

188 Τὴν μὲν οὖν χεῖρα [τ] ἔδωκέ τις ἐπιδῆσαι, πρηνέα ποιήσας· ὁ δ' ἠνάγκαζεν οὕτως ἔχειν, ὡσπερ οἱ τοξεύοντες, ἐπὴν τὸν ὤμον ἐμβάλλωσι, καὶ οὕτως ἔχουσιν ἐπέδει, νομίζων ἐωυτῷ εἶναι τοῦτο αὐτῆ τὸ κατὰ φύσιν· καὶ μαρτύριον ἐπήγετο τὰ τε ὀστέα ἅπαντα τὰ ἐν τῷ πῆχει, ὅτι ἰθυωρίην κατάλληλα εἶχε [...], καὶ τὴν τοξικὴν ἐπήγετο μαρτύριον. Ταῦτα λέγων καὶ ταῦτα ποιῶν, σοφὸς ἐδόκεεν εἶναι, *ibid.*, c. 2 (III, 416-418 L.).

189 Τῷ χροῖ : la peau, ou sa couleur.

que l'os qui, au carpe, fait saillie du côté du petit doigt, paraît alors être dans l'alignement (κατ' ἰθυωρίην) de l'os à partir duquel on mesure la coudée<sup>190</sup>. Voilà les raisons qu'il alléguait pour montrer que tel est l'état naturel (κατὰ φύσιν), et il paraissait bien dire»<sup>191</sup>.

Ainsi, la détermination théorique de l'attitude naturelle par le critère du concept de rectitude n'offre pas de solution unique. Au contraire, le concept est non seulement impuissant à rassembler la diversité, mais il est confronté à une véritable explosion de singularités; au bandage à la manière de l'archer, l'auteur accorde la rectitude (ἰθυωρίη) des os de l'avant-bras et du bras dans cette position «comme si le membre entier ne faisait qu'un (ὡς εἰ ἐν εἴῃ τὸ πᾶν)». Mais il réplique :

«[Ce médecin] oubliait les autres arts et ce qui se fait par la force comme ce qui se fait par l'adresse, ne sachant pas que l'attitude naturelle est différente dans l'un ou l'autre (ἄλλο ἐν ἄλλῳ τὸ κατὰ φύσιν σχῆμά ἐστιν), et que, dans la même action, il peut arriver qu'autre soit la position naturelle du bras droit et autre celle du bras gauche (ἕτερα τῆς δεξιῆς χειρὸς σχήματα κατὰ φύσιν ἐστὶ, καὶ ἕτερα τῆς ἀριστερῆς). En effet, la position naturelle est différente pour lancer un javelot, différente pour tourner une fronde, différente pour jeter une pierre, différente dans le pugilat, différente dans le repos. Quels que soient les arts que l'on cite, on reconnaîtra que l'attitude naturelle des bras n'est pas la même dans chacun en particulier (ἐννοέοι οὐ τὸ αὐτὸ σχῆμα τῶν χειρέων κατὰ φύσιν εἶναι ἐν ἐκάστη τῶν τεχνέων)»<sup>192</sup>.

190 Selon É. Littré, il s'agit du condyle interne de l'humérus, selon W. H. S. Jones, du cubitus,

191 Ἄλλος δ' αὖ τις τῶν ἰητρῶν ὑπτίην τὴν χεῖρα δοῦς, οὕτω κατατείνειν ἐκέλευε, καὶ οὕτως ἔχουσιν ἐπέδει, τοῦτο νομίζων τὸ κατὰ φύσιν εἶναι, τῷ τε χροῖ σημαίνομενος, καὶ τὰ ὀστέα νομίζων κατὰ φύσιν εἶναι οὕτως, ὅτι φαίνεται τὸ ἐξέχον ὀστέον τὸ παρὰ τὸν καρπὸν, ἧ ὁ σμικρὸς δάκτυλος, κατ' ἰθυωρίην εἶναι τοῦ ὀστέου ἀφ' ὀτέου τὸν πῆχυν οἱ ἄνθρωποι μετρέουσιν. Ταῦτα τὰ μαρτύρια ἐπήγετο, ὅτι κατὰ φύσιν οὕτως ἔχει, καὶ ἐδόκεεν εὖ λέγειν, *ibid.*, c. 3 (III, 422-424 L.).

192 Τῶν δὲ ἄλλων τεχνέων ἐπελελήθει, καὶ ὁκόσα ἰσχύϊ ἐργάζονται, καὶ ὁκόσα τεχνήμασιν, οὐκ εἰδὼς ὅτι ἄλλο ἐν ἄλλῳ τὸ κατὰ φύσιν σχῆμά ἐστιν, καὶ ἐν τῷ αὐτέῳ ἔργῳ ἕτερα τῆς δεξιῆς χειρὸς σχήματα κατὰ φύσιν ἐστὶ, καὶ ἕτερα τῆς ἀριστερῆς, ἣν οὕτω τύχη. Ἄλλο μὲν γὰρ σχῆμα ἐν ἀκοντισμῷ κατὰ φύσιν, ἄλλο δὲ ἐν σφενδονήσει, ἄλλο δὲ ἐν λιθοβολίῃσιν, ἄλλο ἐν πυγμαῖ, ἄλλο ἐν τῷ ἐλινύειν. Ὅκόσας δ' ἂν τις τέχνας εὖροι, ἐννοέοι οὐ τὸ αὐτὸ σχῆμα τῶν χειρέων κατὰ φύσιν εἶναι ἐν ἐκάστη τῶν τεχνέων, *ibid.*, c. 2 (III, 418-420 L.).

Comment dès lors déterminer la position naturelle du membre si le concept de rectitude est impuissant à sélectionner une attitude et à éliminer les autres? Le traité *De l'officine du médecin*, c. 15<sup>193</sup>, corrige cette première approximation en distinguant l'attitude naturelle dans l'action et l'attitude naturelle dans le repos, puis en ajoutant la considération de l'attitude «moyenne (τὸ κοινόν)», et, finalement, celle de l'attitude «habituelle (τὸ ἔθος)». Or, cette dernière est définie comme l'attitude qui est supportée le plus facilement et le plus longtemps par le membre pansé. C'est donc la sensibilité du membre qui, en dernière instance, détermine le choix du médecin. En définitive, le meilleur moyen de trouver la position la moins douloureuse pour le blessé est de le laisser présenter lui-même son bras<sup>194</sup>.

L'idée de «position naturelle» et sa détermination par la rectitude jouent dans ce passage le rôle d'une amorce pour le jugement. L'auteur ne la conteste pas, mais montre que, lors de son application sur des cas concrets, le raisonnement est impuissant à en déduire ce qui convient pour chaque cas, parce que le naturel est surdéterminé par une somme indéfinie de facteurs : non seulement la conformation des os, mais aussi les actions habituelles que le patient impose à son membre, lesquelles, peu à peu, lui impriment une attitude propre, différente selon les activités pratiquées. La sensation du patient condense en elle cette somme que le raisonnement est incapable de déployer. Le blessé ressent ainsi immédiatement ce que le médecin ne peut déduire. C'est pourquoi le critère sensible du minimum de douleur prend la place du concept de rectitude pour approcher la position naturelle : le concept offre une détermination de la nature initiale, mais il demeure figé. Les surdéterminations, en singularisant chaque cas, rendent la conception théorique de cette nature première inopérante. Mais ce que la sensation saisit en définitive n'est pas moins naturel que ce que le concept tentait de fixer. Au contraire, la position naturelle apparaît enfin comme le résultat des surdéterminations, des ratures successives, par la vie, du concept de naturel. La valeur d'un médecin, selon l'enseignement de ce traité, réside, non pas dans la connaissance théorique des conformations naturelles initiales, mais dans la poursuite de ce qui, à partir de ces

193 (III, 318-320 L.).

194 *Fractures*, c. 1 (III, 414 L.).

structures générales, fait de chaque patient un cas singulier, dont la nature propre, en tant que produit de son histoire, est elle-même évolutive.

Cette mobilité de la nature n'en fait pas un concept vain. Les blessés de *Fractures*, tout comme les Macrocéphales d'*Airs, eaux, lieux*, témoignent non seulement de ce que la nature évolue, mais aussi, de ce qu'elle constitue une force d'inertie opposée à l'action unifiante de la crase. La nature est l'habitude fixée, certes jamais assez pour devenir immuable, cependant toujours suffisamment pour expliquer qu'un corps, soumis à la même somme d'actions et d'influences qu'un autre, ne se comporte pas de même. Inscrit dans la nature des Macrocéphales, l'allongement de leur tête perdue après que la coutume de modifier la conformation du crâne des nouveau-nés a disparu. Inscrite dans la nature de l'artisan ou de l'athlète, la position habituelle de son bras durant son travail continue de faire loi même lorsqu'il s'agit, hors de toute action, de l'immobiliser dans un bandage. La nature est naturante en ce sens qu'en corrigeant la nature première, elle oppose aux modifications à venir une force d'inertie. Cette force dépend notamment du caractère habituel et régulier des caractères qui prennent la place de la nature première.

Φύσις a donc deux sens dans les textes hippocratiques : ce terme désigne soit la nature raturée, soit la nature comme produit de la nature naturante. Cette naturalisation de l'habitude, c'est-à-dire cette fixité relative de ce qui est le plus régulier des relations d'un individu à son milieu, est le principe qui permet de rendre raison de la diversité du réel, puisque deux natures différentes n'impriment pas de façon identique une même influence du milieu. Elle est aussi la condition de possibilité de la maladie qui naît du divorce entre l'état d'un individu et l'état du milieu duquel il se nourrit. En l'absence d'inertie, c'est-à-dire si tout être reproduisait immédiatement en lui l'état de son environnement, alors l'univers des êtres naturels s'abîmerait dans l'uniformité. Les conflits entre les parties et les totalités dont elles dépendent ne peuvent provenir que d'un décalage temporel entre les changements du milieu et leur expression dans les parties. Ce décalage est lui-même rendu concevable par la fixation de l'habitude dans la partie, c'est-à-dire par ce que j'ai appelé la nature naturante.

#### LA MALADIE COMME HISTOIRE SINGULIÈRE

La maladie hippocratique est bien, en un sens, la perte d'une nature propre. Mais cela n'est vrai que si l'on admet, d'une part, que cette nature

mise à mal est elle-même dans une large part le produit de l'histoire antérieure du patient et, d'autre part, que la guérison n'est pas l'œuvre d'une tendance spontanée au recouvrement d'un état originel. De même, la maladie hippocratique peut être provoquée, en un sens, par l'agression d'un agent extérieur. Mais cette agression ne doit pas être pensée dans le registre d'une causalité abstraite. La maladie est la détérioration de l'unité synthétique d'un être — corps et âme confondus — consécutive à la détérioration de l'harmonie entre cet être et son milieu. Lorsque la relation d'un être à son milieu est constante, par la constance de son milieu et de sa vie de relation, l'unité syncrasique de cet être reproduit la tonalité du milieu, et cette tonalité constitue peu à peu sa nature. Lorsque la relation change progressivement, la coloration dominante de la crase individuelle — il ne s'agit pas de proportion quantifiable entre les humeurs, car chacune est fondue dans l'ensemble — évolue en accompagnant l'évolution du milieu ou du régime de vie. Cette *mimèsis* produit des effets différents selon que la nature de l'individu est plus ou moins fixée, et cette inertie propre dépend elle-même en grande partie de l'histoire des relations de l'individu à son milieu. Ses effets diffèrent aussi selon la qualité dominante dans l'individu et celle dominante dans le milieu proche. Si tout, en définitive, concourt à l'expression microcosmique dans l'individu vivant, chaque être vivant exprime le macrocosme d'une façon particulière, en raison de l'histoire de ses relations à son milieu et de la proximité relative des éléments de son environnement. Lorsque le milieu ou la relation au milieu change brutalement, l'inertie plus ou moins importante de la crase humorale ne permet pas toujours à l'individu de reproduire immédiatement en lui l'évolution des conditions extérieures. Le divorce entre la tonalité dominante de sa crase et le nouvel état du milieu — par exemple, subitement plus humide ou plus froid<sup>195</sup> — ou le nouveau mode de sa vie de relation — par exemple, un brusque changement du régime de la nourriture et de l'exercice<sup>196</sup> — entraîne un divorce interne : l'unité de la crase se dissout, et des humeurs séparées s'écoulent librement. Le cours de ce flux humoral, les lieux où il passe, se fixe ou s'évacue, déterminent le cours de chaque maladie singulière. La maladie hippocratique a donc une

195 Voir par exemple *Aphorismes*, III, 1 (IV, 486 L.).

196 Voir par exemple *Nature de l'homme*, c. 12 (CMG 198 = VI, 62 L.).

dimension dynamique et temporelle, comme le souligne Mirko Drazen Grmek :

«La logique subtile des naturalistes grecs a brisé le cadre rigide du concept ontologique de maladie qui caractérise la médecine archaïque, et lui a substitué une interprétation dynamique de toute la pathologie. Pour Hippocrate, la maladie n'est pas un être mais un processus<sup>197</sup> : elle consiste en une perturbation de l'équilibre des humeurs du corps, en un trouble dynamique de l'harmonie naturelle de l'organisme. La maladie doit donc être étudiée dans sa dimension temporelle»<sup>198</sup>.

Cette conception de la maladie hippocratique est, à mon sens, exacte, à la double condition, d'une part, de comprendre «l'équilibre» des humeurs en santé comme un équilibre quelconque, indéfinissable en soi, variable selon les circonstances et les moments, dans lequel chaque élément disparaît en tant que tel dans la crase — tout autre chose qu'une proportion mathématique, donc —, d'autre part, de comprendre le caractère «naturel» de l'harmonie brisée comme la fixation, plus ou moins stable, des aspects réguliers de l'histoire passée de la vie de relation de l'individu, rectifiant sa nature première jusqu'à l'annuler.

*Vents et Nature de l'homme* font cependant référence à une étiologie qui semble contredire le canevas général de la maladie qui vient d'être exposé. En effet, ces traités distinguent les maladies sporadiques dont l'origine réside dans le régime de vie et les maladies épidémiques ou épizootiques qui seraient dues à des miasmes véhiculés par l'air<sup>199</sup>. *Vents* précise que, dans le cas des épidémies, ces miasmes (μιάσματα) sont «ennemis de la nature humaine»<sup>200</sup>. Malgré l'apparence, l'étiologie par les miasmes ne ressortit pas d'une causalité abstraite. Les miasmes ne sont pas les précurseurs des germes pathogènes de la médecine moderne; ils ne témoignent pas non plus de la survivance d'une conception archaïque du

197 Je dirais plutôt, pour ma part, que l'ontologie hippocratique ne reconnaît d'être qu'aux processus.

198 [Grmek, 1983], p. 422.

199 *Vents*, c. 5 et 6 (VI, 96-98 L.); *Nature de l'homme*, c. 9 (CMG 190 = VI, 54-56 L.).

200 [...] τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει πολέμιά ἐστίν, *Vents*, c. 6 (VI, 98 L.).

Mal<sup>201</sup>. Ils prennent leur sens dans la conception globaliste de l'étiologie, partagée par tous les traités hippocratiques, selon laquelle la rupture de la crase des humeurs et les flux humoraux qui s'ensuivent trouvent leur origine dans la perturbation de la relation de l'individu à son milieu. Toutefois, cette rupture est alors rapportée, non plus à une désynchronisation des évolutions du régime de vie ou du milieu d'une part, de la crase humorale d'autre part, mais à une désunion du milieu. La présence de miasmes indique en effet un mélange imparfait des qualités de l'air. Les miasmes peuvent être comparés au brouillard qui envahit les contrées en l'absence de coction par le soleil selon *Airs, eaux, lieux*, ou encore, toujours en *Airs, eaux, lieux*, au trouble des eaux mal mélangées et, de ce fait, privées de limpidité<sup>202</sup>. Le terme que *Nature de l'homme* emploie pour les désigner témoigne de leur origine dans la désunion : l'air contient νοσερὴν τὴν ἀπόκρισιν, le résidu séparé, «l'exhalaison morbifique» selon la traduction de É. Littré. On retrouve ainsi le modèle hippocratique exprimé notamment par l'*Ancienne médecine* selon lequel ce qui «se sépare» (ἀποκριθῆ) devient manifeste et fait souffrir l'homme<sup>203</sup> (*Ancienne médecine* utilise ce terme à propos des humeurs en l'homme, mais l'intempérance est aussi le principe de la nocivité des aliments). Les miasmes sont donc nocifs parce qu'ils ne sont pas mélangés : c'est la dissolution de la crase du milieu qui est à l'origine des maladies épidémiques.

L'explication des maladies par la désynchronisation de l'évolution de la crase humorale en l'homme et de l'évolution du milieu extérieur peut être articulée avec l'explication par la désunion du milieu marquée par la sécrétion de miasmes. En effet, sauf si elle provient d'un voyage ou d'un changement du régime de vie, cette désynchronisation suppose, le plus souvent, un changement climatique si soudain que la crase humorale n'a pas le temps de s'y accorder. Or, de tels changements brusques du climat s'accompagnent d'une dissolution de la crase saisonnière, comme en témoignent les *Aphorismes* :

201 La médecine égyptienne attribue par exemple l'origine de certaines maladies à des *setet* et à des *oukhedou*, êtres pathogènes pénétrant dans le corps. Voir [Bardinet, 1995], p. 121 à 138.

202 *Airs, eaux, lieux*, c. 6 (II, 24 L.).

203 *Ancienne médecine*, c. 14 (I, 602 L.).



« Dans les saisons bien établies, et amenant les choses opportunes en temps opportun, les maladies sont réglées et de solution facile; mais dans les saisons irrégulières, elles sont irrégulières et de solution difficile »<sup>204</sup>.

Ainsi, la dissolution de la crase humorale interne consécutive à une brusque évolution du milieu reproduit, sur un mode pathologique, la dissolution de la crase climatique provoquée par ces brusques changements qui empêchent l'établissement d'une saison. On peut penser que c'est à l'occasion de ces irrégularités climatiques que des miasmes apparaissent dans l'air, comme résidus d'un mélange imparfait des qualités qui, lors des saisons bien établies, fusionnent parfaitement. Les miasmes sécrétés par l'air sont donc l'équivalent externe des humeurs morbides qui, dans le corps, se séparent de la crase et s'écoulent, lorsque le mélange est dissous par la promptitude des changements auxquels il est soumis. Les miasmes expriment indirectement l'absence de coction et de crase de l'air. L'étiologie par les miasmes s'insère donc sans contradiction dans la conception holistique de la causalité hippocratique.

Il arrive cependant que l'origine d'un mal soit localisée, notamment lorsqu'il s'agit de blessures. Il faut alors distinguer la lésion des éléments solides d'une partie du corps, qui relève de la chirurgie locale, et la diffusion du mal par la voie des humeurs, notamment en cas de gangrène. Dès que le mal concerne les liquides, il se diffuse selon les principes de la causalité globale, conformément aux théories des humeurs<sup>205</sup>.

L'étiologie hippocratique est bien essentiellement d'ordre symbolique, au sens étymologique du terme. Les parties ont tendance à refléter la totalité dont elles participent ou, plus exactement, l'ensemble de leurs relations à cette totalité. Lorsque la relation est perturbée, soit en elle-même — par des écarts de régime —, soit parce que la totalité perd de son intégrité, la partie reflète par une discordance interne son divorce avec la totalité. L'étiologie hippocratique comporte donc deux moments : celui de la perturbation de la relation extérieure de l'individu, celui de la

204 *Aphorismes*, III, 8 (IV, 488 L.).

205 Les traités chirurgicaux admettent tous la théorie des humeurs et relèvent du même mode de pensée que les traités épidémiques. Sur la distinction entre les maladies localisées sur des parties sèches et fixes et les maladies qui, touchant des parties humides, se diffusent dans le corps, voir *Lieux dans l'homme*, c. 1 (VI, 276 L.).

perturbation de son harmonie interne. Ce sont ces deux moments qui sont exprimés par les notions de «causes internes» et de «causes externes». Comme on l'a vu plus haut, *Maladies I* et *Affections* sont les deux traités qui énoncent de la façon la plus explicite ces deux registres de l'étiologie, en affirmant que les maladies proviennent, pour l'intérieur, de la bile et du phlegme, et, pour l'extérieur, de diverses circonstances dont l'énumération diffère un peu entre les deux traités, mais qui, pour l'essentiel, renvoient à des modifications (de la vie de relation) dont l'ampleur est excessive<sup>206</sup>. «Causes internes» et «causes externes» ne sont que des formules pour exprimer la corrélation entre la dissolution de la crase à l'intérieur du corps et la dissolution de l'harmonie entre le corps et son milieu. La cascade d'événements : changements subits, dissolution du milieu ou du régime de relation avec le milieu, dissolution de la crase humorale, flux d'humeur, lésions locales, se comprend mieux en termes de causalité globale et symbolique. En définitive, le corps sain représente en lui l'harmonie du tout dont il participe, et le corps malade exprime par un discord interne le divorce avec son milieu. Toutefois, la santé humaine suppose, comme on l'a vu, une certaine résistance de l'individu à l'expression des modifications de son milieu : cette résistance est constitutive de l'individualité. L'individu sain est, pourrait-on dire, semi-perméable. Il n'est pas le strict reflet des évolutions de son environnement; il n'est pas non plus figé dans une nature propre. Il parvient à limiter le conflit qu'il entretient avec le cosmos — dont il se nourrit — en deçà d'un point critique.

Le modèle nutritif, étudié plus haut dans le registre de la physiologie, régit également la pathologie. Pour passer d'un registre à l'autre, il suffit d'ajouter la conception d'une inertie des natures, laquelle rend compte du décalage possible entre l'environnement et l'individu, lorsque l'environnement change brusquement. L'individu ne reçoit plus alors une nourriture adaptée à sa nature : trop humide, par exemple, si elle est déjà rendue phlegmatique par les conditions antérieures. Dès lors, la crase se rompt, et l'humeur excédentaire s'écoule.

En élaborant une ontologie de la crase, les médecins hippocratiques se sont donné les moyens de concevoir les maladies comme des histoires singulières. Plus encore, la maladie constitue le mouvement par excellence

206 *Maladies I*, c. 2 et *Affections*, c. 1 : ces textes sont cités plus haut, p. 219-220.

de la manifestation de la singularité. Confrontés aux vicissitudes du milieu, les hommes réagissent différemment; cette diversité révèle la nature de chacun, c'est-à-dire principalement l'imprégnation de chacun par son histoire passée. Si donc les hommes en santé se ressemblent jusqu'à un certain point, la maladie met en jour leur singularité profonde. Les constitutions des *Épidémies*, en suivant l'état sanitaire d'une population, dessinent un mouvement de diversification qui, partant des conditions générales, se ramifie jusqu'aux patients individuels dont l'auteur mentionne le nom et l'adresse et qui font parfois l'objet d'une reprise sous la forme de l'étude d'un cas clinique<sup>207</sup>.

La troisième constitution de Thasos, au premier livre des *Épidémies*, débute ainsi par un chapitre consacré au climat de l'île durant deux années. La complexité de l'évolution météorologique décrite interdit toute construction déductive qui mettrait celle-ci en rapport avec l'évolution de l'état sanitaire de la population étudiée dans les chapitres suivants. Le début de ce développement est caractéristique : dans un premier temps, mis à part quelques Paralysies, «la santé publique fut bonne». La santé donne ainsi lieu à un propos général. L'apparition des Causus au printemps et leur aggravation en automne conduit en revanche l'auteur à introduire une distinction entre les malades :

« Durant cette constitution, je n'en connais aucun qui ait succombé après une bonne hémorrhagie de cette espèce; car Philiscos, Epaminon et Silénos qui n'eurent qu'un petit saignement de nez le quatrième et le cinquième jour moururent »<sup>208</sup>.

Les malades nommément mentionnés n'illustrent pas une règle générale, mais au contraire, ils interviennent en tant qu'exceptions, et même en tant qu'exceptions à une exception : la règle était en effet que «ces fièvres étaient dangereuses et enlevèrent un plus grand nombre de

207 C'est le cas, notamment, de Philiscos, dont l'histoire, décrite au c. 13, a donné lieu à une investigation médicale rétrospective par [Grmek, 1983], p. 409-436. P. 423, M. Grmek montre comment le rédacteur de l'histoire a retenu ce qui fait la singularité du cas, à savoir le saignement non salutaire, et comment ce fait conduit à un «remaniement restrictif» de la règle.

208 Οὐδένα οἶδα, εἰ καλῶς αἰμορράγησειεν, ἐν τῇ καταστάσει ταύτῃ ἀποθάνοντα· Φιλίσκῳ γὰρ καὶ Ἐπαμίνωνι καὶ Σιληνῶ τεταρταίῳ καὶ πεμπταίῳ σμικρὸν ἀπὸ ῥινῶν ἔσταξε, καὶ ἀπέθανον, *Épidémies I*, c. 8 (642 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

malades [que durant le printemps et l'été]». L'auteur introduit alors une première exception : les malades chez qui survenait une épistaxis étaient cependant sauvés par ce phénomène. Enfin, les noms propres sont mentionnés pour signaler exhaustivement les cas, peu nombreux, de malades morts après une hémorragie, cette exception au second degré étant justifiée par l'évacuation trop faible de l'humeur surabondante. Le texte se présente donc comme une ramification dont les embranchements sont souvent des rectifications des propositions plus générales énoncées précédemment. Plus bas, le texte reprend son mouvement de rectification : même après une hémorragie abondante, certains malades ne furent pas délivrés du mal. Ainsi, chez l'esclave d'Ératon et chez Myllus, l'hémorragie fut suivie d'une dysenterie salutaire. À l'inverse, de petites hémorragies tardives furent suffisantes chez les malades dont la crise fut marquée par des tumeurs, comme chez Antiphon, fils de Critobule.

Avant de parvenir au singulier, la maladie distingue des groupes particuliers. Par exemple :

«Les hémorragies, qui furent très communes, le furent surtout chez les adolescents et les jeunes adultes, et ce furent principalement ceux-ci qui succombèrent lorsqu'ils n'avaient pas eu d'hémorragie»<sup>209</sup>.

Plus loin, le texte distingue les femmes et les hommes, les jeunes filles et les femmes mures, les femmes enceintes, les enfants. La dominante particulière de la crase des humeurs dans chacun de ces groupes, plus ou moins asymptotique dans la santé, est révélée par le cours particulier de la maladie : ainsi, l'abondance du sang chez les jeunes rend l'hémorragie à la fois fréquente et nécessaire. Les particularités physiologiques modifient le cours du mal : ainsi, les règles délivrent les femmes.

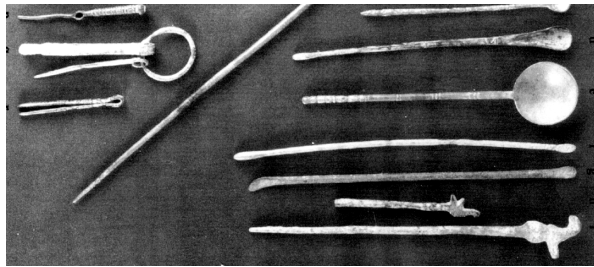
Le processus de la maladie conduit, dans le meilleur des cas, à un nouvel équilibre : si l'humeur excédentaire est évacuée sans léser le corps et si les vicissitudes du milieu sont de faible amplitude, on peut espérer qu'une nouvelle crase s'établira. C'est pourquoi le médecin hippocratique est tellement attentif aux évacuations. Mais ces guérisons spontanées ne supposent aucun finalisme naturaliste. Elles indiquent seulement que les

209 Αίμορραγίαὶ δὲ τοῖσι πλείστοισι, μάλιστα δὲ μειρακίοισι, καὶ ἀκμάζουσιν· καὶ ἔθνησκον πλείστοι τοιούτων, οἷσι μὴ αἰμορραγῆσαι ἐγένετο, *Épidémies I*, c. 8 (644 L.), je traduis.

flux d'humeurs peuvent être salutaires selon la tournure qu'ils prennent, laquelle, en l'absence d'intervention du médecin, relève largement du hasard. Le rédacteur de la troisième constitution de Thasos constate que les hémorragies ont permis l'évacuation de l'humeur morbide. Il ne suppose pas que les règles ou les saignements de nez sont des réactions naturelles en vue de la délivrance. Il serait bien difficile de justifier la multiplicité des avatars de cette épidémie de Causus par les effets d'une nature médicatrice.

Les constitutions épidémiques procèdent dans une large mesure à l'inverse des études épidémiologiques modernes. S'il est vrai qu'elles établissent certains préceptes généraux à partir des cas les plus fréquents, leur mouvement d'ensemble va plutôt du général au particulier, et du particulier au singulier. Elles cherchent à atteindre les histoires singulières par une multiplication des embranchements à partir des conditions générales. Souvent, ces embranchements rectifient les généralités qui les précèdent en introduisant des exceptions. C'est pourquoi, le principe de non-contradiction n'étant pas toujours respecté dans la progression, il faut parler, lorsqu'on parvient aux noms propres, de cas singuliers plutôt que de cas particuliers. En définitive, le cours d'une maladie est une histoire singulière.

Toute la pensée hippocratique des fondements est tendue vers ce résultat : parvenir à une science du singulier. Le principe de totalité, dans son sens anatomique (pas de constituants élémentaires, pas de principe local) puis dans son sens physiologique (chaque partie se nourrit du tout dont elle participe) est l'instrument d'une conception de la maladie, parce qu'il permet de comprendre à la fois l'origine des maladies dans la relation nutritive, la diversification infinie du cours des maladies, la multiplicité des états de bonne santé.



## CHAPITRE VI

### PRATIQUES HIPPOCRATIQUES

*« Cueille dès aujourd'hui les  
meilleures plantes que tu pourras  
trouver. »*

*Lettre d'Hippocrate à Cratevas.*

Les diverses maladies hippocratiques sont conçues, pour la plupart, selon un même modèle qui permet de penser à la fois ce qu'elles ont de commun et ce qui fait de chacune d'elles, dans chaque cas, une histoire singulière. La maladie est donc à la fois unique et infiniment diversifiée; elle est unique par son origine : la dissolution de la crase des humeurs consécutive à la détérioration du rapport entre un vivant et le tout dont il se nourrit; elle est diversifiée dans son histoire : le flux de l'humeur séparée, les lieux qu'il traverse, ceux où elle séjourne, les évacuations, partielles ou complètes, les récidives. Entre ces deux niveaux, universel et singulier, les médecins hippocratiques ont esquissé d'apparentes généralités dont le statut est équivoque : ils ont premièrement donné des noms de maladies aux avatars les plus fréquents des histoires de malades; ces dénominations ne désignent pas des entités nosologiques essentiellement différentes : une maladie peut se muer en une autre par métastase, chacune connaît de multiples variétés. Par ailleurs, les médecins hippocratiques ont scandé la marche des maladies par des repères chronologiques : les jours critiques, les paroxysmes. Ces repères ne sont pas rigoureusement vérifiés dans les descriptions cliniques. Ils servent de point d'appui pour le jugement du médecin qui doit, à chaque fois, deviner le cours du mal depuis son origine pour en prévoir l'issue.

Tels sont les instruments du jugement médical. Toute la pensée hippocratique, y compris dans ses développements les plus théoriques, est destinée à outiller le clinicien. Cela ne réduit pas la médecine hippocratique à une technique, mais au contraire, cela hausse la clinique au niveau de

l'éthique. En étudiant l'articulation entre le savoir hippocratique et la pratique médicale, on mettra au jour non seulement l'utilisation des conceptions anatomiques et physiologiques dans le diagnostic et la thérapeutique, mais aussi le cheminement qui, à partir de la résolution thérapeutique, trouve dans les concepts médicaux le fondement d'une pratique dont le champ est illimité. Le principe de totalité est en effet non seulement la source des gestes techniques du médecin, mais aussi ce qui permet à l'hippocratisme de promouvoir, dans tous les registres de la vie, une pratique humaine réglée comme une diététique — une sagesse médicale.

#### LE PROBLÈME DE LA MESURE

Si la maladie est une histoire singulière, la médecine est une science et une pratique du singulier. Visant le singulier, le savoir médical est un savoir historique, au sens défini plus haut, dans l'introduction de cet essai. Qu'on lui accorde ce statut, et ce savoir s'ordonne lui-même et s'articule à son objet sans manque ni lacune. En détachant la médecine hippocratique du devenir scientifique de la médecine moderne, en refusant d'y chercher des anticipations ou des impasses à l'aune des pratiques qui lui ont succédé, on se donne le moyen de comprendre pourquoi les médecins grecs ont eu à juste titre la certitude que leur savoir était tout entier constitué, disposant d'un principe et d'une méthode. Même quand il ignore une technique, le médecin grec — de son point de vue — ne manque de rien. On peut le vérifier à propos de la question de la mesure.

En gros, le médecin hippocratique ne mesure pas. Les rares contre-exemples de cette règle générale présentent des mesures dont les résultats sont exceptionnels ou paraissent excessifs, en sorte qu'elles semblent relever du procédé rhétorique de l'amplification ou, à la rigueur, de l'argument logique a fortiori, mais ne s'inscrivent jamais dans un procédé systématique d'observation des phénomènes ou de vérification expérimentale des hypothèses théoriques.

Toutefois, la mesure n'est pas absente pareillement dans tous les registres de la médecine hippocratique. Ainsi, les traités cliniques présentent un contraste étonnant entre la précision de la mesure du temps de la maladie et l'absence quasi complète de mesure des autres éléments concourant à la description clinique, qu'il s'agisse des longueurs, des volumes, des poids, de la chaleur ou de l'humidité du corps, de ses parties

et de ses excréments. En général, le médecin hippocratique décrit l'apparition et l'évolution des symptômes à partir du premier jour de la maladie en les situant sur une échelle de temps dont l'unité est le cycle jour-nuit. Les symptômes, quant à eux, sont appréciés qualitativement (une toux «sèche») ou quantitativement (une respiration «fréquente», des crachats «en petite quantité»), mais sans mesure numérique de ces intensités ni de ses grandeurs. L'évaluation des symptômes ne les rapporte pas à un étalon objectif invariable, mais elle constitue une appréciation approximative souvent exprimée par des comparatifs et des superlatifs relatifs et absolus. Les quelques exceptions à cette règle permettent de comprendre le rôle du recours occasionnel à la quantification dans le paradigme hippocratique. Ainsi, les *Épidémies V* font mention d'une épistaxis «de quatre cotyles»<sup>1</sup>. Une cotyle attique mesurant vingt-sept centilitres, s'il s'agit de cotyles attiques, le patient aurait ainsi perdu plus d'un litre de sang, soit environ un cinquième de la quantité totale de sang chez un adulte. Un peu plus loin, le même auteur décrit le cas d'une patiente qui évacua «cinq cotyles» de déjections sanguinolentes<sup>2</sup>. Ces deux occurrences exceptionnelles ne sont pas des exemples de l'application d'une méthode de quantification des phénomènes cliniques. Ils ne visent ni l'établissement de constantes physiologiques, ni la mesure d'un écart à une telle norme. Ils ont une valeur rhétorique : le livre V des *Epidémies* est un traité polémique consacré à l'étude des erreurs médicales et de leurs conséquences funestes. Le cas d'Hippothène — l'épistaxis de quatre cotyles — relève d'une erreur de diagnostic; le cas de la femme d'Antimaque — l'hémorragie de cinq cotyles — relève d'une erreur thérapeutique : le médecin a administré un purgatif trop fort, à tel point que la patiente évacue une quantité énorme de matières sanguinolentes. Or, comme on l'a vu plus haut, les évacuations sont considérées par la médecine hippocratique comme un élément essentiel pour la guérison des malades : elles purgent le patient du flux morbide d'une humeur excédentaire qui parcourt le corps et, en se fixant, provoque selon sa localisation, les diverses maladies. Ainsi, l'*Appendice au Régime des maladies aiguës* affirme qu'«un saignement de nez, s'il est

1 *Épidémies V*, 14 (V, 214 L.). Sur cette question de la mesure, j'utilise librement des éléments des conférences inédites que D. Gourevitch et M. Grmek ont données à Bastia, en avril 1993, lors d'une journée de réflexion et de vulgarisation sur ce thème. Les conclusions que j'en tire sont personnelles.

2 *Épidémies V*, 18 (V, 218 L.).



considérable, indique la résolution de la maladie»<sup>3</sup>. Il en va de même pour les évacuations «par le bas». Les deux exemples des *Epidémies V* tentent donc de montrer qu'un effet spontané ou suscité par le médecin, habituellement salutaire — l'épistaxis, la purgation —, peut devenir catastrophique lorsqu'il est excessif. Le même traité prévient ainsi des effets néfastes des purgations à contre-temps : «elles provoquent la fonte des parties qui résistent à la maladie et qui sont saines»<sup>4</sup>. Les chiffres avancés dans ces deux passages d'*Epidémies V* expriment donc moins la mesure que la *démesure* des phénomènes observés. Ils sont utilisés pour mettre en garde le médecin lecteur contre des pratiques excessives.

Le même usage rhétorique exceptionnel de la mesure quantitative apparaît avec une valeur non plus clinique mais physiologique dans le premier livre de *Maladies des femmes* : «Chez toute femme en santé, la quantité moyenne du flux menstruel est de deux cotyles attiques, un peu plus, un peu moins; et cela pendant deux ou trois jours»<sup>5</sup>. La quantité semble ici exprimer une constante physiologique qui servirait de norme pour l'évaluation des cas pathologiques. Mais le chiffre est inséré dans une argumentation visant à établir le rôle des règles en raison de la nature des femmes : «la femme a la chair plus lâche et plus molle que l'homme»<sup>6</sup>. L'auteur tire de cette considération la conclusion que «la femme, étant d'une nature plus lâche, puise dans le ventre, pour le compte du corps, plus de fluide et plus vite que l'homme ne le fait»<sup>7</sup>. Cette conclusion s'appuie d'ailleurs sur une comparaison qui comprend, elle aussi, de façon exceptionnelle, une mesure quantitative (dont l'auteur ne livre pas de résultat numérique) : si l'on place dans un lieu humide un même poids de laine et de tissu dense, après un séjour dont le temps n'est pas précisé, «vous trouverez, à la balance, que la laine est devenue beaucoup plus

3 [...] ἦν [αἷμα ἐκ ῥινῶν] μὲν πολὺ ῥυῆ, λύσιν σημαίνει τῆς νούσου, *Appendice au Régime des maladies aiguës*, c.26 (II, 444-446L.).

4 [...] τὰ δ'ἀντέχοντα τῷ νοσήματι καὶ ὑγιεινὰ ἐπικρατεῖ, *Ibid.*, c. 5 (II, 402 L.).

5 Μέτρια δ' ἐστὶ πάση γυναικὶ χωρέειν, ἦν ὑγιαίνη, τὰ ἐπιμήνια ἐλθόντα ὅσον κοτύλαι δύο ἄττικαὶ ἢ ὀλίγω πλέονα ἢ ἐλάσσονα, ταῦτα δὲ ἐφ' ἡμέρας δύο ἢ τρεῖς, *Maladies des femmes*, I, 6 (VIII, 30 L.).

6 [...] τὴν γυναικὰ ἀραιοσαρκότερην καὶ ἀπαλωτέρην εἶναι ἢ τὸν ἄνδρα, *ibid.*, c. 1 (VIII, 12 L.).

7 Ἡ γυνή, ἄτε ἀραιότερη ἐοῦσα, εἰλκυσε πλεον ἀπὸ τῆς κοιλίης τῷ σώματι τῆς ἰκμάδος καὶ θᾶσσον ἢ ὁ ἀνὴρ, *ibid.*

pesante que le drap»<sup>8</sup>. Un corps lâche et mou s'hydrate donc plus qu'un corps dense. Dès lors, le corps féminin éprouve un besoin physiologique de purgation régulière qui n'est autre que le flux menstruel. Ici encore, la mesure du flux menstruel est excessive et constitue un argument a fortiori.

Ces rares exemples de mesure quantitative montrent que la mesure ne fait pas partie du savoir médical hippocratique : les médecins n'établissent pas de constantes anatomophysiologiques et ne définissent pas les maladies par un écart quantitatif à ces normes. Les quelques occurrences de quantification précise apparaissent comme des arguments sur lesquels le médecin s'appuie ponctuellement; ils ne sont jamais au principe ni à la conclusion d'une démonstration; ils ont souvent une valeur rhétorique qui explique l'exagération de certains chiffres. S'agit-il pour autant d'une lacune de la médecine hippocratique? Peut-on rapporter l'absence de mesure à une carence en outils techniques de mesure, ou bien à une carence en outils conceptuels, c'est-à-dire à un empêchement de l'ordre de «l'obstacle épistémologique»? Ces deux raisons généralement invoquées pour résoudre le problème de la mesure dans l'Antiquité ne sont pas probantes, parce qu'elles supposent toutes deux une vision évolutionniste de l'histoire des sciences antiques, vision selon laquelle une absence est nécessairement un défaut dû à un empêchement. De telles conceptions ont le tort de prendre la science contemporaine pour la norme de ce qu'auraient dû faire les Anciens, de sorte qu'il leur faut fournir des raisons de ce qu'ils n'ont pas accompli. En réalité, le savoir hippocratique ne manque de rien, parce qu'il n'est pas l'éclaireur d'une science à venir dont il tracerait la voie.

Il est vrai que, comme le souligne Mirko Drazen Grmek<sup>9</sup>, la technique ne disposait, à l'époque d'Hippocrate, que du nombre, de l'étendue, du poids et du temps. Elle ne permettait pas de mesurer les grandeurs intensives comme la température ou l'humidité. Ainsi, le médecin antique apprécie la fièvre sans thermomètre, en posant sa main sur la peau du malade. En revanche, il est capable de mesurer précisément sa durée, ses périodes de rémission et leur régularité dans les maladies

<sup>8</sup> Εὐρήσει στήσας πολλῶ βαρύτερα τὰ εἴρια ἢ τὸ εἶμα, *ibid.* Cf. M. Grmek, «L'expérimentation biologique quantitative dans l'Antiquité», in [Grmek, 1990], p. 17-43; Sur cette expérience, voir p. 30.

<sup>9</sup> *Ibid.*

rémittentes. Gheorge Bratescu rapporte le mépris de la mesure à l'humoralisme hippocratique, et à l'impossibilité de quantifier précisément les liquides physiologiques :

«L'humoralisme hippocratique reconnaissait implicitement l'importance du quantitatif, mais d'un quantitatif pratiquement non mesurable et donc indéterminable à cette époque-là, quand on ne disposait d'aucun moyen de préciser l'ordre de grandeur normal et pathologique des humeurs qui se trouvaient mêlées dans toute l'économie. Il aurait été alors une pure utopie de prétendre qu'un jour on serait capable de mesurer la quantité relative des plus divers liquides organiques, comme on le fait couramment dans nos laboratoires»<sup>10</sup>.

De telles explications ne sont cependant pas satisfaisantes s'agissant des médecins de la *Collection hippocratique*, et on peut le montrer de trois façons : en premier lieu, ces médecins n'utilisent pas le savoir-faire technique qu'ils possèdent pour mesurer les paramètres directement quantifiables comme l'étendue et le poids ; en deuxième lieu, ils mesurent avec précision les durées des maladies et le dosage des médicaments, et d'autres sciences et d'autres arts mettent en œuvre des pratiques de mesure qui sont donc disponibles pour les médecins dont cependant ils n'usent pas ; enfin, à l'époque alexandrine, les médecins vont chercher à mesurer les phénomènes vitaux sans qu'une avancée notable des techniques permette de rendre compte de ce changement d'attitude. Ces trois objections prouvent que la limitation technique n'explique pas le défaut de mesure quantitative : les médecins savent mesurer, ou peuvent apprendre à le faire, au-delà de leur pratique effective.

Les médecins ne mesurent pas, même quand ils savent le faire. Ainsi, les traités qui comportent des études anatomiques ne mentionnent aucune mensuration des parties du corps humain. De la même façon, quasiment aucune pesée des aliments ingérés ou des excréments n'est relatée. Pourtant, le médecin hippocratique est attentif à la configuration anatomique de son patient<sup>11</sup> ; ses aliments et ses exercices sont appréciés de façon très fine, ainsi que l'adaptation de son régime à sa constitution et à son état<sup>12</sup>. *Régime des maladies aiguës* développe ainsi toute une panoplie

10 [Bratescu, 1983], p. 142.

11 Voir par exemple *Ancienne médecine*, c. 22 (I, 626-634 L.).

12 Voir par exemple *Régime*, livre III.

des diverses préparations de la décoction d'orge, plus ou moins épaisse, et de leur indication selon le moment de la maladie<sup>13</sup>. On n'y trouve aucune donnée chiffrée. De même, la description de l'évolution des excréments au long de la maladie, si elle ne recourt jamais à la mesure quantitative, trouve en d'autres procédés les moyens d'une expression non dénuée d'exactitude, comme on l'a vu, plus haut, à propos des multiples aspects du crachat étudiés par *Maladies II*<sup>14</sup>. Ce n'est donc pas faute d'observation ou d'attention que les médecins ne pratiquent pas la mesure du corps humain, des aliments et des excréments.

Si les médecins ne mesurent pas ce qu'ils savent pourtant mesurer (les éléments anatomiques et physiologiques), en revanche, ils mesurent précisément d'une part la chronologie des maladies, d'autre part le dosage des médicaments. Les *Épidémies* énumèrent ainsi des histoires cliniques présentées par journées successives. Or, l'établissement de ces chronologies n'est pas directe. Le «premier jour» ne peut ainsi être établi que par le recours à l'anamnèse puisque le médecin n'était pas présent lors des premiers symptômes. La pharmacologie, quant à elle, pouvait donner lieu à des mesures précises. On trouve au livre II de *Maladies des femmes* cette préparation d'une fumigation censée contribuer au traitement des Cancers féminins :

«Triturer et tamiser cypérus une conque, calamus odorant autant, jonc odorant autant, cardamome autant, graines de cumin d'Éthiopie, d'anis, de rue sèche, d'hypéricon et de fenouil; quand on a préparé tout cela, on verse dans le vase six cotyles de vin astringent blanc très odorant, on jette un quart de cotyle des substances broyées et on agite. Puis on ajoute un tiers d'obole de parfum égyptien aussi bon que possible ou de l'excellente huile de marjolaine ou d'iris; quand on verse on agite»<sup>15</sup>.

13 Voir plus bas, p. 536

14 Voir plus haut, p. 215-217.

15 Κύπειρον κόψαντα κατασῆσαι ὅσον σκαφίδα, καὶ κάλαμον μυρεψικὸν ἕτερον τοσοῦτον, καὶ σχοίνου τῆς μυρεψικῆς ἴσον, καρδαμώμου τε ἴσον, καὶ κυμίνου αἰθιοπικοῦ, καὶ ἀννήσου, καὶ πηγάνου ξηροῦ, καὶ ὑπερικοῦ, καὶ μαράθου σπέρμα· ὅταν δὲ ταῦτα παρασκευάσης, ἐγγέας ἐς τὸν χύτρινον οἴνου αὐστηροῦ κοτύλας ἕξ ὡς εὐωδεστάτου λευκοῦ, ἐπιπάσαι τῶν κεκομμένων ὅσον τεταρτημόριον, καὶ ἀναταράξαι, *Maladies des femmes*, II, c. 133 (VIII, 294 L.). Une conque vaut 0,023 litres.

Comme on le sait, le même mot : φάρμακον, désigne le poison et le médicament, la différence entre les deux n'étant pas de nature mais de mesure. Les médecins hippocratiques utilisaient des substances dangereuses, notamment l'ellébore, dont le témoignage de Ctésias, médecin cnidien du début du IV<sup>e</sup> siècle et parent d'Hippocrate, montre l'importance du dosage :

«Du temps de mon père et de mon grand-père, on ne donnait pas l'ellébore, car on ne connaissait ni le mélange, ni la mesure, ni le poids suivant lequel il fallait l'administrer. Quand on prescrivait ce remède, le malade était préparé comme devant courir un grand danger. Parmi ceux qui le prenaient, beaucoup succombaient. Maintenant l'usage en est plus sûr»<sup>16</sup>.

Sur ces deux points, la chronologie des maladies et le dosage des médicaments, les médecins pratiquent des mesures beaucoup plus difficiles que celles qu'ils pourraient effectuer en anatomie ou en pesant les aliments et les excréments.

À l'époque des médecins hippocratiques, les Grecs effectuaient des mesures dans d'autres domaines. Les pythagoriciens établissaient ainsi les lois de l'acoustique, en rapportant la hauteur des sons à la mesure de la longueur des cordes ou des tuyaux et du poids des marteaux ou des vases, plus ou moins emplis d'eau, qui les émettent. Que ces mesures ne soient pas exactes ou qu'elles soient établies dans un contexte théorique faux<sup>17</sup>, elles relèvent d'une démarche qui n'est pas suivie par les médecins contemporains. On peut être étonné quand on compare l'absence de mesure anatomique chez les médecins hippocratiques et l'établissement des canons artistiques comme celui de Polyclète qui, au V<sup>e</sup> siècle, établit les proportions idéales du corps humain. Si l'artiste possède les moyens de mesurer le corps, le médecin devait les posséder également.

Enfin, la troisième objection à la thèse d'une limitation technique de la mesure concerne le développement ultérieur de la médecine antique, notamment dans les écoles d'Alexandrie. Ainsi en est-il de la mesure du pouls. Les textes hippocratiques considèrent en général le pouls comme un phénomène pathologique. Il est mentionné dans les descriptions cliniques

16 Oribase, *Collectiones medicae* VIII, 8, trad. empruntée à [Jouanna, 1992], p. 76.

17 Ainsi Archytas rapporte la hauteur du son à la vitesse de l'air (D.-K. 41 B I); cf. [Lloyd, 1990 (1)], p. 153 note 95 = p. 351.

par l'expression «battement des veines»<sup>18</sup>. Praxagore fut le premier à considérer le pouls comme un phénomène physiologique. Hérophile, au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. entreprit une étude quantitative des différents rythmes du pouls, dont il découvrit qu'ils étaient corrélés d'une part avec l'âge, d'autre part avec la fièvre. Hérophile parvint ainsi à convertir un phénomène qualitatif non directement mesurable, la fièvre, en un phénomène quantitatif comportant des seuils mesurables, les fréquences, équivalent à la variation qualitative<sup>19</sup>. La mise en œuvre de la mesure est en l'occurrence directement liée à sa comparaison avec une norme quantifiée : Hérophile avait construit «une clepsydre montrant le nombre du pouls à chaque âge»<sup>20</sup>.

La période alexandrine développe les mesures et, parallèlement, les techniques, dans de nombreux domaines<sup>21</sup>. Or, le développement de la mesure est lié à celui de la technique en ce que toutes deux supposent l'articulation du savoir théorique aux réalités matérielles. Bertrand Gille a montré que les Anciens ont développé une pensée technique que l'on avait tort de nier<sup>22</sup>. Mais cette articulation, au moins en médecine, subit une transformation radicale après le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. On ne peut expliquer les «lacunes» de l'hippocratisme et les résultats des écoles alexandrines par un progrès des outils techniques de mesure. En général, le défaut technique n'explique pas l'absence de la mesure, mais seulement la fausseté des résultats. Les hommes ne se privent pas d'une expérience, s'ils peuvent en concevoir le sens au sein d'un paradigme théorique, parce qu'ils ne disposent pas de l'instrument adéquat. Ainsi, les mesures alexandrines sont fausses, de même que celles qui seront effectuées par Santorio et par Galilée au XVII<sup>e</sup> siècle.

Si l'hypothèse du défaut d'instruments de mesure n'est pas satisfaisante, on ne peut guère, par ailleurs, rendre compte de l'absence générale de mesure dans la médecine hippocratique en recourant à l'idée d'un empêchement d'ordre conceptuel. Les hippocratiques n'ont pas été

18 Par exemple, *Épidémies VII*, 83 (V, 438 L.) : σφυγμὸς σφόδρα ἐν μετώπῳ φλεβῶν «battements violents des veines au front».

19 Voir [Grmek, 1990], p. 35.

20 Marcellinus, *De pulsibus*, 11 ([Staden, 1989], p. 353-354) cité par [Grmek, 1990], p. 34.

21 Voir [Lloyd, 1990 (3)].

22 [Gille, 1980]

simplement limités par un «obstacle épistémologique» dans la pratique de la mesure.

Deux considérations de cet ordre ont cependant pu être avancées. La première, proprement bachelardienne, est la «mentalité préscientifique» des auteurs hippocratiques. La mesure suppose une perception objective des phénomènes qui se conquiert sur «le fait coloré et divers» de l'expérience première. Les faits hippocratiques sont encore surdéterminés, en sorte que l'abstraction n'a pas de prise sur eux. Or, la mesure suppose l'abstraction des paramètres avant que la loi tente de les corrélérer. La seconde considération est plus spécifique de la mentalité grecque qui distingue «l'univers de la précision» du «monde de l'à-peu-près», le monde sublunaire imparfait. L'absence d'articulation entre les mathématiques et la physique grecques trouverait ainsi une raison dans l'ontologie grecque, chaque science ayant pour objet un monde séparé.

Robert Joly a étudié la *Collection hippocratique* dans le cadre d'une épistémologie bachelardienne. Il y voit un «règne de la qualité», un «système de la qualité». La qualité constituerait «la raison ultime, l'explication dernière», conduisant le qualitatifisme à la «paresse intellectuelle»<sup>23</sup>. R. Joly s'attaque particulièrement, sur ce chapitre, à l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant* et *Maladies IV*. Ainsi, l'existence de quatre humeurs dans le corps humain : la bile, l'eau, le sang et la pituite, est expliquée, dans *Maladies IV*, par la présence de ces quatre humeurs ou de leurs analogues dans les aliments :

«Dans tous les aliments et boissons, il y a du bilieux, de l'aqueux, du sanguin et du pituiteux, ici plus, là moins. C'est pourquoi les aliments et les boissons diffèrent les uns des autres au point de vue de la santé»<sup>24</sup>.

Cette présence dans les aliments, et donc en particulier dans les plantes, s'explique elle-même par la présence des humeurs dans le sol, chaque plante puisant son humeur spécifique :

23 [Joly, 1966]

24 Ἐν τοῖσι βρωτοῖσι καὶ τοῖσι ποτοῖσιν ἔνεστι πᾶσι καὶ χολώδεός τι καὶ ὕδρωποειδέος καὶ αἱματώδεος καὶ φλεγματώδεος, τῇ μὲν πλέον, τῇ δὲ ἔλασσον· διότι καὶ διαφέρει τὰ ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα ἀλλήλων ἐς τὴν ὑγίειν, *Maladies IV*, XXXIII, 2-3 (VII, 544 L.).

«La terre a en elle-même des qualités de toute nature et innombrables (ἀναρίθμους). Elle fournit à chaque végétal l'humeur conforme, celle qu'il possède congénitalement et chacun tire de la terre sa nourriture selon sa nature propre»<sup>25</sup>.

Cette conception préscientifique ne laisse aucune place à la quantification, la pensée se trouvant satisfaite par l'usage des mots, que R. Joly met en regard de la fameuse «vertu dormitive de l'opium»<sup>26</sup>. Quand l'auteur hippocratique a recours à la quantité, la quantification est alors «aberrante» :

«Le nombre, [dans ce cadre], n'est en tout cas pas mensuration expérimentale ; le nombre est qualité, fantaisie arithmologique rationalisée»<sup>27</sup>.

Ainsi, l'auteur de *Maladies IV* établit un cycle humoral trinitaire : chaque humeur séjourne trois jours dans le corps ; le premier, elle tient bien au corps car elle est épaisse ; le second, plus fluide, elle est repoussée dans le ventre par la nouvelle humeur du jour, et y cuit les aliments ; le troisième, devenue fétide, elle est expulsée «en quantité parfaitement égale à elle-même, semblable et correspondante»<sup>28</sup>. L'auteur en déduit l'importance des jours impairs, comptés à partir du début de la maladie : on guérit ou on meurt les jours impairs.

Quelle que soit la valeur de ces remarques, le concept d'obstacle épistémologique n'est pas pertinent pour expliquer l'absence de mesure dans la *Collection hippocratique*. En effet, l'obstacle épistémologique rend compte de l'inconscience d'une méthode. Il expliquerait pourquoi les médecins hippocratiques n'ont pas songé à pratiquer des mesures. Il sous-entend que l'absence de quantification est un défaut, et situe donc l'hippocratisme par rapport à la science médicale qu'il érige en idéal. Il ne permet donc pas d'expliquer ce fait : non seulement les médecins hippocratiques avaient les moyens de mesurer bien au-delà de leur pratique effective, mais ils avaient conscience de cette possibilité.

25 Ἔχει γὰρ ὧδε ἡ γῆ ἐν ἑωυτῇ δυνάμιας παντοίας καὶ ἀναρίθμους. Ὅκοντα γὰρ ἐν αὐτῇ φύεται, πᾶσιν ἰκμάδα παρέχει ὁμοίην ἐκάστω, οἷον καὶ αὐτὸ τὸ φυόμενον αὐτῷ ὁμοίην κατὰ συγγενὲς ἔχει, καὶ ἔλκει ἕκαστον ἀπὸ τῆς γῆς τροφήν, οἷον περὶ αὐτό ἐστι, *ibid.*, XXXIX, 1 (VII, 544 L.).

26 [Joly, 1966], p. 104.

27 *Ibid.*, p. 111.

28 *Maladies IV*, XLII, 2 (VII, 564 L.).



La question de la pratique de la mesure en médecine est en effet discutée dans la *Collection* elle-même. D'un côté, on y trouve la *Lettre d'Hippocrate à son fils Thessalos*, faux tardif d'époque romaine, dans laquelle Hippocrate recommande à son fils l'étude de la géométrie et de l'arithmétique qui «rendra son esprit plus pénétrant et plus clairvoyant pour profiter en médecine de tout ce qui est utile»<sup>29</sup>. La médecine doit faire appel à la géométrie pour la chirurgie osseuse, et à l'arithmétique pour connaître «les périodes, les changements réguliers des fièvres, les crises des malades»<sup>30</sup>. Toutefois, d'une part l'arithmétique n'est requise que pour mesurer le temps des maladies, d'autre part cette lettre conclut une relation épistolaire imaginaire au sujet de Démocrite; le personnage d'Hippocrate n'y défend plus l'hippocratisme, mais il s'est finalement rendu aux arguments du philosophe. Partout ailleurs dans la *Collection*, la question de la mesure, c'est-à-dire de l'application des séries arithmétiques pour exprimer les réalités biologiques, reçoit, quand elle est posée, la même réponse négative : il n'y a pas de mesure quantitative possible en médecine.

L'*Aphorisme* I, 23 écarte ainsi une mesure quantitative comme critère d'appréciation clinique : il conseille au médecin de «juger les évacuations non par la quantité, mais suivant qu'elles sortent comme il convient, et qu'on les supporte facilement»<sup>31</sup>. Le médecin n'est pas ici empêché de mesurer par un obstacle inconscient; il énonce, sur un problème particulier, un refus raisonné du recours à la mesure quantitative. La question de la mesure est traitée de façon générale par *Ancienne médecine*. L'auteur de ce traité, posant la question de l'adaptation du régime au malade, déclare :

«Les tâches du médecin sont bien plus diversifiées [que celles du diététicien qui s'occupe des bien-portants] et requièrent une exactitude (ἀκρίβεια) bien plus grande. Il faut en effet viser à une mesure (μέτρον) ; or il n'y a pas de mesure — pas plus du reste qu'un nombre (ἀριθμός) ni qu'un poids (σταθμός) — à quoi l'on puisse se référer pour connaître ce qui est exact, si ce n'est la

29 [...] τὴν ψυχὴν ὀξυτέρην τε καὶ τηλαυγεστέραν κατὰ τὸ ἐν ἱητρικῇ ὀνηθῆναι πᾶν ὃ τι χρῆζει, *Lettre* 22 (IX, 392 L.).

30 [...] τὰς περιόδους καὶ εὐλόγους τῶν πυρετῶν μεταστάσις καὶ τὰς κρίσις τῶν νοσεόντων [...], *ibid.* (IX, 392 L.).

31 Τὰ χωρέοντα μὴ τῷ πλήθει τεκμαίρεσθαι, ἀλλ' ὡς ἂν χωρὲν οἷα δεῖ, καὶ φέρη εὐφόρως, *Aphorismes*, I, 23 ((IV, 470 L.).

sensation du corps. Aussi est-ce un travail que d'acquérir un savoir assez exact pour ne commettre que de petites erreurs en deçà ou au-delà»<sup>32</sup>.

Laissons en suspens la question du sens de l'expression : «la sensation du corps», qui semble devoir tenir lieu d'une mesure impossible<sup>33</sup>. Le passage d'*Ancienne médecine* exige d'un côté l'exactitude et la mesure, constate de l'autre l'impossibilité d'une mesure, d'un nombre, d'un poids, en médecine. De prime abord, il semble que l'exigence et l'impossibilité concernent le même idéal, celui d'une quantification biologique. La reconnaissance d'une impossibilité fonderait alors un regret : le médecin avouerait la trop grande variabilité des phénomènes au regard de la rectitude mathématique.

Certains textes de la *Collection* expriment manifestement un regret de cet ordre, notamment à l'égard de l'incertitude de la théorie des jours critiques. Selon cette théorie, peut-être marquée par le pythagorisme, les maladies se jugent par intervalles, généralement de sept jours, parfois de quatre, comptés à partir du début de la maladie. Par exemple, on lit en *Maladies II* :

«Ce malade meurt d'ordinaire le quatrième jour; s'il franchit ce terme, il y a des chances de salut, dans la majorité des cas; mais il est encore en danger aux sept jours; s'il franchit aussi ce terme, il guérit»<sup>34</sup>

Les auteurs privilégient parfois également les jours impairs. Cette théorie, partout présente mais dont les modalités divergent dans la *Collection*, explique l'attention du médecin qui cherche à établir son pronostic à la mesure chronologique du devenir des symptômes dont le caractère important ou mineur, voire faste ou néfaste, dépend du moment auquel il survient ou s'exacerbe. Or, certains textes insistent sur le caractère

32 Διότι πολλὸν ποικιλώτερά τε καὶ διὰ πλείονος ἀκριβείης ἐστί. Δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι· μέτρον δὲ οὐδὲ ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον πρὸς ὃ ἀναφέρων εἶση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὐροις ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν. Διὸ ἔργον οὕτω καταμαθεῖν ἀκριβῶς, ὥστε σμικρὰ ἀμαρτάνειν ἔνθα ἢ ἔνθα, *Ancienne médecine*, IX, 3 (I, 588-590 L.).

33 Voir plus bas, p. 565.

34 Οὗτος τεταρταῖος μάλιστα ἀποθνήσκει· ἦν δὲ ταύτας ὑπερφύγη, ἐλπίδες ὡς τὰ πολλά· κινδυνεύει δὲ καὶ ἐν τῆσιν ἐπτὰ· ἦν δὲ καὶ ταύτας ὑπερφύγη, ὑγιάζεται, *Maladies II*, LVIII, 2 (VII, 90 L.).

approximatif de l'application de ces canevas temporels aux cas concrets des patients. Ainsi, *Maladies I* déclare :

«Certains malades qui souffrent de maladies de cette sorte et produites par ces causes succombent en bref délai, les autres traînent plus longtemps, car le corps diffère du corps, l'affection de l'affection, la saison où l'on est malade de la saison; les uns sont plus durs au mal dans les maladies, les autres sont absolument incapables d'y résister. Donc on ne peut connaître précisément ni réussir à indiquer l'intervalle de temps où un patient succombe, ni même s'il sera long ou bref; car le temps que certains formulent n'est pas exact dans la plupart des cas, et cette information seule ne suffit pas attendu qu'il y a aussi des différences entre l'année et l'année, entre la saison et la saison»<sup>35</sup>.

Cette inexactitude mise en exergue par les médecins pourrait alors être rapportée aux échecs du pythagorisme : d'une part la découverte de l'incommensurabilité de la diagonale au côté du carré par Hippias de Métaponte, d'autre part les arguments de Zénon d'Elée qui montre l'impossibilité d'exprimer des grandeurs concrètes continues par des séries numériques discrètes, notamment les arguments d'Achille et du stade rapportés par Aristote dans le livre VI de la *Physique*. La réalité géométrique et, a fortiori, physique, et, encore a fortiori, biologique, n'est pas réductible à une mesure arithmétique, qui ne connaît que la série des nombres entiers positifs. Le traité *Du pronostic* rappelle que ni l'année ni les mois ne se comptent en jours entiers, en sorte que les périodes des maladies souffrent d'une même inexactitude : «Rien de tout cela ne peut se calculer rigoureusement et par des jours entiers»<sup>36</sup>. Alexandre Koyré résume ainsi l'impuissance des Grecs à mesurer le monde sublunaire :

35 Οὔτοι ὅσοι τοιουτότροπα νοσήματα ἴσχουσι καὶ ἀπὸ τούτων, ἔνιοι μὲν δι' ὀλίγου ἀπόλλυνται, ἔνιοι δὲ πολὺν χρόνον ἔλκουσιν· διαφέρει γὰρ καὶ σῶμα σώματος, καὶ πάθημα παθήματος καὶ ὥρη ὥρης, ἐν ἧ ἂν νοσέωσι· καὶ οἱ μὲν ταλαιπωρότεροί εἰσιν ἐν τῆσι νόσοισιν, οἱ δὲ παντάπασι ταλαιπωρέειν ἀδύνατοι. Οὐκ οὐκ ἐστὶ τὸ ἀκριβὲς εἰδέναι καὶ τυχεῖν εἶπαντα τοῦ χρόνου, ἐν ὀπίσω ἀπόλλυται, οὔτ' εἰ πολὺν, οὔτ' εἰ ὀλίγον· οὐδὲ γὰρ οὗτος ὁ χρόνος ἀκριβής, ὃν ἔνιοι λέγουσιν, ὡς τὰ πολλὰ, οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο ἐκποιεῖ· διαφέρει γὰρ καὶ ἔτος ἔτεος, καὶ ὥρη ὥρης, *Maladies I*, c. 16 (VI, 168-170 L.), trad. É. Littré largement modifiée selon le texte de P. Potter. Cf. *Vents*, VI, 2 (VI, 98 L.).

36 Οὐ δύναται δὲ ὅλησιν ἡμέρησιν ἀπιθμεῖσθαι οὐδὲν τούτων ἀτρεκέως, *Pronostic*, c. 20 (Alexanderson, 221 = II, 168-170 L.), trad. Littré modifiée.

«La réalité, celle de la vie quotidienne, n'est pas mathématique. Ni même mathématisable. Elle est le domaine du mouvant, de l'imprécis, du "plus ou moins", de l'"à-peu-près" [...]. Entre les mathématiques et la réalité physique, il y a un abîme [...]. Il est ridicule de vouloir mesurer avec exactitude un être naturel»<sup>37</sup>.

Pierre Pellegrin ajoute que les mathématiques grecques ne sont pas «la science de l'ordre et de la mesure», mais «la science de l'ordre et des rapports».

«Comme telle, elle est fort bien adaptée aux domaines astronomique et harmonique dont [...] elle procède. Mais quand il s'agit d'exprimer ces rapports par des nombres, pour beaucoup d'entre eux c'est impossible, à moins de se contenter de l'approximation des arpenteurs égyptiens ou des marchands phéniciens»<sup>38</sup>.

L'irrationalité résiduelle de ce monde interdirait sa complète intelligibilité et exigerait le recours à la sensation comme l'affirme le passage d'*Ancienne médecine*. Cette interprétation expliquerait bien pourquoi les textes hippocratiques semblent faire de la mesure un idéal — «il faut viser à une mesure» dit *Ancienne médecine* —, tout en constatant l'impossibilité d'y parvenir avec une exactitude parfaite (l'ἀκρίβεια). Le rapport de la médecine aux mathématiques serait un cas particulier du rapport des techniques aux mathématiques :

«La technique opère sur ces réalités mouvantes du monde terrestre, qui constituent, aux yeux du Grec, le domaine de l'à-peu-près, auquel ne s'applique ni exacte mesure ni calcul précis»<sup>39</sup>.

Le monde sensible étant lui même approximatif, sa connaissance ne pourrait être qu'une connaissance approchée. L'absence de mesure exacte en médecine serait un cas particulier de l'absence de mesure exacte dans les techniques en général dont l'articulation à la science n'est pas une simple application de cette dernière, comme le montre B. Gille :

«En matière de technique, la nature résiste. Dans l'abstrait, en science pure, comme dans la beauté, comme dans tout raisonnement purement intellectuel, tout peut réussir. La technique connaît des multitudes d'obstacles, comme la physique, plus ou

37 [Koyré 1948], p. 342.

38 [Pellegrin, 1992], p. 163.

39 [Vernant, 1957], p. 51 (J.-P. Vernant approuve ici la thèse de A. Koyré).

moins importants, plus ou moins bien perçus, qui conduisent inévitablement vers une connaissance approchée, approximative. Et cela nos mécaniciens [et, donc, nos médecins] en avaient nettement conscience. Pour paraphraser Bachelard, il faut que le détail ne quitte pas l'ordre de grandeur où l'on agit, comme il ne s'écarte pas trop de l'ordre de connaissance où l'on mesure. Dès cet instant, la connaissance de l'approximation est la règle d'or des techniciens [et, donc, des médecins]»<sup>40</sup>

Comme Pierre Pellegrin le propose<sup>41</sup>, le c. 9 d'*Ancienne médecine* cité plus haut peut dans cette perspective être mis en regard de la position platonicienne exprimée notamment en *République*, X, 602 d, selon laquelle «mesurer, nombre, peser» sont «des secours de la plus grande espèce» contre la tromperie des apparences. *Ancienne médecine* partagerait cet idéal platonicien mais regretterait de ne pouvoir y satisfaire. Cette interprétation a été mise en place par Hans Diller<sup>42</sup>. Elle s'appuie essentiellement sur le rapprochement du c. 9 d'*Ancienne médecine* et du *Philèbe* de Platon.

Dans le *Philèbe*, en 56 b, Platon range la médecine avec l'agriculture, la navigation et la stratégie militaire, dans la classe des arts manuels qui, comme l'art de la flûte et la pratique musicale en général, comportent «beaucoup d'imprécision et peu de certitude». En effet, ces arts qui possèdent le moins de scientificité substituent à ce recours au nombre, à la mesure et à la pesée, la conjecture (εικάζειν), l'exercice des sens par l'expérience et la pratique (τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία καὶ τιμὴ τριβῆ), et, enfin, l'estime (στοχαστική), laquelle s'acquiert elle-même par l'exercice et le labeur (μελέτη καὶ πόνω). Ces supplétifs, selon Platon, ne sont que des pis-aller :

«Si, par exemple, on écartait de tous les arts ce qu'ils contiennent de science du nombre (ἀριθμητική), de science de la mesure (μετρική), de science de la pesée (στατική), ce qui resterait de chacun serait pour ainsi dire nul (φαῦλον)»<sup>43</sup>.

40 [Gille, 1980], p. 221.

41 [Pellegrin, 1992], p. 166-167.

42 [Diller, 1952].

43 *Philèbe*, 55 e. Je suis le texte et la traduction par A. Diès, Platon, *Œuvres complètes*, tome IX, 2<sup>e</sup> partie, Paris, 1941, 1993.

La similitude apparente du c. 9 d'*Ancienne médecine* cité plus haut et de ce passage du *Philèbe*, dans l'usage de la triade μέτρον, ἀριθμός, σταθμός qui rappelle les sciences correspondantes énumérées par Platon, du verbe στοχάσασθαι qui répond à la στοχαστική platonicienne, et de la référence commune à l'αἴσθησις, incite au rapprochement des deux textes. En élargissant la comparaison aux contextes, il est question dans *Ancienne médecine* comme dans le *Philèbe* d'une hiérarchie des arts fondée sur leur exactitude (ἀκριθεία), et *Ancienne médecine*, quelques lignes plus bas, compare à cet égard l'art médical à l'art du pilote (κυβερνήτης) qu'il situe au même niveau empirique que la médecine, comme le fait Platon, pour sa part, dans le *Philèbe*, en 56 b1. Ces deux textes sont apparemment si proches que H. Diller a pu soutenir l'hypothèse selon laquelle l'auteur d'*Ancienne médecine* connaissait le *Philèbe*. *Ancienne médecine* chercherait, selon H. Diller, à demeurer au plus près de l'idéal scientifique platonicien, en faisant de la sensation du corps, comprise comme la réactivité objective du corps du patient — et non comme la sensation du médecin —, un critère équivalent à la mesure, au nombre et à la pesée, malheureusement impossibles en médecine<sup>44</sup>.

Quoi qu'il en soit des problèmes de datation relative des deux textes — la datation très tardive d'*Ancienne médecine* que H. Diller proposait en 1952 pour asseoir sa thèse d'une influence du *Philèbe* n'a pas été retenue<sup>45</sup> —, il convient d'admettre que les deux passages présentent une similitude lexicographique étonnante. Mais peut-on en déduire une similitude de pensée? Cette interprétation platonisante du défaut de mesure quantitative dans la médecine hippocratique est à mon sens doublement erronée. D'une part, elle n'est pas conforme à l'explication platonicienne de l'absence de mesure dans les arts empiriques. D'autre part, elle projette à tort sur l'épistémologie hippocratique cette conception qu'elle prête à Platon. Pour le montrer, il convient de se demander d'une part si l'irrationalité résiduelle de la réalité empirique est bien la raison de l'absence de mesure quantitative dans les arts stochastiques comme la médecine, d'autre part si cette absence de mesure quantitative et son remplacement par l'estime manifestent un manque et suscitent un regret. Il faut poser ces

44 [Diller, 1952].

45 Voir la notice de l'édition d'*Ancienne médecine* par J. Jouanna, CUF, p. 76.

deux questions aussi bien à Platon qu'à l'auteur d'*Ancienne médecine* et aux médecins hippocratiques en général.

Or, pour ce qui concerne Platon, contrairement à ce que l'on suppose ordinairement, le défaut de mesure qui entache les arts les moins scientifiques n'est pas fondé ontologiquement, dans la nature dégradée des réalités sur lesquels ils s'appliquent. Ce défaut de mesure est une faute des techniciens. En droit, toutes les réalités, même les plus mouvantes et les plus diverses comme l'objet médical, sont susceptibles d'être mesurées, nombrées et pesées. L'inexactitude de l'objet conduit à une mesure approximative, mais n'implique nullement la substitution de la mesure par la sensation. Les arguments qu'on pourrait trouver dans le *Philèbe* pour affirmer le contraire ne sont pas décisifs.

On pourrait d'abord argüer que, dans la classification des arts du *Philèbe*<sup>46</sup>, chaque art s'applique à un objet qui lui est propre. Les arts les moins savants s'appliquent tous à des objets mobiles : la musique s'applique aux vibrations, notamment des cordes, la médecine aux flux qui remplissent ou qui vident, l'agriculture, semble-t-il, au changement des saisons, la navigation aux mouvements du bateau, des vents et des courants, la stratégie au mouvement des armées. En revanche, l'art de la construction, la charpenterie dans la construction des navires et des maisons, ont pour objet l'ajustement de pièces rigides et immobiles. On pourrait donc distinguer deux niveaux de réalités sensibles : celles qui sont, à l'échelle du temps humain, à peu près stables, se prêtent plus aisément à l'application des instruments de mesure et, à travers eux, à l'application des sciences mathématiques.

Un second argument pour une limite ontologique des arts d'estime dans le *Philèbe* serait la référence au mélange final des sciences et des plaisirs en vue de la meilleure vie, à partir de 59 e. Socrate propose d'y faire entrer toutes les sciences, y compris les moins pures, comme si Platon se résolvait à l'imperfection de certaines techniques en considérant cette imperfection comme une fatalité, étant donnée la nature de leur objet :

« Sur des choses qui n'ont aucune espèce de fermeté comment pourrions-nous acquérir quoi que ce soit de ferme? »

46 55 c - 59 d.

se demande-t-il en 59 b 4-5, en sorte qu'il admet la nécessité, en 62 b 5-6, de la connaissance de «la règle fausse» (τοῦ ψευδοῦς κανόνοϛ) et «du cercle faux» (ἄμα καὶ τοῦ κύκλου) si du moins, comme l'ajoute Protarque, «nous voulons retrouver à tous coups la route pour rentrer chez nous».

Ces considérations *ne* concernent cependant *pas* la première espèce d'arts : ceux qui, comme la musique ou la médecine, ignorent la mesure et confinent à la nullité. Elles concernent au contraire les arts manuels *les plus scientifiques* comme le prouve l'application du cercle faux «pour bâtir une maison» en 62 b1. Le cercle faux et la règle fausse relèvent de la première espèce des sciences logistique et métrétique, celles à l'usage du plus grand nombre, dont usent le constructeur et le commerçant<sup>47</sup>, que Platon distingue de la géométrie et du calcul philosophiques. La règle ou le cercle faux ne sont donc faux qu'en tant qu'ils sont des copies et des *approximations* des vrais, tout comme les procédés empiriques de calcul ou d'arpentage ne sont pas vraiment l'arithmétique et la géométrie, sans en être tout à fait séparés. La division platonicienne des arts dans le *Philèbe* permet donc de distinguer quatre niveaux de pureté (si l'on met à part la dialectique) : premièrement, les sciences philosophiques, qui étudient intellectuellement les mesures intelligibles, deuxièmement, les sciences vulgaires, qui étudient ces mesures de façon impure, dans le seul dessein de les appliquer aux réalités sensibles, pour compter des bœufs ou bâtir des maisons, et qui ont pour objet un cercle faux et une règle fausse, troisièmement, ces mêmes arts, en tant qu'ils appliquent ces mesures imparfaitement saisies sur des réalités sensibles assez stables pour les recevoir, quatrièmement enfin, les arts qui, quasiment dénués de toute mesure, procèdent par conjecture. Il est vrai que tous ces arts, y compris la musique qui relève de ce dernier groupe, seront inclus dans le mélange final ; mais l'inclusion de la musique constitue une étape supplémentaire qui est distinguée de celle des arts dont la règle est fausse, et qui concerne donc les arts dénués de toute règle, qu'elle soit exacte ou fausse.

Lorsque la musique est insérée dans le mélange final, elle est caractérisée par la stochastique, comme en 55 e7, mais aussi par la mimétique (μιμήσεωϛ — 62 c2). Or, que peut bien imiter la pratique musicale, sinon l'harmonie mathématique? Dès lors, même les arts les plus empiriques ont pour objet des réalités susceptibles, en droit, d'être

47 56 e 7-8.



appréhendés par des arts savants. Les arts stochastiques relèvent d'une *attitude* qui consiste à se dispenser du long détour par la connaissance des arts directeurs, pour substituer à cette connaissance une estime empirique qui restitue médiocrement l'ordre qui régit les phénomènes. C'est bien parce que ce procédé empirique est une imitation de l'art véritable qu'il est aussi, un tant soit peu, un art, et qu'il trouve sa place, à ce titre, dans le mélange final. Un procédé routinier qui ne mimerait en rien la connaissance d'un ordre intelligible appliqué au sensible ne serait d'aucune façon un art. À vrai dire, aucun objet ne correspondrait à un tel art sinon, peut-être, de purs simulacres.

Dès lors, s'il est vrai que certains objets, parce qu'ils sont plus que d'autres soumis au devenir, se prêtent moins facilement à l'usage de la mesure, tous les arts, même les plus empiriques, ont affaire à une réalité qui possède en soi une mesure propre. C'est bien le cas de la musique :

« Dans l'aigu, le grave, le vite, le lent, qui sont des indéterminés, n'est-ce pas leur entrée [*sc.* des déterminants par le nombre] qui fait naître la détermination et, par là, donne, à toute espèce de musique, sa perfection achevée? »<sup>48</sup>.

C'est bien le cas de la connaissance des saisons qui fonde l'agriculture :

« N'est-ce pas d'eux que naissent les saisons et toutes les beautés dont nous jouissons, quand sont mélangés les indéterminés et les déterminés? »<sup>49</sup>.

C'est bien le cas de la médecine :

« N'est-ce pas, en cas de maladie, leur juste combinaison qui engendre la santé? »<sup>50</sup>.

D'une façon générale, donc,

« Tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et contient en soi-même, originairement associé, le déterminé et l'indétermination »<sup>51</sup>

et cette règle s'impose aux arts :

48 26 a 2-5.

49 26 b 1-3.

50 25 e 7-8.

51 16 c 8-10.

«Tout ce qu'on a jamais pu inventer dans le domaine de l'art, c'est par cette voie qu'on l'a découvert»<sup>52</sup>.

En 55 e sq., Platon établit donc une classification des arts tels qu'ils sont pratiqués réellement à son époque, comme en témoigne la référence à l'ingénieux instrument de l'équerre (cf. *κεκομφευμένω* en 56 c2). Il ne s'agit pas d'une division eidétique, même si le degré d'empiricité des méthodes techniques est lié à la nature de leurs objets respectifs. Plus exactement, si la diérèse est bien fondée sur une analyse de l'essence de l'art, la subsomption des arts sous chaque genre résulte, quant à elle, d'un examen empirique des procédés effectifs mis en œuvre par chacun à l'époque de Platon. Cette articulation est exprimée par Socrate lorsqu'il précise, en 57 b 5-7 :

«Les arts ne diffèrent pas seulement par leurs objets, mais aussi par leur plus ou moins de précision ou d'imprécision»,

en détachant donc l'exactitude méthodologique de chaque art — qui est contingente — de l'exactitude ontologique de son objet — qui est nécessaire. Le caractère empirique de la division des arts du *Philèbe* réduit l'apparente contradiction avec le *Phèdre*, lequel, on s'en souvient, classait la médecine parmi les «arts majeurs (*μεγάλοι τῶν τεχνῶν*)», en 269 e4, mais en soutenant précisément que de tels arts ne se bornent pas à la pratique et à l'expérience (*μη̄ τριῶν μόνον καὶ ἐμπειρία*, 270 b6), et qu'ils «exigent en outre (*προσδέονται*, 269 e4)» une connaissance de la nature de leur objet, c'est-à-dire de l'essence<sup>53</sup>. Il en est de même pour ce qui concerne le *Gorgias* qui, comme on l'a vu, en 500 e sq., d'une façon comparable à celle du *Phèdre*, envisage une médecine idéale et s'en sert comme du modèle d'un art véritable au sens platonicien, dans une polémique contre la rhétorique et la sophistique qui procèdent par routine et empirie. De ces trois dialogues, seul le *Philèbe* envisage la pratique effective de l'art médical.

Si Platon choisit la pratique musicale, plutôt que la médecine, l'agriculture, la navigation ou la stratégie militaire comme premier exemple de ces arts qui manquent de mesure, c'est sans doute pour prévenir cette confusion entre un défaut méthodologique de ceux qui pratiquent un art et un défaut ontologique de l'objet de cet art; en effet, l'harmonie

52 16 c 1-3.

53 Voir plus haut, p. 113 sq.

mathématique existe depuis Pythagore, même si le musicien prétend s'en passer et se fier à son oreille exercée, tandis que la réalité des sciences correspondant aux autres arts de ce premier groupe, si elle est en droit possible, n'est pas unanimement reconnue. En 17 c-d, Platon a déjà opposé celui qui ne connaît que l'aigu, le grave et l'intermédiaire — « cela ne serait pas encore connaître la musique » —, et celui qui a acquis la connaissance des harmonies et des rythmes transmise par les Anciens.

Il faut donc conclure que l'absence de mesure en médecine est, selon Platon, non pas l'effet d'un défaut de détermination des réalités biologiques, mais l'effet d'une faute de méthode éminemment condamnable de la part des praticiens<sup>54</sup>. Toute réalité, même celle qui possède le moins de mesure propre, en a toujours assez pour qu'on lui applique la règle, fût-elle fautive, c'est-à-dire approximative. Il faut dès lors distinguer trois niveaux d'exactitude de la mesure selon Platon : la mesure est parfaitement *exacte* quand il s'agit d'objets mathématiques ; elle est *approximative* dans les arts qui, comme celui du bâtisseur, appliquent une règle imparfaite à des objets qui comportent une certaine indétermination ; enfin, elle est quasi *nulle* quand l'art se détourne de la métrétique pour se fier à l'empirie et à l'estime. Selon Platon, il doit être possible de hausser tous les arts à l'un des deux premiers niveaux. L'imperfection des réalités sensibles, leur diversité et leur fluence expliquent seulement la différence entre les deux premiers niveaux. Elles ne justifient pas la pratique d'arts routiniers et empiriques.

54 Précisément, l'étude du plaisir dans le *Philèbe* a pour objet de montrer que les réalités les plus indéterminées sont susceptibles d'une connaissance. Elles ne viennent en effet à être qu'en référence à une détermination. L'indétermination des indéterminés n'empêche donc pas de fonder un art véritable, pour peu que les techniciens rapportent cette indétermination à la détermination par rapport à quoi elle est un mouvement d'écart ou de rapprochement. Le vrai plaisir indique ainsi un mouvement du corps vers le recouvrement de sa forme naturelle, et la douleur, un accroissement de l'écart entre l'état du corps et sa nature propre. Le traitement platonicien des plaisirs conduit donc à la découverte qu'un indéterminé renvoie non pas toujours à une ὕψις, mais au contraire, sous certaines conditions, à un μέτρον. Cette découverte fonde la critique des arts empiriques qui, par leur existence même, prouvent que les indéterminés qu'ils prennent pour objet ne sont pas étrangers à la juste mesure mais qui, dans leur empiricité, ignorent cette détermination.

Qu'en est-il à présent de la position des médecins hippocratiques à l'égard des deux questions posées plus haut : l'absence de mesure exacte en médecine est-elle, selon eux, l'effet inévitable de l'irrationalité résiduelle de la réalité empirique? Fait-elle l'objet d'un regret? On ne peut répondre à ces questions sans distinguer de nouveau, comme le fait Platon, l'inexactitude par approximation et l'inexactitude par empirie.

Les médecins hippocratiques avaient conscience du caractère approximatif de toute mesure, et certains textes semblent regretter cette imperfection inévitable, due à la variabilité de l'objet médical. L'explication par «l'univers de l'«à peu près»» n'est donc pas sans valeur. Mais elle n'est pas complète. Elle explique bien l'attitude des médecins hippocratiques précisément dans les domaines où ils pratiquent la mesure : en pharmacologie et en chronométrie. Les tâtonnements évoqués par Ctésias relatifs au dosage de l'ellébore, évoqués plus haut, montrent que les médecins ont été confrontés à l'inexactitude des mesures pharmacologiques; par ailleurs, lorsqu'ils mesurent la longueur et le rythme de la maladie, les médecins hippocratiques savent que, dans l'absolu, «rien de tout cela ne peut se calculer rigoureusement par des jours entiers». Mais dans les autres domaines, ce n'est pas l'approximation qui supplée à l'exacte mesure quantitative impossible.

La mesure d'un phénomène n'a de sens que lorsqu'elle peut être mise en rapport, exact ou approximatif, avec une juste mesure qui serve de norme pour évaluer le phénomène. En anatomie et en physiologie, la mesure permet d'établir statistiquement les normes; en clinique, elle permet de comparer les données recueillies sur le patient à celles-ci. Comme on l'a vu plus haut, Hérophile ne mesure le pouls que parce qu'il peut le rapporter à un à un rythme «naturel», c'est-à-dire (pour cet auteur) normal. La médecine moderne ne mesurerait pas, par exemple, les taux des constituants sanguins si elle ne disposait pas la notion de «constantes biologiques» auxquels on puisse les rapporter. Ces constantes sont de nos jours approximatives, et c'est pourquoi elles sont présentées sous la forme d'une fourchette et non d'un chiffre unique. Rien n'empêchait le médecin hippocratique de peser, par exemple, le nouveau-né, et d'établir l'ordre de grandeur du poids normal, ou de mesurer les proportions approximatives du corps humain selon son âge, etc. S'il ne le faisait pas, c'est parce qu'il rejetait l'idée d'une juste mesure générale en biologie.

Pour le médecin hippocratique, chaque individu est singulier. *Ancienne médecine* permet de comprendre l'absence de mesure en anatomie, lorsque ce traité évoque la variabilité des innombrables configurations (σχημάτα) du corps humain<sup>55</sup>. Dès lors, le médecin doit toujours soigner κατὰ φύσιν θεωρέων<sup>56</sup>, en considérant la constitution propre de son malade : non seulement son anatomie, mais, plus encore, la dominante de son tempérament humoral. Les traités gynécologiques différencient ainsi le traitement selon que les patientes sont phlegmatiques ou bilieuses. Comme la nature propre est modifiée par les habitudes, soigner κατὰ φύσιν suppose de ne pas soigner παρὰ τὸ ἔθος. *Régime des maladies aiguës* et son *Appendice* multiplient les applications de cette règle générale : «observer la nature du patient et son régime habituel»<sup>57</sup>. Comme on l'a vu, l'habitude ne s'ajoute pas à la nature : elle la rature et la supplée. Ἔθος devient synonyme de φύσις. Si chaque nature individuelle est continuellement modifiée par son histoire propre, chaque temps est dès lors singulier. C'est pourquoi il n'est pas équivalent de soigner à tel ou tel moment. Une intervention παρὰ καιρόν, à contretemps, peut susciter l'effet inverse de celui visé<sup>58</sup>. Le médecin doit considérer une somme infinie de circonstances, qui toutes concourent à singulariser le cas.

Il est donc impossible de subsumer le cas sous le modèle général, car un tel modèle n'existe pas. Les individus ne sont pas l'approximation d'une forme spécifique. La singularité des cas conduit le médecin à agir différemment à chaque fois. La juste mesure qu'il vise n'est pas le μετρὸν reproductible qui établit un κανὸν général, mais le καιρός singulier : le point critique en deçà duquel une médication n'a pas d'effet et au-delà duquel son effet s'inverse. On comprend dès lors pourquoi la médecine hippocratique a développé des mesures précisément dans les deux registres de la chronologie et de la pharmacologie. Le point critique vaut en effet à la fois dans la dimension du temps et dans la dimension logique de la mesure. Temporellement, le καιρός désigne le moment opportun de la médication. Celui-ci est déterminé par le cours de la maladie, selon les jours critiques et les paroxysmes. Il est donc important, pour le médecin, de situer son

55 *Ancienne médecine*, XXIII, 1 (I, 634 L.), cité plus haut, p. 230.

56 *Appendice au Régime des maladies aiguës*, c. 20 (II, 434 L.).

57 Προστεκμαρτέα [...] τῆς φύσιος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ ἔθους τῆς διαίτης τοῦ κάμνοντος, *Régime des maladies aiguës*, c. 38 (II, 302-304 L.).

58 Cf. *Lieux dans l'homme*, c. 44 (VI, 338 L.), cité plus bas, p. 525 et note 93.

intervention dans le processus de la maladie. Pour ce faire, il confronte l'histoire de son patient à des schèmes temporels établis a priori. Ces canevas ne sont pas élaborés, par induction, à partir d'observations empiriques, et il ne faut pas s'en étonner car cela supposerait précisément que le médecin hippocratique cherche des lois générales sous lesquelles les cas particuliers pourraient être subsumés. Au contraire, les schèmes temporels sont des amorces pour le jugement. Ils sont destinés, non pas à être appliqués, mais à être rectifiés selon les circonstances pour être ainsi ajustés, par le jugement du médecin, à l'histoire singulière du malade qu'il traite<sup>59</sup>. Cet ajustement est continu tout au long du suivi médical qui exige, semble-t-il, une consultation quotidienne. Le dosage des médicaments est lui aussi étroitement lié à la visée du *καίρος*. La précision de la dose des ingrédients d'un médicament est déterminante pour parvenir à un mélange homogène : le point critique qui est alors visé est celui qui permet la crase des composants<sup>60</sup>. Quant à la précision de la dose administrée, elle l'est tout autant, pour parvenir au maximum d'efficacité sans verser dans l'effet inverse. Or, ce « seuil »<sup>61</sup> n'est jamais deux fois identique. La mesure du médicament est donc un moment nécessaire de la recherche du *καίρος*. Elle ne conduit pas à une posologie uniformément applicable, mais livre au médecin les éléments d'un jugement singulier sur le convenable. Un traité de diététique comme *Régime* n'enseigne pas la quantité absolue de nourriture qui convient pour les hommes ; ni même la quantité relative de nourriture en proportion des exercices : il nie la possibilité d'exprimer par écrit le point exact d'équilibre entre nourriture et exercice pour chacun et rapporte cette impossibilité à la somme infinie de déterminants de cet équilibre *kaïrique*<sup>62</sup>. Cependant, le médecin doit tendre vers cette connaissance de l'individu et, pour ce faire, il doit savoir moduler la

59 Sur ces points, voir plus bas, p. 536 sq.

60 Le *tetrapharmakon* deviendra l'exemple typique de l'émergence d'un tout dont les propriétés n'appartiennent à aucun de ses quatre éléments. Voir notamment Galien, *De causis contentiuis*, 4 : « Du fait que les quatre éléments se mélangent ensemble à travers les choses tout entières, il se produit un autre corps un, cinquième corps fait des quatre autres, différent de chacun d'eux, comme dans le médicament appelé tétrapharmaque », trad. [Duhot, 1989], p. 284. Épicure en donnera une version morale (*Herculaniensis*, I, f. 148, Épicure, *Doctrines et maximes*, Paris, 1965, p. 151).

61 Telle est la traduction de *καίρος* proposée par [Thivel, 1981], p. 265.

62 Voir plus haut, p. 280 sq. .

quantité et la force des aliments. S'il mesure le temps et le φάρμακον, en revanche, le médecin ne mesure jamais le patient lui-même, car ce serait mesurer justement ce qui fait la singularité du cas et ne peut, de ce fait, être comparé à une mesure canonique. C'est ainsi que l'on peut comprendre le passage de *Femmes stériles* selon lequel, pour être un médecin qui suit la nature, il faut regarder «la disposition et la force» propres de la patiente, et que pour cela «il n'y a aucun poids»<sup>63</sup>. Les pesées individuelles sont en effet dénuées de sens si on ne peut les rapporter à une norme, fût-elle approximative. Mais la recherche visant à établir des mensurations anatomiques générales et des constantes physiologiques n'a pas, à son tour, de sens, dans un paradigme selon lequel le seul savoir qui vaut est celui du singulier.

La mesure suppose l'abstraction. Elle suppose qu'on puisse analyser une réalité complexe en un ensemble de paramètres quantifiables, variant sur une échelle, dont la synthèse reconstituerait — au moins en théorie — le phénomène concret, selon l'idéal proposé par Claude Bernard. L'abstraction elle-même suppose une certaine indépendance générale des paramètres entre eux, en sorte que des corrélations particulières puissent être dégagées. Par exemple, on peut établir une corrélation entre le poids et la taille des enfants, et même la courbe d'une progression optimale de l'un et de l'autre durant la croissance et la fourchette des écarts normaux, parce que chacun de ces deux facteurs n'est pas corrélé avec la totalité des paramètres anatomiques et physiologiques. Si tout dépendait de tout, aucune loi ne serait plus établie, et la mesure deviendrait inutile. Or, précisément, la causalité hippocratique conduit à faire dépendre l'état de chaque réalité de l'ensemble des autres, en sorte qu'il est impossible de dégager des séries causales abstraites dans l'univers hippocratique. L'infinité des facteurs qui influent sur une réalité, et le fait que chacun d'eux est à son tour déterminé par une infinité de facteurs dont, éventuellement et dans une mesure variable, la réalité en question elle-même, par rétroaction, fait de chaque être, à chaque moment, une singularité. Un univers sans substances, un univers de pures relations, se déploie donc en une collection de singularités. La singularité des cas est ainsi liée à l'impossibilité de l'abstraction. Hippocrate ne connaît que des

<sup>63</sup>*Femmes stériles* (= *Maladies des femmes*, III), c. 230 (VIII, 444 L.), cité par [Pellegrin, 1992], p. 167.

totalités concrètes dont il est impossible d'abstraire des paramètres ou, plus exactement, qu'il est impossible de reconstituer à partir de paramètres abstraits. C'est pourquoi la santé n'est pas mesurable : le mélange qui s'établit alors n'est pas une proportion d'éléments que l'on pourrait doser. Dans la totalité synthétique de la « crase », les éléments s'évanouissent. La juste mesure, c'est donc qu'il n'y ait plus de mesure possible, que les éléments tempérés par la coction « confinent dans leur totalité l'unité simple » selon l'expression d'*Ancienne médecine*<sup>64</sup>.

En dernière analyse, le *Philèbe* reproche à la médecine comme art stochastique ce que Platon considère comme une méprise sur la nature du bon mélange que constitue la santé. Un mélange est parfait, comme Platon l'affirme dans le *Philèbe* en 64 d, s'il ne corrompt pas ses éléments. Cela suppose que les éléments possèdent une essence propre, connaissable en soi, indépendamment de leur mélange, pour que cette propriété de chacun des ingrédients, propriété qui doit demeurer dans le mélange, puisse servir de critère pour juger de la qualité de ce mélange. Enfin, cela se produit, selon Platon, si le mélange est régi par la mesure et la proportion, lesquelles sont déterminées et connaissables en soi.

Un bon mélange est donc, chez Platon, d'abord, un mélange qui ne corrompt pas ses éléments, c'est-à-dire qui leur permet d'être ce qu'ils sont. C'est pourquoi, dans le *Philèbe*, les sciences impures sont admises dans le mélange de la vie mixte, parce qu'elles ne peuvent perturber les sciences pures (62 d), ni même les plaisirs (63 b-c), tandis que les plaisirs impurs sont rejetés parce qu'ils font obstacle à la sagesse et à l'intellect, et tuent dans l'œuf les savoirs qui en naissent (63 d-e).

La connaissance de la qualité du tout suppose dès lors la connaissance de l'essence de ses éléments et celle de leur influence réciproque. C'est pourquoi, sous la forme d'une prosopopée des plaisirs, en 63 b-c, Platon estime la nécessaire présence de la φρόνησις dans le mélange en ces termes :

« De tous les genres, comparés un à un, celui qui nous serait le meilleur compagnon, c'est celui qui, connaissant tout le reste, connaît aussi chacun de nous aussi parfaitement que possible ».

64 [...] ὅλον ἐν τε γέγονε καὶ ἀπλοῦν, *Ancienne médecine*, XIV, 6 (I, 604 L.), e traduis.



Cette répartition montre qu'un bon mélange suppose qu'on considère ses éléments un à un (ἐν ἄνθ' ἐνόος), et que la connaissance du tout est aussi la connaissance de chacun de ses éléments. C'est pourquoi Socrate construit son mélange en choisissant les éléments d'abord dans leur plus grande vérité propre (61 e6 pour les sciences, et 63 d1 pour les plaisirs), vérité qu'ils présentent quand on les considère séparément, même si le mélange leur est finalement profitable.

Enfin, la mesure et la proportion qui permettent cette union sans corruption des éléments sont des quantités déterminées. Plus précisément, l'affinement, à la fin du *Philèbe*, de l'échelle des biens, en 66 a sq., va permettre de distinguer le σύμμετρον et le μέτρον qui sont encore, en 64 d, indifférenciés. Le μέτρον apparaîtra, avec le μέτριον et le καίριον, en tête de la hiérarchie des biens, tandis que le σύμμετρον sera relégué, avec le καλόν, le τέλειον et l'ἰκανόν, au second rang. Cette discrimination finale articule les principes et les effets, comme l'a montré Jean-François Mattéi<sup>65</sup>. La proportion est l'effet de la mesure. Cela signifie que la proportion n'est pas relative : elle suppose, dans l'ordre de l'être comme dans l'ordre du connaître, une mesure absolue qui est la règle du mélange bien proportionné. Le *Politique*, déjà, avait souligné la nécessité de dépasser la mesure relative pour atteindre la juste mesure en soi, sans laquelle, disait l'Étranger, nous «ruinerions les arts mêmes et la totalité entière des ouvrages de ces arts»<sup>66</sup>.

Selon J.-F. Mattéi, cette distinction que le *Philèbe* opère finalement est l'effet du principe discriminant annoncé dès 23 d9, lorsque Protarque propose de compléter les quatre genres énoncés par Socrate : la détermination, l'indéterminé, leur mélange, la cause du mélange, par un genre qui possède un rôle diacritique. Ce principe discriminant n'est autre que le καίριον dont le surgissement, dans le dernier classement des biens, en tête de la hiérarchie, est ainsi justifié par J.-F. Mattéi :

«Comme principe diacritique de l'âme, le καίριον du *Philèbe* entrerait logiquement en couple avec la cause du mélange, la fonction de séparation s'avérant complémentaire de la fonction de réunion dans le tissage continu d'une réalité faite de limite et d'illimité [...] Et de même que la cause démiurgique produit les trois

65 [Mattéi, 1996], p. 244.

66 284 a.

autres genres, et non le seul mélange, en modelant illimité, limite et mixte dans le cratère des êtres, la mesure diacritique de l'âme sépare ces mêmes genres, au bon moment, et évite leur confusion dans "un véritable pêle-mêle où rien n'est combiné"<sup>67</sup>.

Ainsi, le bon mélange platonicien est une composition harmonieuse d'éléments qui demeurent séparés. Leur séparation est même nécessaire à la qualité du mélange. Elle évite la confusion dans un «véritable pêle-mêle intempéré» (τις ἄκρατος συμπεφυρμένη), qui est un «gâchis (συμφορά) pour les êtres où il se produit»<sup>68</sup>. Or, ce «véritable pêle-mêle» ressemble fort à la crase hippocratique que nul principe discriminant n'est à même d'analyser, fût-ce approximativement. Dès lors, l'opposition de Platon à la médecine trouve l'un de ses fondements dans une conception inverse du καιρός : le point critique est le lieu, le moment, la mesure selon lesquels le mélange verse dans l'unité simple selon les médecins. Le caractère ponctuel du lieu, du moment ou de la mesure critiques ne renvoient pas à une fonction de séparation, mais à l'expression sans résidu de la totalité dans l'infime. Ainsi, une crise dans une partie du corps constitue la solution de la maladie si elle la résume tout entière<sup>69</sup>. Le καιρός hippocratique tisse un nœud indissoluble plutôt qu'il ne tranche, comme le καιρός du *Philèbe*, «en insérant des ruptures décisives dans le tissu continu du réel»<sup>70</sup>. Plus exactement, il concentre la totalité en un point, dans un mouvement qui rappelle la conception pindarique du *kairos* selon laquelle, comme l'exploit achevé révèle à lui seul l'harmonie divine du cosmos, l'épinicie parfaite condense la gloire du vainqueur, «si [le poète] observe le καιρός dans ses

67 [Mattéi, 1996], p. 249.

68 64 d 11 - e 3.

69 Cf. par exemple *Épidémies VI*, II, 7 (V, 282 L.) : «ce qui reste après la crise produit les récidives (τὰ ἐγκαταλιμπανόμενα μετὰ κρίσιν, ὑποστροφώδεα)», et *Épidémies VI*, III, 4 (V, 294 L.) : «rien de ce qui vient à suppuration ne récidive; car cette coction est à la fois crise et dépôt (Πᾶν τὸ ἐκπυέον, ἀνυπόστροφον· οὗτος γὰρ πεπασμός, καὶ κρίσις ἅμα καὶ ἀπόστασις ἐστίν)».

70 Cf. [Mattéi, 1996], p. 248 note 1, qui rappelle les deux étymologies possibles de καιρός. [Onians, 1951] rapproche καιρός de καιρῶς, le nœud tressé du métier à tisser; [Trédé, 1992] renvoie à la racine [*ker*, «couper, trancher». Le point des recherches est exposé par M. Casevitz, «À propos du sens et de l'étymologie de KAIROS», in *Kairos et logos dans l'Antiquité*, sous la direction de A. Tordesillas, Paris, à paraître.

paroles, concentrant en peu de mots beaucoup de choses»<sup>71</sup>. Loin de s'articuler au μέτρον et au μέτριον compris comme détermination et déterminé quantifiables, le κείρος hippocratique est cette juste mesure sans nombre, sans poids, sans mesure, selon laquelle les éléments se dissolvent dans la crase; il est aussi le lieu et le temps où l'infime comprend le tout, accordant à l'action ponctuelle un effet global.

On pourrait sans doute montrer que l'émergence d'une médecine quantitative à Alexandrie dépend de l'épistémologie platonicienne puis aristotélicienne qui, malgré leurs différences, conçoivent toutes deux le monde physique comme une approximation et acceptent donc la méthode de l'abstraction. Ainsi Aristote, en *Physique*, II, 2 :

«Ce qu'il faut dire, c'est que ces attributs [mathématiques] sont aussi l'objet des spéculations du mathématicien, mais non en tant qu'ils sont chacun la limite d'un corps naturel; et, s'il étudie les attributs, ce n'est pas en tant qu'ils sont attributs de telles substances. C'est pourquoi, encore, il les sépare; et en effet, ils sont, par la pensée, séparables du mouvement; peu importe d'ailleurs cette séparation; elle n'est cause d'aucune erreur»<sup>72</sup>.

Le refus hippocratique de la mesure ne s'explique pas suffisamment par l'état des instruments techniques de mesure, ni par la mentalité préscientifique de ses auteurs. Il ne dépend pas non plus complètement de la considération que le monde physique et biologique est une approximation des idéalités mathématiques. Il est la conséquence consciente et motivée de deux considérations théoriques interdépendantes : la singularité des individus dont il n'existe pas de forme générique et la totalité organique qui n'est pas réductible à la somme de ses constituants. L'impossibilité de la subsomption et l'impossibilité de l'abstraction et de la discrimination qui en découlent respectivement rendent la pratique de la mesure, ni absolument impossible pratiquement, ni absolument inconcevable théoriquement, mais inutile dans ce cadre épistémologique. Le refus hippocratique de la mesure dépend donc d'une conception originale de la rationalité physique, selon laquelle ce n'est ni par abstraction ni par subsomption que l'on saisit une réalité, mais en la considérant comme une totalité concrète et singulière. La nature de cette rationalité est proche de

71 *Première Pythique*, V, 82-84, trad. A. Puech. Sur ce passage, voir [Trédé, 1992], p. 133-134.

72 Aristote, *Physique*, II, 2, 193 b 31-35, trad. H. Carteron.

celle que déploient les argumentations sophistiques, dont la juste mesure est *καιρός* et non *μέτρον* :

«La triple exigence de l'adéquat, de l'insertion d'arguments et du convenable fait de celui qui prétend qu'il n'y a pas de règles immuables de production du discours le parfait technicien»<sup>73</sup>.

C'est pourquoi *Ancienne médecine*, dans son c. 9, n'exprime aucun regret quant à une mesure quantitative qui serait visée sans être jamais atteinte. L'exigence d'*ἀκρίβεια* en médecine ne désigne pas le rapport entre une idéalité universelle — une juste mesure qui prendrait la forme d'une quantité fixe — et les cas particuliers auxquels on la rapporterait. Au contraire, l'exactitude qui fait toute la technicité de la médecine est celle de la visée du singulier. L'obet médical est en effet une *ποικιλία*, une collection de singularités. Rappelons que la médecine se distingue de la diététique «en ce qu'elle a plus de faces, qu'elle est encore plus diversifiée (*ποικιλώτερον*)»<sup>74</sup>, et, parallèlement, que c'est la médecine elle-même qui rend possible la singularité des individus<sup>75</sup>. C'est précisément après avoir développé ces deux thèses qu'*Ancienne médecine* définit la technicité médicale par la recherche d'un *μέτρον* qui n'est ni un *μέτρον*, ni un *ἀριθμός*, ni un *σταθμός*. Les deux occurrences de *μέτρον* n'ont manifestement pas le même sens. Le *μέτρον* de la triade *μέτρον*, *ἀριθμός*, *σταθμός* relève d'une mesure quantitative qu'on pourrait rapporter à une norme universelle. Le premier *μέτρον*, en revanche, désigne la saisie de la singularité. C'est elle qui qualifie la médecine en tant que *τέχνη*, selon ce double critère qu'un art véritable vise la singularité de chacun de ses objets, et que, dans cette pratique, il distingue la valeur propre de chaque praticien. Or, la précision dans la visée du singulier ne requiert aucun secours des arts métrétiques. Loin de regretter leur défaut en médecine, le traité affirme :

«Il est difficile, quand une telle exactitude est exigée de l'art [celle de viser le singulier], d'atteindre toujours la plus grande précision. Et pourtant, bien des aspects de la médecine parviennent à un tel degré d'exactitude. Je prétends donc qu'il ne convient pas de croire que l'ancienne médecine n'existe pas et n'est pas l'objet d'une bonne méthode de recherche, et, partant, de la rejeter en

73 [Tordesillas, 1986], p. 36.

74 [...] πλέον τό γε εἶδος καί ὅτι ποικιλώτερον, *Ancienne médecine*, VII, 3 (I, 584-586 L.).

75 Voir plus haut, p. 424 sq.

s'appuyant sur la raison qu'elle ne possède pas l'exactitude dans tous ses aspects, mais qu'il convient bien plutôt, pour la raison qu'elle est capable, à mon sens, de s'approcher tout près de la plus grande précision à l'aide du raisonnement après être sortie d'une profonde ignorance, d'admirer les découvertes obtenues par une méthode bonne et correcte, et non sous l'effet du hasard»<sup>76</sup>.

Selon les médecins hippocratiques en général et selon l'auteur d'*Ancienne médecine* en particulier, le défaut de mesure quantitative en médecine n'est pas regrettable. Il n'est pas non plus dû à une faute méthodologique. Il provient de la nature même de l'objet que la médecine à la fois étudie et produit : la singularité humaine. À cet objet ne peut convenir aucune méthode quantitative. C'est un autre μέτρον, sans parenté avec le nombre ni avec le poids, qui doit régir la démarche médicale, et ce μέτρον peut être approché avec une ἀκριβεία spécifique qui n'a rien à envier à celle du mathématicien.

#### PRATIQUES DU SINGULIER

Nous approchons du point critique de ce travail : il s'agit à présent de saisir l'articulation entre le paradigme hippocratique et la pratique médicale, d'abord dans ses aspects les plus techniques : l'élaboration du pronostic, la conduite de la thérapeutique. La rédaction de cette étude est ici confrontée à un problème qui, curieusement — ou naturellement —, est précisément le même que celui de son objet d'étude. Au point critique, tous les déterminants se conjuguent en une unité dans laquelle tout devient indissolublement déterminant et déterminé. Comment mettre à plat ce qui se mêle, déployer dans la linéarité du texte ce qui procède en cercle? Comment analyser ce qui se confond? Comment choisir le principe et la conséquence, quand la conséquence est à son tour le principe du principe ou quand, au contraire, elle le nie? Il n'est d'autre solution que de demander au lecteur de lire en cercle ce qui ne peut être écrit que linéairement, c'est-à-dire d'admettre que les énoncés ultérieurs ne découlent

<sup>76</sup> Χαλεπόν, μὴ τοιαύτης ἀκριβείης εἰσῆς περὶ τὴν τέχνην τυγχάνειν αἰεὶ τοῦ ἀτρεκεστάτου. Πολλὰ δὲ εἶδεα κατ' ἰητρικὴν εἰς τοσαύτην ἀκριβείαν ἤκει, περὶ ὧν εἰρήσεται. Οὐ φημι δὲ δεῖν διὰ τοῦτο τὴν τέχνην ὡς οὐκ εἰσῆσαν οὐδὲ καλῶς ζητομένην τὴν ἀρχαίην ἀποβαλέσθαι, εἰ μὴ ἔχει περὶ πάντα ἀκριβείαν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον διὰ τὸ ἐγγὺς οἶμαι τοῦ ἀτρεκεστάτου ὁμοῦ δύνασθαι ἤκειν λογισμῷ ἐκ πολλῆς ἀγνωσίης θαυμάζειν τὰ ἐξευρημένα ὡς καλῶς καὶ ὀρθῶς ἐξεύρηται, καὶ οὐκ ἀπὸ τύχης, *Ancienne médecine*, XII, 2 (I, 596-598 L.).

pas seulement des énoncés qui les précèdent, qu'ils rectifient leurs principes jusqu'à parfois les raturer tout à fait. Ceci admis, peu importe le choix du principe : il n'est pas d'origine à un cercle, on peut y entrer par n'importe quel point, pourvu qu'on garde à l'esprit que l'origine est aussi la fin.

Trois éléments au moins doivent être considérés conjointement pour saisir l'articulation entre la rationalité hippocratique et la pratique qui l'accompagne. Le premier : que la pratique médicale nous est transmise par des textes écrits. Or, précisément, les médecins hippocratiques ont été confrontés au problème qui vient d'être évoqué. L'écriture met à plat ce qui se mêle; elle déploie dans la linéarité du texte ce qui procède en cercle; elle analyse ce qui se confond; elle dégage arbitrairement des principes et des conséquences. Dès lors, le texte hippocratique exige du jugement de la part du lecteur. Ce jugement rectifie les énoncés qui précèdent par la lecture de ceux qui suivent. Jusqu'à parfois raturer tout à fait les premiers. Il fait plus : il confronte le texte à l'expérience clinique singulière. Le médecin hippocratique ne cherche pas dans la littérature médicale un texte qui s'appliquerait à son patient. Il cherche dans le texte une amorce pour son jugement. Le texte est destiné à être rectifié en considération de l'expérience clinique singulière. On ne peut comprendre la pratique hippocratique sans prendre en compte la question de l'écriture médicale.

Le deuxième élément : la pratique elle-même. Le médecin hippocratique soigne sans savoir ce qu'est *la* santé. Dès lors, la maladie n'est pas un écart à la norme; le traitement ne vise pas son rétablissement. Il s'agit pour le médecin de s'insinuer dans l'histoire singulière de son patient pour l'orienter vers une nouvelle santé. Qu'est-ce qu'un art sans règle? Comment concevoir une pratique du singulier? S'il est vrai que l'état singulier d'un être dépend d'un ensemble infini de facteurs, comment le médecin parvient-il à les rassembler dans son jugement en vue du pronostic et de la thérapeutique? La pratique hippocratique déborde les textes qui la relatent. On ne peut donc comprendre ces textes sans prendre en compte la question de la pratique médicale effective.

Le troisième élément : la réflexivité de la médecine. La pratique médicale est susceptible d'une étude médicale. Si la médecine est capable d'évaluer le jugement du patient, ses discours, ses comportements, elle est aussi capable d'évaluer le jugement, le discours, le comportement du médecin. La pratique médicale est réglée médicalement. Il y a une diététique du jugement clinique. Les éléments que le médecin rencontre

dans l'examen du malade, il doit les rassembler en une crase sans résidu, comme l'historien cherche une cohérence entre les témoignages et les documents qu'il confronte. L'activité du médecin est objet médical : non seulement dans l'élaboration du diagnostic-pronostic, non seulement dans la conduite de la thérapeutique, mais aussi dans son comportement à l'égard du malade, de ses proches, de la cité, dans l'observation du milieu naturel, des saisons, des astres, dans ses pratiques de lecture ou d'écriture, etc. La réflexivité médicale est un effet particulier du champ illimité de la rationalité hippocratique qui régit le comportement du médecin en toute occasion. On ne peut comprendre ni l'écriture médicale ni la pratique médicale sans prendre en compte leur détermination médicale, c'est-à-dire sans les considérer comme des automédications. Au rebours, on saisit l'essence de la médecine hippocratique dans sa capacité à la réflexivité et, en général, dans son champ illimité.

Tenant ensemble ces trois éléments, nous serons en mesure de répondre à la question qui fait l'objet de cet essai : qu'est-ce que l'éthique hippocratique, s'il est vrai qu'elle est produite par la médecine? Qu'est-ce que la médecine hippocratique, s'il est vrai qu'elle produit une éthique?

Entrons dans le cercle par le biais de la question de l'écriture.

### *L'écriture*

Si la pratique hippocratique est largement incompatible avec la mesure mathématique, elle résiste aussi, pour les mêmes raisons, à sa transcription. Le jugement hippocratique cherche à saisir par des comparaisons indéfiniment rectifiées ce qui, dans un cas donné, est incomparable. *Καιρός*, dans son usage le plus large, est précisément ce mot que les médecins utilisent, sans jamais le définir, pour sommer — au-delà de toute arithmétique — la totalité des circonstances en un point local, temporel ou logique. La réussite d'un traitement exige donc la saisie du *καιρός*, compris comme le point d'application par lequel le traitement influera sur la totalité du mal.

Dès lors, en cherchant à transmettre un savoir médical par des textes écrits, les auteurs de la *Collection hippocratique* ont nécessairement été confrontés au problème de l'expression d'un ineffable. On ne peut donc concevoir la manière dont les médecins hippocratiques pratiquaient leur art sans s'interroger sur l'incapacité des textes, qui sont nos seuls témoins, à exprimer le *καιρός* médical.

On trouve, chez Galien, un écho de cette difficulté. En ouverture du traité *De la méthode thérapeutique*, à *Glaucon*, Galien se réfère en effet à Hippocrate pour regretter l'incapacité du texte à indiquer le point critique, compris comme « temps » et comme « quantité » dans l'administration des remèdes :

« Il n'est pas possible, dit Galien, d'écrire sur la nature particulière de chaque individu, comme sur la nature commune à tous; les écrits se comportent autrement que les faits [...]. Ce qui constitue [la méthode thérapeutique], c'est la qualité des médicaments et leur quantité, leur mode d'administration, et l'opportunité de leur administration, dont la connaissance est la plus difficile de toutes; car l'occasion (*καιρός*) est très fugitive, ainsi que l'a [...] dit quelque part Hippocrate [...]. Il est important aussi de déterminer bien exactement la quantité d'un médicament, eu égard aux forces du malade; c'est encore Hippocrate qui l'a écrit. Le succès du traitement dépend donc, en grande partie, du moment où l'on administre les remèdes, et de leur quantité : deux conditions qui se présentent de manière particulière pour chaque malade, et sur lesquelles on ne peut donner, en théorie, aucune explication, de sorte que nous ne pouvons écrire que sur ce qui est général, bien que ces généralités soient d'une utilité secondaire »<sup>77</sup>.

Cet espace entre les préceptes généraux et le cas singulier peut cependant être réduit, selon Galien, par l'application d'une méthode diérétique qu'il attribue à Mnésithée d'Athènes<sup>78</sup>, et, par-delà, à Platon. Il s'agit, par des divisions successives, d'établir les différentes classes de malades en fonction des caractères humains et de ceux du milieu<sup>79</sup>. Galien

77 Galien, *Ad Glauconem de medendi methodo*, lib. I, in C. G. Kühn, *Claudii Galeneni Opera Omnia*, tome XI, Leipzig, 1826, p. 1-70, trad. française : *De la méthode thérapeutique*, à *Glaucon*, I, 1, in *Œuvres médicales choisies*, textes choisis par A. Pichot, traduits par Ch. Daremberg, Paris, Gallimard, 1994, p. 277.

78 Cf. [Bertier, 1972]. L'allusion de Galien est explicitée par un commentaire de Stephanos d'Athènes (fragment 11, p. 161 s.) qui déploie la *diairèsis* de Mnésithée. Galien semble prendre ses distances, par ailleurs, avec le « dogmatisme » de Mnésithée, affirmant par exemple à son propos : « Les exposés généraux apprennent beaucoup de choses en peu de mots, quand ils sont vrais, de même qu'ils sont très nuisibles, en réalité, s'ils ne le sont pas », *Des propriétés des aliments*, II, 59 = fragment 25, p. 181.

79 Ages, sexes, pouls, habitudes, etc., et saisons, contrées, états de l'air, etc.



tente donc de combler l'écart entre la généralité de l'écrit et la singularité des cas à traiter par un surcroît de généralité écrite, espérant que l'adaptation de la thérapeutique selon la classification des malades approchera la singularité du *καιρός* conçu en définitive comme le reliquat irrationnel de toute classification. Loin de mettre en cause une vérité générale, son manque d'efficacité est rapporté à un défaut de connaissance du cas particulier qui est lui-même imputé à un défaut de la connaissance *générale* concernant la classification. Ainsi, selon Galien, «les fautes commises fréquemment dans la pratique de la médecine reconnaissent pour cause première une méthode vicieuse dans les divisions»<sup>80</sup>.

La démarche de Galien est similaire à celle de Platon dans le *Phèdre*<sup>81</sup> : toutes deux partent du général pour voir dans le *καιρός* un élément perturbateur au niveau de son application, sans que ce dernier mette jamais en cause, en retour, la vérité générale elle-même. Ainsi, Platon refuse de faire de l'opportunité d'un discours un critère de sa valeur, laquelle ne dépend que de sa vérité, de même que l'inefficacité d'un principe thérapeutique général appliqué de façon indifférenciée ne met pas en cause son bien-fondé selon Galien. Platon admet qu'il convient d'adapter le discours vrai à l'auditoire, en établissant pour ce faire une classification des espèces de discours et des natures d'âmes, de même que Galien corrige l'application des principes thérapeutiques généraux par l'usage d'une classification des natures des corps et des milieux. Enfin, le *καιρός*, dans un cas comme dans l'autre, demeure comme un reliquat irrationnel, approché mais non maîtrisé. Dans le *Phèdre*, Platon conclut en effet :

«Quand on a déjà réalisé en soi toutes ces conditions [*sc.* la connaissance des espèces de discours et d'âmes]; lorsqu'on s'est *en outre* rendu compte des occasions (*προσλαμβάνοντι καιρούς*), tantôt de parler, tantôt de s'en abstenir, et que [...] avec toutes les espèces de chacune de ces figures de discours qu'on aura pu apprendre, on en aura discerné l'opportunité ou l'inopportunité (*τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι*), à ce moment l'art atteint [...] l'achèvement de son œuvre»<sup>82</sup>.

80 Galien, *op. cit.*, p. 279.

81 270 c s. Cf. aussi *Philèbe* 16 d s. Voir plus haut, chapitre 2.

82 272 a, trad. L. Robin.

De la sorte, la classification des figures de discours et des âmes ne semble pas résoudre tout à fait la question du choix de la forme de discours opportun, de même que la différenciation du traitement n'est pas tout à fait réglée par le tableau des variétés humaines selon Galien.

Qu'en est-il à présent des textes hippocratiques eux-mêmes? Le premier *Aphorisme* rapporte la difficulté de l'apprentissage de la médecine à la ténuité du *καιρός* :

«La vie : bornée, l'art : vaste, le point critique : ténu, l'expérience : chancelante, le jugement : difficile. Il est requis non seulement que soi-même s'attache à faire ce qui convient, mais aussi le malade, et l'entourage, et l'environnement»<sup>83</sup>.

Le point critique (*καιρός*) tient une place centrale dans l'enchaînement qui constitue l'aphorisme. La disproportion de la vie et de l'art, qui concerne non seulement, dans un sens temporel, la brièveté de l'une et la longueur de l'apprentissage de l'autre, mais aussi, dans un sens peut-être plus profond, la capacité limitée de la vie humaine à saisir l'ampleur de ce que l'art requiert, trouve sa raison dans la ténuité du point critique. Le point critique est compris comme convergence des circonstances : l'acte du médecin doit s'accorder au malade et à l'ensemble indéfini des relations qu'il entretient avec son milieu naturel et humain<sup>84</sup>. La saisie de cet ensemble immensément vaste et chaque fois singulier exige une prudence qu'on ne peut acquérir que par l'expérience. Or l'expérience n'a pas la rigidité des règles fixes. C'est pourquoi, à la ténuité du point critique (*καιρός*), répond la difficulté de son discernement (*κρίσις*) par le médecin. La conception de l'art médical use ici des outils de la médecine elle-même, le concept de *κρίσις* désignant, chez le malade, le lieu et le moment privilégiés où la totalité de ces facteurs convergent ponctuellement, et, chez le médecin, la saisie de ce concours *kaïrique*. Le premier *Aphorisme* comprend donc de façon remarquable un mouvement de pensée qui relève de la réflexivité médicale.

83 Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πείρα σφαλερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή. Δεῖ δὲ οὐ μόνον ἑωυτὸν παρέχειν τὰ δέοντα ποιεῦντα, ἀλλὰ καὶ τὸν νοσέοντα, καὶ τοὺς παρεόντας, καὶ τὰ ἔξωθεν, *Aphorismes*, I, 1 (IV, 458L.), je traduis.

84 Cf. *Épidémies I*, III, 10 (II, 668-670 L.) cité plus bas, p. 544 et note 158.

Contrairement à l'approche de Galien et de Platon, cet aphorisme ne présente pas le point critique comme un élément perturbateur dont il convient de tenir compte pour ajuster les règles générales aux cas particuliers. Le point critique gouverne au contraire la totalité de l'apprentissage et de la pratique médicale. On trouve, dans *Lieux dans l'homme*, un passage qui correspond bien à cette conception. Dans son c. 41, ce traité oppose ainsi l'uniformité de l'écriture à la diversité du raisonnement médical :

«Il n'est pas possible d'apprendre vite la médecine; la raison en est qu'il est impossible qu'il s'y forme une doctrine fixe; par exemple, celui qui apprend à écrire (γράφειν) par la seule méthode qu'on enseigne, sait tout; et ceux qui savent, savent tous de la même façon; car la même chose faite semblablement aujourd'hui et autrefois ne pourrait se changer en son contraire, mais elle est toujours semblable et n'exige pas de point critique. Au lieu que la médecine ne fait pas toujours la même chose à cet instant et tout de suite après, qu'elle agit de façon opposée chez le même individu et que les mêmes choses y sont opposées à elles-mêmes»<sup>85</sup>.

Ce passage articule à une réflexion sur l'apprentissage de l'art, proche de celle du premier *Aphorisme*, une critique de l'écrit. Or, cette critique ne porte pas sur le même point que celles de Platon et de Galien. Ces derniers condamnent le texte, fixe et général, mais non son origine dans l'écriture. Ainsi, à la condamnation par le *Phèdre*<sup>86</sup> de l'usage du texte comme substitut de la mémoire, s'oppose l'éloge de l'invention de l'écriture dans le *Philèbe*<sup>87</sup> : Teuth, le premier, aurait su, selon Platon, réduire la multiplicité infinie des sons vocaux à la combinaison d'un nombre déterminé de caractères élémentaires, fondant par là-même une

85 Ἱητρικὴν οὐ δυνατόν ἐστι ταχὺ μαθεῖν διὰ τόδε, ὅτι ἀδύνατόν ἐστι καθεστηκός τι ἐν αὐτῇ σόφισμα γενέσθαι, οἷον ὁ τὸ γράφειν ἓνα τρόπον μαθὼν ὃν διδάσκουσι, πάντα ἐπίσταται· καὶ οἱ ἐπιστάμενοι πάντες ὁμοίως διὰ τόδε, ὅτι τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοίως ποιούμενον νῦν τε καὶ οὐ νῦν οὐκ ἄν τὸ ὑπεναντίον γένοιτο, ἀλλ' [αἰεὶ] ἐνδυκέως ὁμοίον ἐστι, καὶ οὐ δεῖ καιροῦ. Ἡ δὲ ἱητρικὴ νῦν τε καὶ αὐτίκα οὐ τὸ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν ὑπεναντία ποιεῖ, καὶ ταῦτα ὑπεναντία σφίσις ἐωυτοῖσι, *Lieux dans l'homme*, XLI, 1-2, (VI, 330-332, L.), trad. R. Joly légèrement modifiée, .

86 274 b sq.

87 18 b sq.

méthode qu'il convient de généraliser à tous les domaines où l'unité paraît enfermer une multiplicité infinie.

La raison de cette différence entre la critique de l'écriture par *Lieux dans l'homme* et la critique du texte par Platon réside en définitive dans une conception opposée du rapport des parties aux totalités. La méthode promue par Platon dans le *Philèbe* suppose en effet la priorité gnoséologique et ontologique de l'élément sur le tout, comme le montre le *Théétète* :

«Par rapport à l'acquisition parfaite de chaque objet d'étude, la connaissance distincte de ce qui est élément est beaucoup plus évidente que celle de ce qui est syllabe et a une plus haute suprématie»<sup>88</sup>.

Au contraire, on se souvient que le prologue de *Lieux dans l'homme* assigne le rôle d'ἀρχή, non à l'élément, mais à la totalité :

«À mon avis, rien dans le corps n'est origine, mais tout est également origine et fin; en effet, un cercle étant tracé, l'origine ne peut être trouvée»<sup>89</sup>.

À la linéarité de l'écriture qui construit des phrases, selon des règles fixes, en disposant des caractères élémentaires l'un à la suite de l'autre, s'oppose le tracé en cercle (κύκλου γραφέντος) de l'objet médical qui interdit, faute d'éléments premiers, une telle composition de l'ensemble visé. Cette circularité est à l'origine de l'exigence du καιρός en médecine, dans sa double acception de moment opportun et de juste mesure. Comme moment opportun, le καιρός désigne le point d'insertion de l'acte médical dans les boucles de rétroaction et ses effets de diffusion dans la totalité du corps<sup>90</sup>. Comme juste mesure, le καιρός désigne le seuil au-delà duquel l'effet d'une cause verse dans son contraire. Cet effet de seuil dépend du rapport de forces entre une cause particulière et la totalité dans laquelle elle s'exerce<sup>91</sup>, selon que l'une ou l'autre domine<sup>92</sup>. Le point critique est la

88 206 b.

89 Voir plus haut, p. 249.

90 Voir plus haut, p. 437.

91 Voir plus haut, p. 205-206.

92 Ὅποταν κρατῆται τὸ σῶμα ὑπὸ τῶν προσοισμάτων, <ἀ> θάλλειν ποιέουσι ταῦτα καὶ κρατέουσι ἅμα τοῦ σώματος τά τε ὑπεναντία ποιέουσι, «dans le cas où le corps est dominé par ce qu'on lui procure, les mêmes choses qui  
(suite de la note à la prochaine page)

mesure de l'effet maximal d'une cause avant son renversement dans l'effet contraire. Il varie continuellement chez un même individu par les changements de la vie, en sorte qu'il possède également une dimension temporelle.

L'importance et la ténuité du *καιρός* en ces deux acceptions expliquent l'opposition entre la logique du *γράφειν* et le raisonnement médical, laquelle renvoie à une opposition d'ordre ontologique entre le caractère fixe de l'objet construit par convention et le caractère labile de l'objet naturel :

«La médecine est *ὀλιγόκαιρος* [le point critique y est rare]; celui qui le comprend a là un principe fixe et il sait les réalités (*τὰ εἶδεα*) et les non-réalités qui constituent le point critique à connaître en médecine [...]. Le point critique consiste en ceci : administrer les aliments en quantité telle que le corps puisse les surmonter; s'il les surmonte, de toute nécessité l'aliment qui relâche relâchera, et l'aliment phlegmatique sera phlegmatique. Si donc le corps surmonte les aliments, il ne se produit ni maladie ni contrariété du fait de leur absorption et c'est là le point critique que le médecin doit connaître. Mais quand on dépasse le point critique, le contraire survient»<sup>93</sup>.

Contrairement à Galien et à Platon, *Lieux dans l'homme* conçoit le *καιρός* non comme un reliquat perturbateur à prendre en compte, de surcroît, dans l'application des connaissances générales, mais comme l'essence du réel et de la raison. Ce traité met en œuvre une logique originale qui saisit le *καιρός* dans un mouvement de pensée qui va du tout vers les parties en considérant la circularité des effets et des causes et la concurrence de chaque partie avec tout.

font prospérer le corps, à la fois le dominant et produisent l'effet contraire», *Lieux dans l'homme*, XLIII, 1, (VI, 336, L.).

93 Ἡ δὲ ἰητρικὴ ὀλιγόκαιρος ἐστὶ καὶ ὅς τοῦτο ἐπίσταται, ἐκείνῳ καθέστηκε, καὶ ἐπίσταται τὰ εἶδεα καὶ τὰ μὴ εἶδεα, ἃ ἐστὶν ἐν ἰητρικῇ ὁ καιρὸς γινῶναι [...]. Ὁ δὲ καιρὸς ὅδ' ἐστὶ τὰ σιτία προσφέρειν, ὅσων μέλλει τὸ σῶμα προσφερόμενον τὸ πλῆθος κρατεῖν, ὥστ' ἦν μὲν οὕτω ποιῆ, πᾶσα ἀνάγκη τὸ ὑποχωρητικὸν σιτίον προσφερόμενον ὑποχωρητικὸν εἶναι, καὶ τὸ φλεγματώδες φλεγματώδες. Ἦν κρατῆ οὖν τὸ σῶμα τῶν σιτίων, οὔτε νοῦσος οὔτε ὑπεναντίωσις γίνεται προσφερομένων, καὶ οὗτος ὁ καιρὸς ἐστὶν ὃν δεῖ τὸν ἰητρὸν εἰδέναι· ἐπὴν δὲ τὸν καιρὸν ὑπερβάλλῃ, τὸ ὑπεναντίον γίνεται, *Lieux dans l'homme*, XLIV, 1, (VI, 338, L.), trad. Joly légèrement modifiée. R. Joly n'accorde qu'une valeur temporelle à *ὀλιγόκαιρος*, mais traduit cependant *καιρός* par mesure.

Comme on l'a vu, *Ancienne médecine* se sert également du modèle graphique pour contester ceux qui, comme Empédocle, prétendent représenter le réel en composant des éléments :

«J'estime que tout ce qui a été dit ou écrit sur la nature par tel savant ou tel médecin a moins de rapport avec l'art de la médecine qu'avec l'art graphique (τῆ γραφικῆ <τέχνη>)»<sup>94</sup>.

Que l'art graphique désigne ici la composition des caractères dans l'écriture ou la composition des couleurs dans la peinture<sup>95</sup> ne modifie guère le sens du passage. Si la γραφική d'Empédocle désigne bien la peinture, c'est l'aspect de disposition et de proportion des éléments qui est mis en valeur par ce terme, aspect que la peinture et l'écriture ont en commun. Pierre Chantraine rappelle que la γραφίς est une broderie. L'étymologie de γράφειν renvoie au thème de l'éraflure et de l'égratignure<sup>96</sup>. Peut-être ce sens originel est-il plus ou moins consciemment présent dans ce texte curieux de Galien, cité par J. Jouanna :

«Je ne blâme pas les Anciens de ne pas avoir écrit sur les opérations de dissection... Pour les Anciens, il était superflu d'écrire des traités de ce genre pour eux-mêmes ou pour d'autres, attendu qu'ils apprenaient de leurs parents dès l'enfance à disséquer comme à écrire et à lire; et il n'y avait pas à craindre l'oubli de la méthode des dissections chez aucun de ceux qui avaient appris de la sorte, pas plus que l'oubli de la manière d'écrire les lettres pour ceux qui se sont exercés dès l'enfance à cela»<sup>97</sup>.

En prenant le risque de prêter au texte plus qu'il ne dit, on ne peut s'empêcher de penser que l'appareil de l'anatomie à l'écriture trouve son origine dans l'égratignure du scalpel qui déchire le corps comme la pointe du stylet. Comme l'écriture, l'anatomie découpe et sépare. La disposition qu'elle décrit se paie d'une séparation de l'unité organique.

94 *Ancienne médecine*, XX, 1-2 (I, 620 L.). Le texte est cité plus haut, p. 199. Voir p. 420 sq.

95 J. Jouanna résume le débat concernant le sens de γραφική dans son édition de la CUF, note 8 de la page 126 = p. 208 sq. La préférence de J. Jouanna pour l'art du peintre s'appuie principalement sur le fragment B 23 d'Empédocle cité plus haut, p. 420.

96 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque; histoire des mots*, Paris, 1968-1980, s. v.

97 Galien, *Des opérations anatomiques*, II, 1, cité et traduit par [Jouanna, 1992], p. 435.

On apprend à disséquer comme à écrire. Dès lors, écrire sur la dissection serait un supplément superflu : ce savoir n'a pas besoin d'un support mnémonique. Ainsi, texte et écriture sont l'un et l'autre bornés par des limites inverses : le texte trouve sa limite lorsqu'il s'agit de transcrire le *καίρος* dont la labilité est contraire à sa fixité; l'écriture trouve sa limite lorsqu'il s'agit de transcrire l'anatomie, non parce que l'objet serait alors contraire à sa nature, mais au contraire parce qu'il y a une telle identité de nature entre l'écriture et la dissection que l'écriture devient alors un redoublement inutile. On ne dissèque pas deux fois un cadavre.

Il faudrait ajouter que Galien parle au passé. Selon lui, l'ancien savoir serait perdu, et l'écriture anatomique rendue désormais nécessaire. Que ce soit par l'anatomie ou par l'écriture qui en tient lieu, Galien ne conçoit pas de médecine sans découpage des corps ou sans division des genres<sup>98</sup>. Il sait ce qu'on y perd, mais il participe de cette illusion d'un découpage idéal, d'une écriture qui n'oublierait aucune subdivision et qui atteindrait parfaitement le singulier au bout de la chaîne. Si «les écrits se comportent autrement que les faits»<sup>99</sup>, c'est que la division parfaite est hors de portée de l'homme. Le mythe d'une écriture naturelle qui respecterait parfaitement l'objet, c'est-à-dire qui le décomposerait comme il est composé, est le principe sous-jacent de la critique du texte par Galien. Il

98 Toutefois Galien, par ailleurs, exprime au mieux la différence entre la crase et la composition. Cf. *Galenus De causis Continentiis*, 5, 2-3 : «Le seul sens d'un mélange total est que chaque ingrédient a subi un changement complet. Si, après qu'ils eurent été mélangés, ces ingrédients pouvaient tous retrouver leur état originel, cela impliquerait que leurs petites parties avaient été seulement juxtaposées et non qu'elles avaient été totalement mélangées. Mais cela est précisément ce qu'Empédocle pensait. Car il professait d'ordinaire que les corps naturels sont produits non par un mélange des quatre éléments mais par leur combinaison», CMG. Supplementum orientale II, Berlin 1979, p. 58-60, version arabe, éditée et traduite en anglais par Malcolm Lyons, et p. 136, version latine, éditée par K. Kalbfleisch, rééditée par J. Kollesch, D. Nickel, G. Strohmaier (j'ai suivi la traduction anglaise du texte arabe). Cf. également les fragments 31 A 34 D.-K. (= *Galenus in Hippocratis Natura hominis*, CMG. V, 9, 1, p. 19 et p. 27) et 31 A 43 D.-K. (= *ibid.*, p. 27). Galien admet donc, contre Empédocle, le mélange total, tout en conservant la méthode diérétique héritée de Platon, ce qui, à mon sens, marque une incohérence, justifiée par sa tentative de conciliation de Platon et d'Hippocrate.

99 Galien, *De la méthode thérapeutique*, à *Glaucon*, p. 277.

l'est aussi chez Platon, si l'on se souvient que, dans le *Phèdre*, le mauvais dialecticien qui ne découpe pas «par espèces en suivant les articulations naturelles» est comparé à un «mauvais boucher scarificateur»<sup>100</sup>.

*Lieux dans l'homme* procède à l'inverse<sup>101</sup>. L'écriture est d'emblée entendue (implicitement) comme un art par convention. Comme toute réalité conventionnelle, l'écriture a un début, un milieu, une fin. Son apprentissage demande un temps fini et est définitivement acquis. Une écriture naturelle, au sens d'une écriture qui analyse en respectant les divisions naturelles, n'a pas de sens, puisque les réalités naturelles ne sont pas composées. Il est donc impossible d'atteindre une singularité concrète par composition d'éléments isolés ou abstraits. Il n'y a pas d'écriture médicale. En ce sens, la critique d'*Ancienne médecine* est manifestement similaire à celle de *Lieux dans l'homme*.

À ces textes hippocratiques s'oppose le passage du *Cratyle* dans lequel Platon assimile l'écriture à l'art du peintre, combinant et mélangeant des éléments pour imiter la réalité :

«...à la façon des peintres qui, se proposant d'obtenir une ressemblance, parfois se contentent d'appliquer un ton purpurin, parfois tel ou tel autre de leurs substances colorées [...]. C'est ainsi, dis-je, que nous aussi, nous appliquerons les sons élémentaires aux choses, tantôt un seul à une seule dans le cas où on juge cela nécessaire, tantôt une pluralité, constituant des syllabes, ou bien composant à nouveau les syllabes dont se composent les noms aussi bien que les phrases; enfin, avec les noms et les phrases nous réaliserons un autre composé, ayant désormais de la grandeur, de la beauté, la cohésion d'un tout : tout à l'heure un être vivant, œuvre de peinture, et maintenant, par analogie, un discours, œuvre de langue ou de style, quel que soit l'art enfin dont il s'agit»<sup>102</sup>.

Une telle méthode de composition de caractères fixes et abstraits ne construirait, selon *Ancienne médecine*, qu'un être formel sans rapport aux cas concrets auxquels le médecin est confronté. On ne peut pas, pour l'auteur hippocratique, atteindre le concret en adaptant les généralités par l'addition de caractères généraux. La critique de la composition des éléments comporte celle de la division des genres; leurs fondements et leurs

100 Platon, *Phèdre*, 265 d, cité plus haut, p. 128.

101 Voir plus haut, p. 525.

102 Platon, *Cratyle*, 424 d - 425 a, trad. L. Robin.



présupposés sont identiques, puisque l'on prétend dans les deux cas rejoindre la réalité concrète en additionnant des éléments abstraits et généraux. De telles méthodes échouent dès leur premier pas : leur linéarité exige un commencement, c'est-à-dire un ensemble d'éléments ou de caractères premiers.

À cette absence d'élémentaire en physique correspond l'absence de commencement dans la méthode thérapeutique, et, en général, l'absence de relation d'ordre entre ses composantes, conformément à la formule de *Maladies I* :

«Il n'est point, dans le traitement, de commencement démontré qui, à bon droit, soit le commencement de toute la médecine, il n'est rien qui soit le second point, le milieu ou la fin»<sup>103</sup>.

Le traitement comprend ici les gestes et les paroles. Platon semble répliquer point par point à *Maladies I* dans ce passage du *Phèdre* déjà cité :

«Tout discours doit être organisé à la façon d'un être vivant; avoir lui-même un corps à lui, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds; mais avoir un milieu aussi bien que des extrémités, tout cela ayant, dans l'écrit, convenance mutuelle et convenance avec l'ensemble»<sup>104</sup>.

Précisément, le corps hippocratique n'a ni tête ni pieds : ce n'est pas un corps anatomique, mais physiologique; il ne compose pas des parties, il réunit des humeurs; il n'est pas solide mais fluide. Ni la pratique médicale ni son objet ne se prêtent donc à l'écriture, non pas tant du fait de la fixité et de la généralité du texte écrit, comme le pensait Galien, que par l'absence de commencement et de linéarité de l'objet médical, qui interdisent l'espoir d'une description générale du réel par composition d'éléments, puis d'approximation du singulier par addition de généralités secondes corrigeant les premières.

Or les médecins hippocratiques écrivent. Il y a là un problème comparable à celui que posent les ouvrages platoniciens qui semblent contredire la défiance de leur auteur à l'égard du texte écrit lorsque celui-ci

103 Ἄρχῃ δὲ ἰήσιος ἀποδεδειγμένη μὲν οὐκ ἔστιν, ἥτις ὀρθῶς ἀρχή ἐστι πάσης τῆς τέχνης οὐδὲ δεύτερον οὐδὲν οὐδὲ μέσον οὐδὲ τελευτή, *Maladies I*, c. 9 (Potter, 118 = VI, 156 L.), trad. É. Littré. Voir plus bas, p. ???.

104 Platon, *Phèdre*, 264 c 2-6, cité plus haut p. 124.

se substitue à la saisie intellectuelle de la vérité<sup>105</sup>. Il convient de se demander si, de façon analogue au procédé littéraire platonicien qui contourne le rôle de substitut mnémonique de l'écrit par la forme dialoguée, les divers genres littéraires inventés ou mis en œuvre par les auteurs hippocratiques ne sont pas destinés, chacun à sa manière, à susciter un exercice de la part du lecteur pour compenser les défauts de l'écriture. Le passage des *Epidémies III* évoqué dans l'introduction de cet essai semble aller dans ce sens :

«Je regarde comme une partie importante de l'art de la médecine l'habileté à porter un regard juste sur ce qui est écrit. Celui qui en a la connaissance, et qui sait en user, ne commettra pas, à mon sens, de graves erreurs dans la pratique»<sup>106</sup>.

Cette remarque fait suite à la description d'une constitution paradoxale dans laquelle le printemps fut «la saison la plus funeste», tandis que l'été, pourtant «irrégulier, soudainement chaud, austral et sans air», fut la saison «la plus bénigne». Ces deux observations semblent contredire deux *Aphorismes*, celui selon lequel «c'est le printemps qui est le plus salubre, et où la mortalité est la moindre»<sup>107</sup>, et celui qui affirme que «dans les saisons irrégulières, les maladies sont irrégulières et de solution difficile»<sup>108</sup>. L'auteur rend compte de ce paradoxe en montrant que le seul changement de saison a suffi pour produire une amélioration, de sorte que «l'influence salutaire exercée par l'été est [finalement] conforme au raisonnement»<sup>109</sup>.

Dans leur application, des formules apparemment générales sont ici contredites par l'observation particulière. Cependant, cette contradiction ne rend pas les formules invalides, comme le prouve la remarque qui suit concernant la juste lecture des textes. Or, on ne pourrait pas parvenir à

105 Cf. notamment *Lettre VII*, 341 c, *Phèdre*, 275 a-b.

106 Μέγα δὲ μέρος ἡγεῦμαι τῆς τέχνης εἶναι τὸ δύνασθαι σκοπεῖν περὶ τῶν γεγραμμένων ὀρθῶς. Ὅ γὰρ γνοῦς καὶ χρεόμενος τούτοις, οὐκ ἂν μοι δοκῆ μέγα σφάλεσθαι ἐν τῇ τέχνῃ, *Épidémies III*, c.16 (III, 100-102 L.), j'ai substitué σκοπεῖν à κατασκοπέεσθαι pour tenir compte de la remarque de [Pigeaud, 1985], p. 325, note 54.

107 *Aphorismes III*, 9 (IV, 488 L.).

108 *Aphorismes III*, 8 (IV, 488 L.).

109 Δοκῆει δέ μοι προσωφελησαὶ κατὰ λόγον τὸ γεγόμενον θέρος, *Épidémies III*, c. 16 (III, 100 L.).

cette application opposée au principe par l'addition de principes généraux secondaires de différenciation qui seraient eux-mêmes formulés comme chez Galien ou chez Platon. L'aporie ne peut être levée qu'en déterminant le statut de la formule aphoristique, laquelle *ne contient pas une vérité générale*.

Les textes hippocratiques ne sont pas homogènes dans leur forme. L'aphorisme n'est qu'un des genres littéraires de la *Collection*. Or, cette diversité formelle peut être rapportée à l'aporie de la transcription du καιρός, comme une multiplicité de tentatives visant à compenser, par la forme du texte, la défaillance de l'écriture. La polémique que le prologue de *Régime des maladies aiguës* entretient avec les Anciens, rédacteurs de l'ouvrage aujourd'hui perdu «intitulé les *Sentences cniennes*»<sup>110</sup>, porte précisément, me semble-t-il, sur cette question.

Il s'agit en effet pour l'auteur de *Régime des maladies aiguës* de contester le caractère médical, non de la pratique, mais de l'écriture cnienne. En se bornant à décrire, pour chaque maladie, ce qu'éprouvent les patients, et l'issue de plusieurs d'entre elles, les rédacteurs des *Sentences cniennes* n'ont pas écrit en médecins :

«Jusque là, même un non-médecin pourrait écrire correctement (ὀρθῶς συγγράφαι), s'il s'informait bien auprès de chacun des malades de la manière dont il souffre. Mais les informations que le médecin doit saisir en outre, hors de la parole du malade, de celle-là, un grand nombre manque; or elles sont différentes dans les cas différents, et certaines sont critiques (ἐπίκαιρα) pour le jugement»<sup>111</sup>.

L'écriture véritablement médicale est ainsi définie *a contrario*; par opposition à la parole du malade, elle ne peut être une simple recension des symptômes, mais doit saisir en outre ce qui fait la singularité du cas et constitue la dimension critique du jugement médical, c'est-à-dire ce en quoi ce dernier porte non seulement sur les éléments de la pathologie mais aussi

110 [...] τὰς Κνιδίας καλεομένας γνώμας, *Régime des maladies aiguës*, c1 (II, 224 L.)

111 Καὶ ἄχρι μὲν τούτων καὶ μὴ ἰητρὸς δύναται ἂν ὀρθῶς συγγράφαι, εἰ εὖ παρὰ τῶν καμνόντων ἕκαστου πύθοιτο, ὅποια πάσχουσιν. Ὅκόσα δὲ προκαταμαθεῖν δεῖ τὸν ἰητρὸν μὴ λέγοντος τοῦ κάμνοντος, τούτων πολλὰ παρῆται, ἄλλ' ἐν ἄλλοισι καὶ ἐπίκαιρα ἔνια ἔόντα ἐς τέχμαρσιν, *Régime des maladies aiguës*, I,1, (II, 224 L.), trad. R. Joly modifiée.

sur le point critique à discerner. Les anciens Cnidiens ont bien tenté de traiter du jugement médical, mais ils ont procédé par énumération des maladies et des remèdes. Composition et classification forment donc une même attitude : c'est parce que les Cnidiens identifiaient la maladie en composant les éléments manifestes qu'ils pouvaient ensuite tenter de les classer et de les nommer selon ces éléments. Or, en formalisant ainsi le jugement médical qui rapporte un cas à son traitement, ils ne pouvaient pas tomber sur un nombre exact. Les premiers auteurs ont péché par défaut, ne retenant qu'un petit nombre de remèdes, toujours les mêmes. «Ceux qui ont remanié le texte» ont écrit de façon «plus médicale (ιητρικώτερον)», tentant de s'approcher de la singularité de chaque cas (ἐκάστοισιν, c. 3); mais, en cherchant à dénombrer et à dénommer tous les modes et tous les aspects de chaque maladie, ils ont péché par excès, les divisions ne relevant *in fine* que de l'ordre de la dénomination. Ainsi, ces seconds rédacteurs, pas plus que les premiers n'écrivirent correctement (οὐκ ὀρθῶς ἔγραψαν). La critique porte sur les deux étapes de la visée du καιρός, semblables à celles qu'on retrouvera chez Galien : une première classification trop large (celle des médicaments), puis une adaptation seconde tentant, par de nouveaux critères généraux (les espèces de maladies), d'affiner la première, sans parvenir toutefois au singulier. On retrouve ici les apories de l'arithmétique pythagoricienne critiquée par Zénon d'Élée : qui veut dénombrer les maladies sera nécessairement soit en deçà, soit au-delà de leur quantité. En deçà, s'il se contente de composer leurs éléments manifestes, au-delà, s'il tient compte des points critiques.

La critique de *Régime des maladies aiguës* ne porte donc pas essentiellement sur la médecine cnidienne, dont le traité adopte en général les préceptes<sup>112</sup>, et dont rien n'indique qu'elle possédait, dans la pratique, la même rigidité que celle qui est attribuée au *texte* des *Sentences cnidiennes*. On peut au contraire penser que les Cnidiens adaptaient leurs formules à la singularité des cas, mais ils étaient incapables, selon *Régime des maladies aiguës*, de *formuler* la méthode de cette différenciation des traitements. Ainsi, l'usage de la ptisane dans *Maladies II* — qui est vraisemblablement le traité conservé le plus proche des *Sentences cnidiennes*<sup>113</sup> — n'est pas

112 Cf. [Edelstein, 1931], p. 154-155.

113 [Jouanna, 1974] montre, p. 17 sq., la proximité de la citation des *Sentences cnidiennes* que l'on trouve dans le *Commentaire du livre VI des Epidémies*  
(suite de la note à la prochaine page)

uniforme. La ptisane est employée durant des périodes limitées<sup>114</sup>, à certaines étapes de la maladie<sup>115</sup>, parfois allongée d'eau<sup>116</sup> ou assortie de miel ou de jus de grenade<sup>117</sup>, d'eau<sup>118</sup>, de vin<sup>119</sup>, de vin miélé<sup>120</sup>, de décoction de mercuriale<sup>121</sup>; parfois, le texte précise qu'elle doit être froide<sup>122</sup> ou tiède<sup>123</sup>, entière ou non<sup>124</sup>, ou indique la fréquence et la posologie<sup>125</sup>. Mais il manque à ces textes l'exposé de la méthode qui conduit à ces usages différents.

C'est précisément cette méthode de différenciation qu'il convient, selon l'auteur de *Régime des maladies aiguës*, de formuler, car son caractère implicite rend les différences de jugement injustifiables auprès des malades, en sorte que la médecine en sort «gravement diffamée»<sup>126</sup> aux yeux du public; le médecin et le non-médecin sont en effet confondus puisque ce qui fait le caractère médical du traitement est omis — non pas la recension des éléments sémiotiques, que le malade peut exprimer, ni le tableau des médicaments correspondant, que tout un chacun peut apprendre, mais l'exercice du jugement qui vise l'adaptation exacte, en

de Galien et du c. 68 de *Maladies II*, concluant qu'« on ne peut exclure l'hypothèse que *Maladies II*, c. 12 sq., soit en fait un exemplaire incomplet des *Sentences cniidiennes* » (p. 22).

114 *Maladies II*, XXII, 5 (VII, 38 L.); XLVI, 4 (VII, 64 L.).

115 *Ibid.*, XX, 3 (VII, 34 L.); XLVII a, 3 (VII, 66 L.).

116 *Ibid.*, LXVII, 3 (VII, 102 L.).

117 *Ibid.*, XII, 3 (VII, 20 L.); XLVI, 4 (VII, 64 L.); XLVII a, 3 (VII, 66 L.); LIV b, 3 (VII, 84 L.); LVIII, 3 (VII, 90 L.); LXIV, 3 (VII, 98 L.); LXV, 2 (VII, 98 L.).

118 *Ibid.*, XVI, 4 (VII, 30 L.); XVIII, 3 (VII, 32 L.); XXV, 2 (VII, 40 L.); XXVI, 6 (VII, 42 L.); LIV b, 3 (VII, 84 L.).

119 *Ibid.*, XIV, 3 (VII, 26 L.); XXII, 5 (VII, 38 L.); XL, 4-5 (VII, 56-58 L.); XLI, 3 (VII, 58 L.); LIV b, 3 (VII, 84 L.); XLI, 3 (VII, 88 L.); XLII, 2 (VII, 88 L.); LVIII, 3 (VII, 90 L.); LIX, 2 (VII, 92 L.); LXIII, 3 (VII, 98 L.); LXIV, 3 (VII, 98 L.); LXV, 2 (VII, 98 L.); LXIX, 2 (VII, 104 L.).

120 *Ibid.*, XXII, 5 (VII, 38 L.).

121 *Ibid.*, XII, 3 (VII, 20 L.); LXIX, 2 (VII, 104 L.).

122 *Ibid.*, XVI, 4 (VII, 30 L.); XLVI, 4 (VII, 64 L.); LIV b, 3 (VII, 84 L.); LXVII, 3 (VII, 102 L.).

123 *Ibid.*, LIX, 2 (VII, 92 L.).

124 *Ibid.*, LXIV, 3 (VII, 98 L.).

125 *Ibid.*, XII, 3 (VII, 20 L.); XL, 5 (VII, 58 L.); XLI, 3 (VII, 58 L.); XLVII a, 3 (VII, 66 L.); LVI, 3 (VII, 88 L.); LXIII, 3 (VII, 98 L.); LXVII, 3 (VII, 102 L.).

126 [...] διαβολήν [...] μεγάλην, *Régime des maladies aiguës*, VIII, 1 (II, 242 L.).

temps et en quantité, de la thérapeutique à la maladie, que seul le bon médecin maîtrise.

Cette conjonction d'une part d'un savoir général concernant maladies et remèdes, et d'autre part d'une aptitude à discerner la singularité des cas et à différencier l'action thérapeutique en conséquence, *Régime des maladies aiguës* la désigne par l'expression de «totalité de l'art» (πᾶσα ἡ τέχνη) :

«Selon moi, il convient de prêter attention à la totalité de l'art médical. En effet, tout acte qui est bon ou correct, il faut le faire bien et correctement, ce qui doit être fait vite, il faut le faire vite; ce qui doit être fait proprement, il faut le faire proprement; ce qui doit être fait sans douleur, il faut le traiter avec le moins de douleur possible, et tout ce qui est du même genre, il faut le faire en vue du mieux, en surpassant les autres»<sup>127</sup>.

L'expression πᾶσα ἡ τέχνη ou des formules similaires désignant l'art total expriment, dans plusieurs traités hippocratiques, cette même idée d'une connaissance des procédés alliée à une compétence permettant de les utiliser de façon adaptée aux circonstances. Lorsque *Ancienne médecine* conteste la méthode «philosophique» de connaissance de l'homme par composition des éléments et que le traité hippocratique lui oppose une connaissance de l'individu dans des circonstances singulières («ce qu'il arrivera à *chacun* à la suite de *chaque chose*»), le traité précise que cette connaissance ne peut être acquise qu'«en embrassant la médecine dans sa totalité (ἡ ἰητρικὴ πᾶσα)»<sup>128</sup>. En *Articulations*, l'expression apparaît à trois reprises; elle est toujours liée à l'application différenciée du savoir selon la diversité des cas et des moments. Ainsi, au c. 11, ἀρ' οὖν οὐκ ἐν πᾶσῃ τῇ τέχνῃ περὶ παντὸς χρὴ ποιεέσθαι, τὰ δίκαια σχήματα ἐξευρίσκειν ἐφ' ἐκάστοισιν; «n'est-il donc pas juste dans *la médecine entière* d'attacher, par-dessus tout, de l'importance à trouver en chaque

127 Ἐμοὶ δ' ἀνδάνει μὲν [ἐν] πάσῃ τῇ τέχνῃ προσέχειν τὸν νοῦν· καὶ γὰρ ὅποσα ἔργα καλῶς ἔχει ἢ ὀρθῶς, καλῶς ἕκαστα χρὴ ποιεῖν καὶ ὀρθῶς, καὶ ὅποσα ταχέως [ἔργα], ταχέως, καὶ ὅποσα καθαρῶς, καθαρῶς, καὶ ὅποσα ἀνωδύνως διαχειρίζεσθαι ὡς ἀνωδυνώτατα καὶ τᾶλλα πάντα τοιοῦτότροπα διαφερόντως τῶν πέλας ἐπὶ τὸ βέλτιον ποιεῖν χρὴ, *Régime des maladies aiguës*, IV, 1 (II, 230-232 L.), trad. R. Joly légèrement modifiée.

128 *Ancienne médecine*, XX, 2 (I, 622 L.).

circonstance les positions convenables?»<sup>129</sup>; au c. 71, ἀλλὰ γὰρ τὰ πούλῳ πλείω οὐκ ἔνακούει τῆς τυχούσης παρασκευῆς· διὰ τοῦτο ἐπίστασθαι μὲν χρῆ τὰ κράτιστα περὶ ἐκάστου ἐν πάσῃ τῇ τέχνῃ· χρέεσθαι δὲ, οἷσιν ἂν δόξη ἐκάστοτε «mais le plus grand nombre des cas, à beaucoup près, ne cède pas indifféremment à tout procédé: aussi faut-il connaître les moyens les plus puissants que *l'art tout entier* offre pour chaque cas, et se servir de ceux qu'on jugera convenables en chaque circonstance»<sup>130</sup>; au c. 78, χρῆ δὲ περὶ πλείστου μὲν ποιέεσθαι ἐν πάσῃ τῇ τέχνῃ, ὅπως ὑγιᾶς μὲν ποιήσεις τὸ νοσέοντα· εἰ δὲ πολλοῖσι τρόποισιν οἷόν τε εἶη ὑγιᾶς ποιέειν, τὸν ἀοχλότατον χρῆ αἰρέεσθαι «obtenir la guérison du malade<sup>131</sup> est ce qui, dans *la médecine tout entière*, prime tout le reste; mais si l'on peut atteindre ce but de diverses manières, il faut choisir celle qui fait le moins d'étalage»<sup>132</sup>. Le c. 9 de *Maladies I* cité plus haut<sup>133</sup> — il n'est point de commencement «de toute la médecine (πάσης τῆς τέχνης)», etc. — annonce de même la singularisation du traitement :

«Parlant, nous n'entamons [la chose] ni ne la terminons par les mêmes discours, fût-il question des mêmes objets; et, agissant, semblablement nous ne l'entamons ni ne la terminons par les mêmes actes»<sup>134</sup>.

Or, lorsque dans le *Phèdre* Platon prête aux rhéteurs la thèse selon laquelle «c'est le vraisemblable qui, se retrouvant d'un bout à l'autre du discours, constitue l'art oratoire dans sa totalité »<sup>135</sup>, c'est une expression semblable (ἡ ἅπασα τέχνη) qui est employée pour désigner non seulement l'ensemble des procédés de l'art, mais aussi la compétence consistant à les mettre en œuvre de façon adaptée à la singularité des cas. Comme on l'a vu<sup>136</sup>, Platon oppose à cette prétendue complétude de l'art oratoire

129 IV, 110 L.

130 IV, 294 L.

131 Je corrige ici le texte de É. Littré et sa traduction selon celui de E. T. Withington (*Hippocrates*, III, Loeb Classical Library, p. 382).

132 IV, 312 L.

133 P. 531.

134 [...] καὶ οὐτε λέγοντες ἀρχόμεθα ἐκ τῶν αὐτῶν λόγων, οὐδ' ἦν περὶ τῶν αὐτῶν λέγωμεν, οὐδὲ ἐς τοὺς αὐτοὺς τελευτῶμεν· καὶ ἐργαζόμενοι κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐτε ἀρχόμεθα ἐκ τῶν αὐτῶν ἔργων οὐτε τελευτῶμεν ἐς ταῦτά, *Maladies I*, c. 9 (Potter, 118-120 = VI, 156 L.), trad. É. Littré.

135 Platon, *Phèdre*, 273 a 2. Voir plus haut, p. 108.

136 Voir plus haut, chapitre 2.

l'exigence d'un complément philosophique destiné précisément à faire correspondre les procédés de l'art aux circonstances dans lesquelles il faut en user. Le problème posé par Platon dans le *Phèdre* est donc déjà thématiqué dans les textes médicaux. Les médecins hippocratiques, comme les rhéteurs du *Phèdre*, affirment que leur art est un art complet, possédant dans ses propres ressources les moyens d'une mise en œuvre adaptée aux circonstances. Les médecins ne divergent entre eux que sur la question de la formulation écrite de la méthode du jugement qui permet d'adapter une connaissance à un cas singulier.

Le prologue de *Régime des maladies aiguës* conteste ainsi l'écriture cniidienne qui, en composant et en énumérant, produit un texte dont le rôle est seulement mnémonique, puisqu'il laisse au lecteur le soin de rapporter le modèle à la singularité de son patient. Le traité introduit, par opposition, une nouvelle forme d'écriture :

«À moi, il apparaît que sont dignes de l'écriture les questions qui ne font pas l'objet de l'apprentissage, mais dont la connaissance par les médecins est d'une importance critique, et celles qui entraînent de grands avantages ou de grands dommages»<sup>137</sup>.

La suite du traité illustre, en reprenant cette médication courante dans les traités cniidiens — notamment, comme on l'a vu, dans *Maladies II* — par la décoction d'orge mondée ou «ptisane», la formulation de la méthode de différenciation du traitement en fonction de la singularité des cas et des moments. Le point initial de cette démarche est exprimé par le c. 11 qui commande l'administration uniforme et régulière, sans interruption et sans délai depuis le début de la maladie aiguë, de la ptisane, médiocre en quantité et en densité :

«Ceux qui prennent la décoction d'orge au cours de ces maladies ne doivent pour ainsi dire s'en abstenir aucun jour, mais en

137 Δοκεῖ δέ μοι ἄξια γραφῆς εἶναι, ὅποσα τε ἀκαταμάθητά ἐστι τοῖς ἰητροῖς ἐπίκαιρα ἔοντα εἰδέναι καὶ ὅποσα μεγάλας ὠφελείας φέρει ἢ μεγάλας βλάβας, *Régime des maladies aiguës*, VII, 1 (II, 238 L.). je traduis. En général, dans tous les textes que j'invoque ici pour étudier le problème de l'écriture, les traducteurs considèrent que l'objet principal du propos hippocratique n'est pas l'écriture, mais l'objet de cette écriture. Ainsi, R. Joly traduit ici : «Il me semble qu'il vaut la peine de traiter les questions, etc.».



user sans interruption [...]. Pour la quantité, il suffit au début de ne pas en donner beaucoup, ni trop épaisse [...]»<sup>138</sup>.

Cet énoncé initial est alors rectifié dans une longue série de considérations diversifiant l'usage du remède selon les cas et les moments. Il faut en effet suspendre l'administration de la ptisane pour une purgation ou un lavement. De même, la fréquence de son administration doit tendre à deux prises quotidiennes, mais il convient de partir des habitudes du malade (si le malade ne prend qu'un repas par jour) pour progresser graduellement. Encore cette progression n'est-elle pas toujours nécessaire. La quantité et la densité sont également réglées par les habitudes du malade, mais doivent aussi considérer le minimum pour éviter une trop grande vacuité<sup>139</sup>. Si la maladie est trop sèche, il ne faut pas augmenter la quantité, mais boire, avant la décoction, selon les cas, soit de l'hydromel, soit du vin. Dans le cas contraire, il faut augmenter sa quantité pour hâter la crise, d'autant plus prompte que l'humectation permet l'expectoration<sup>140</sup>. Il ne faut pas interrompre le traitement avant le premier jour impair suivant la crise, puis alterner décoction le matin et repas le soir<sup>141</sup>. Ces règles valent surtout pour l'usage de la décoction non passée et dans les Pleurésies<sup>142</sup>. Mais, surtout dans ce premier cas, l'orge doit être de bonne qualité et bien cuite, afin d'être coulante, digestible et faible<sup>143</sup>. Dans les cas contraires, la ptisane peut être nuisible, voire mortelle, notamment en cas d'occlusion intestinale, à moins qu'on ne pratique au préalable une purgation ou une saignée<sup>144</sup>. L'importance de ces rectifications est en définitive supérieure à l'énoncé initial, l'usage ἀκαίρωσ de la décoction avec le grain pouvant provoquer des accidents mortels que les Anciens ont cru identifier comme une espèce de maladie — les malades «frappés» dont *Maladies II* conserve

138 Ὅσοι μὲν πτισάνῃ χρέονται ἐν τούτοισι τοῖσι νοσήμασι, οὐδεμιῇ ἡμέρῃ κενεαγγητέον, ὡς ἔπος εἰρήσθαι, ἀλλὰ χρηστέον καὶ οὐ διαλειπτέον [...]. Πλῆθος δὲ ἀρκεῖ κατ' ἀρχὰς διδόναι μὴ πολὺ, μηδὲ ὑπέρπαχου [...], *Régime des maladies aiguës*, c. 11 (II, 246 L.).

139 c. 11 (II, 246-248 L.).

140 c. 12 (II, 248 L.).

141 c. 13 (II, 248-252 L.).

142 c. 14 (II, 252-254 L.).

143 c. 15 (II, 254-256 L.).

144 c. 16 (II, 256-260 L.).

une description<sup>145</sup>. Il est des cas où il faut s'abstenir aussi bien de décoction entière que passée, par exemple «si la fièvre saisit quelqu'un qui vient de manger et dont l'intestin n'a pas été évacué»<sup>146</sup> ou encore «quand les pieds sont froids»<sup>147</sup>. La différenciation du traitement conduit ainsi à la négation de la formule initiale. En définitive, le c. 38 affirmera, pour certains cas, en opposition au c. 11 qui excluait la diète précédant le traitement :

«[...] la suppression totale est souvent utile, quand le malade peut vivre sur ses réserves jusqu'à ce que la maladie, arrivée à son point culminant, subisse la coction»<sup>148</sup>.

Wesley D. Smith a montré que Galien, dans son commentaire de *Régime des maladies aiguës*, inverse le statut des chapitres 11 et 38, prenant la diète totale avant la crise pour la règle et la prise régulière de la ptisane pour l'exception<sup>149</sup>. Or, une telle inversion n'est pas nécessairement un contresens. La démarche régressive érode peu à peu l'apparente généralité du précepte initial de sorte qu'il n'en reste finalement presque rien, l'essentiel de l'art médical résidant dans la singularisation de la

145 XVII, 1 (II, 260 L.), cf. *Maladies II*, c. 8 et (rédaction parallèle) c. 25 qui évoque la ptisane comme traitement et conseille la saignée (par incision du bregma) en cas d'insuccès, tandis que *Régime des maladies aiguës* la prescrit avant la ptisane. Il me semble qu'il peut s'agir du même syndrome décrit différemment, en sorte que la différence d'étiologie est notable, *Régime des maladies aiguës* désignant comme un accident thérapeutique ce que *Maladies II* identifie comme une maladie; cf. également *Maladies III*, c. 3.

146 *Régime des maladies aiguës*, XIX, 1, (II, 266 L.).

147 *Ibid.*, XX, 1, (II, 266 L.).

148 [...] τὴν ἀφαίρεσιν ὅλως ἀφελεῖν πολλαχοῦ λυσιτελεῖ, ὅκου διαρκεῖν μέλλει ὁ κάμνων, μέχρις ἂν τῆς νόσου ἢ ἀκμῆ πεπανθῆ, *ibid.*, XXXVIII, 1, (II, 304 L.).

149 «What Galen does in all his straightening out of the argument is to put the 38th chapter first and make it the main statement of theory, making chapter 11 an addendum», [Smith, 1996], p. 479. Cf. *Galen De diaeta Hippocratis in morbis acutis*, CMG V, 9, 1, Leipzig-Berlin, 1914 et *Galen De Diaeta in morbis acutis secundum Hippocratem*, CMG Supp. orientale II, édition et traduction anglaise de la version arabe par Malcolm Lyons, notamment 1, 4 : «When no long time passes from the start of the disease until its climax, the patient is given no food at all until his disease matures, unless some accidental complication occurs which impairs his strength and makes it necessary to feed him », p. 81.

médication. On pourrait, à la limite, partir d'une position initiale différente voire opposée pour atteindre la même médication. On peut à présent comprendre comment la considération, dans les *Epidémies III*, d'un cas en contradiction avec deux formules aphoristiques ne rend pas ces formules invalides. L'aphorisme ne contient pas une vérité générale, mais un τόπος qui sert d'amorce pour le jugement. À partir de cette formule, le lecteur conduit une démarche de rectification dont la conclusion peut s'opposer à son point initial; l'originalité de cette méthode permet ainsi de rendre compte de certaines contradictions, parfois explicites, dans les traités hippocratiques.

Les premiers rédacteurs des *Sentences cniennes* avaient décrit quelques maladies et quelques remèdes en laissant au lecteur le soin d'adapter ces canevas à la diversité des cas cliniques. Ceux qui ont remanié le texte des *Sentences cniennes* ont tenté de combler l'écart entre l'écrit et la réalité clinique en multipliant les descriptions de maladies et de remèdes. *Régime des maladies aiguës* adopte une voie toute différente : il ne poursuit pas l'exhaustivité dans la description de la différenciation de l'usage de la ptisane. Il ne classe ni même n'énumère les divers cas possibles. Il écrit la méthode de la différenciation elle-même, en laquelle réside la compétence du médecin. Il déploie ainsi ce qui, dans *Maladies II*, est contracté dans les formules ἐτέρη (νοῦσος), ἤν, ὅταν οὗτος ἔχη : le cheminement vers la maladie précise dont souffre le patient, la considération de ses avatars, le rapport entre ceux-ci et le traitement. Face à un objet rebelle à l'expression linéaire, impossible à reconstituer en composant des éléments et, par là-même, à atteindre en divisant des classes, les écrivains hippocratiques ont donc, semble-t-il, hésité entre deux voies : celle des *Sentences cniennes* et des traités qui, à sa suite, confèrent à l'écrit un rôle mnémonique d'amorce pour le jugement médical, laissant le lecteur différencier son pronostic et son traitement selon la singularité du cas auquel il rapporte les formules; celle de *Régime des maladies aiguës*, qui propose un modèle écrit de la différenciation du jugement et du traitement.

Le κατρός n'est donc pas, dans ces traités de la *Collection hippocratique*, le reliquat des divisions générales. On ne peut l'approcher en ajoutant aux principes généraux de classification des principes généraux d'application. La défaille de l'écrit à exprimer la τέχμαρσις médicale est due non seulement à la généralité et à la fixité du texte, mais d'abord à la

nature de l'écriture qui compose linéairement des éléments. Deux voies contournent cette aporie : la première, celle notamment des traités dérivés des *Sentences cniennes*, en usant d'une formulation rigide et incomplète<sup>150</sup>, contraint le médecin lecteur à effectuer lui-même ce jugement à partir de la formule dont il ne tire pas de précepte général, mais une amorce pour son jugement, et qui possède, de ce fait, la valeur d'un lieu commun. Contestant l'écriture des *Sentences cniennes*, *Régime des maladies aiguës* promeut une seconde forme littéraire d'expression du *καίρος*. Il parvient à décrire le cheminement du jugement médical dans la différenciation des diagnostics et des thérapeutiques.

Le prologue de *Régime des maladies aiguës* permet sinon de classer, du moins de situer les divers traités de la *Collection* selon les procédés littéraires dont ils usent pour exprimer le cheminement vers le singulier. Rien n'indique qu'à ces formes d'écriture correspondent des médecines essentiellement différentes. Au contraire, on peut penser que les médecins rédacteurs des *Sentences cniennes* singularisaient leurs traitements<sup>151</sup> comme le médecin rédacteur de *Régime des maladies aiguës*. La différence entre les traités relève avant tout de l'écriture. Pour chaque cas, les auteurs des *Sentences cniennes* ont, semble-t-il, rédigé une fiche clinique. En leur conférant une forme impersonnelle et en les classant selon les lieux affectés depuis la tête jusqu'aux pieds, ces auteurs ont donné

150 Cf. [Pigeaud, 1985]. Dans cet article, J. Pigeaud étudie l'écriture des *Épidémies I-III* et dégage un aspect essentiel de l'écriture hippocratique concernant la description de cas cliniques, à savoir que la part d'implicite devait être délibérée, le médecin s'astreignant à ne décrire que les événements positifs dans l'histoire de la maladie : «Le coup de génie [d'Hippocrate] est d'avoir séparé l'attirail étiologique et théorique de la description» (p. 311). La description de chaque cas singulier «ne deviendra jamais un paradigme ni une forme sous laquelle subsumer un autre malade. [Chaque cas] existe pour une interprétation toujours renouvelée, pour un exercice d'herméneutique» (p. 328). Toutefois, il manque dans cette analyse les raisons de cette «brachylogie» hippocratique, laquelle n'est pas seulement la marque du «génie», mais provient, à mon sens, d'un divorce originaire entre l'écriture et le jugement médical.

151 Le jugement du lecteur est suscité dans les traités cniens, non seulement par les lacunes du texte, mais parfois par des appels explicites, notamment par la formule : «considérez le corps tout entier», fréquente dans les traités gynécologiques (voir par exemple *Maladies des femmes*, I, 11 et 12 (VIII, 48 et 50 L.).

à ces fiches cliniques l'allure d'une nosologie. Attentifs aux singularités, ils n'ont pas assimilé des fiches de maladies à dénomination commune dont certaines provenaient peut-être de médecins différents. Ce procédé a conduit à une multiplication des maladies à dénomination identique, comme on l'a constaté de puis longtemps dans *Maladies II* et *Affections internes*. Louis Bourgey dénombre, dans ces deux traités, sept Phtisies, trois Pleurésies, trois Angines, six Ictères, trois Hépatites, deux Fièvres bilieuses, quatre Maladies de reins, trois Iléus, cinq Hydropisies, quatre Polypes, trois Tétanos, cinq Typhus, quatre Maladies épaisses<sup>152</sup>. Pour leur part, *Affections* et *Maladies I* réduisent la multiplicité des maladies, suppriment les maladies à dénomination identique, et rapportent toutes les maladies à une étiologie simple à deux ou trois causes : la bile, le phlegme, l'un et l'autre. Parallèlement, ces deux traités s'engagent dans une description de la différenciation des histoires cliniques en relevant un vaste ensemble de facteurs externes qui concourt à la divergence des processus morbides. Ils livrent de surcroît une méthode pour rassembler ces éléments dans un jugement et pour différencier le traitement selon les cas et les moments. L'évolution depuis *Maladies II* et *Affections internes* jusqu'à *Affections* et *Maladies I* est essentiellement une évolution littéraire. *Affections* prend pour objet la méthode du jugement médical pour la livrer au public éclairé. Son objet principal est donc ce qui demeure implicite dans *Maladies II* et *Affections internes*. Comme celui de *Régime des maladies aiguës*, l'auteur d'*Affections* veut montrer au public que les conclusions du jugement médical qui semblent diverger ou s'opposer sur des cas semblables sont justifiées par la considération d'un ensemble de facteurs de différenciation. La c. 1 d'*Affections* produit ce mouvement de différenciation à partir de l'origine commune de toutes les maladies dans la bile et le phlegme. À un deuxième niveau, l'excès de sec, d'humide, de chaud ou de froid produisent la bile et le phlegme morbides. À un niveau supérieur, les aliments, les boissons, les fatigues, les blessures, l'odorat, l'ouïe, la vue, le coït, le chaud et le froid — ces deux derniers facteurs sont sans doute externes au corps, à ce niveau — expliquent ces excès. Au niveau le plus haut, ces éléments de la vie de relation sont eux-mêmes reconnus comme pathogènes lorsqu'ils surviennent contre le convenable, contre l'habitude,

152 [Bourgey, 1953], p. 151.

en excès de quantité ou de force, en défaut de quantité ou de force<sup>153</sup>. La suite du traité distingue les moments de la maladie : le commencement, les crises, les métastases, les conjonctions de plusieurs maux, et différencie le traitement selon ces moments. Elle distingue les maladies selon les saisons. Le traitement doit éviter les changements brusques, les administrations à contretemps, les excès qui inversent l'effet naturel d'un régime; mais le médecin doit aussi savoir user de ces inversions d'effets. *Maladies I* s'engage encore plus avant dans l'étude de la méthode de différenciation du jugement et du traitement. Ici encore, le statut du destinataire du traité explique pour une part l'évolution littéraire. Le traité s'adresse en effet au médecin qui doit savoir «en fait de traitement, interroger correctement et, étant interrogé, répondre et contredire correctement»<sup>154</sup>. Il faut donc expliciter les procédés du jugement pour comprendre la formation du diagnostic et les raisons de la thérapeutique, afin de prendre part au débat médical. Ici encore, la variation du jugement médical sur des cas apparemment similaires est mise en relief et expliquée par l'ensemble immense des facteurs qui concourt à sa détermination. La diversité des discours et des actes médicaux relatifs à des cas semblables<sup>155</sup> est expliquée par la multiplicité des maladies «nombreuses et de toutes sortes». Mais la diversité des maladies n'est plus l'objet d'une énumération immense comme dans *Maladies II* ou *Affections internes*. Elle donne lieu à quelques monographies, et surtout à l'exposé des facteurs de leur diversification :

«Dans ces affections et autres semblables, il est très différent, pour la facilité ou la difficulté à en réchapper, d'être homme ou femme, plus jeune ou plus vieux, plus jeune femme ou femme plus âgée, et, en outre, d'être malade en telle ou telle saison de l'année, et de relever de telle ou telle maladie; il y a encore des différences entre affection et affection, qu'elle soit plus grande ou plus petite, entre corps et corps, entre traitement et traitement»<sup>156</sup>.

153 *Affections*, c. 1 (Potter, 6 = VI, 208 L.).

154 *Maladies I*, c. 1 (Potter, 98 = VI, 140 L.).

155 Voir plus haut, p. 535.

156 Τοῖσι δὲ ταῦτα τὰ νοσήματα ἴσχουσι καὶ ὅσα τοιαῦτα διαφέρει εἰς τὸ εὐπετεστέρως τε ἀπαλλάσσειν καὶ δυσπετεστέρως ἀνὴρ τε γυναικός, καὶ νεώτερος γεραιτέρου, καὶ γυνὴ νεωτέρα καὶ παλαιότερη, καὶ πρὸς τούτοις ἡ ὥρῃ τοῦ ἔτεος, ἐν ἧ ἂν νοσέωσι, καὶ ἦν ἐξ ἑτέρας νούσου νοσέωσιν ἢν τε μὴ ἐξ ἑτέρας. Διαφέρει δὲ καὶ πάθημα παθήματος μέζον <ὄν> τε καὶ ἔλασσον καὶ  
(suite de la note à la prochaine page)

Sur cette diversité l'auteur fonde la diversité des longueurs et l'impossibilité de prévoir précisément le temps de l'affection. Quant à la thérapeutique, elle est diversifiée selon ces facteurs et surtout selon le moment du traitement :

«Quant à l'inopportunité, la voici ; traiter à midi ce qui doit être traité le matin, c'est traiter à contre-temps ; à contre-temps en ce sens que ces cas penchent rapidement vers une aggravation faute d'un traitement appliqué avec opportunité, sont traités à contre-temps, s'ils sont traités à midi, le soir ou dans la nuit. Il en est de même si l'on traite en hiver ce qui doit être traité au printemps, en été ce qui doit l'être en hiver, si l'on ajourne ce qui doit être traité dès à présent, et si l'on traite dès à présent ce qui doit être ajourné»<sup>157</sup>.

Toutefois, si *Maladies I* et *Affections* dépassent l'énumération des maladies au profit d'une différenciation des jugements et des thérapeutiques à partir d'un nombre de schèmes plus réduits, ils ne substituent à l'énumération des maladies qu'une nouvelle énumération, celle des facteurs de différenciation. Ils n'expriment donc pas encore pleinement la méthode du jugement médical, et se contentent de signaler une liste d'ailleurs variable et toujours ouverte de données dont le médecin doit tenir compte pour adapter les canevas qu'il connaît à chaque cas qu'il rencontre. De nombreux traités procèdent ainsi, rappelant par une série inachevée les éléments du jugement qui corrigent la connaissance de la maladie en vue de l'établissement d'un pronostic et, éventuellement, d'un traitement. La liste la plus longue — impressionnante, mais non complète — est sans doute celle des *Épidémies I* :

« Dans les maladies, on apprend à tirer les signes diagnostiques des considérations suivantes : de la nature humaine en général, et de la complexion de chacun en particulier ; de la maladie ;

χρῶς χρωτὸς καὶ θεραπείη θεραπείης, *Maladies I*, c. 22 (Potter, 154 = VI, 182-184 L.), trad. É. Littré modifiée pour l'accorder au texte de P. Potter.

157 Ἀκαιρίη δέ ἐστι τὰ τοιάδε· ὅσα μὲν πρῶτ' δεῖ θεραπεύεσθαι ἦν μεσαμβρίη θεραπεύηται, ἀκαιρῶς θεραπεύεται· ἀκαιρῶς δὲ ταύτη, ἐπεὶ ῥοπήν ἴσχει εἰς τὸ κάκιον διὰ τὴν οὐκ ἐν καιρῷ θεραπείην· ὅσα δὲ τάχα, ἦν τε μεσαμβρίας ἦν τ' ὄψ' ἦν τε τῆς νυκτὸς θεραπεύηται, ἀκαιρῶς θεραπεύεται· καὶ ἦν τοῦ ἥρος δέη θεραπεύεσθαι, θεραπεύηται δὲ χειμῶνος, ἢ τοῦ μὲν χειμῶνος δέη, τοῦ δὲ θέρους θεραπεύηται· ἢ ὅ τι ἤδη δεῖ θεραπεύεσθαι, τοῦτο ἀναβάλληται, ἢ ὅ τι ἀναβάλλεσθαι δεῖ, τοῦτ' ἤδη θεραπεύηται, *Maladies I*, c. 5 (Potter, 108-110 = VI, 148-150 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

du malade; des prescriptions médicales; de celui qui prescrit, car cela même peut suggérer des craintes ou des espérances; de la constitution générale de l'atmosphère, et des particularités du ciel et de chaque pays; des habitudes; du régime alimentaire; du genre de vie; de l'âge; des discours, et des différences qu'ils offrent; du silence; des pensées qui occupent le malade; du sommeil; de l'insomnie; des songes, suivant le caractère qu'ils présentent et le moment où ils surviennent; des mouvements des mains; des démangeaisons; des larmes; de la nature des redoublements; des selles; de l'urine; de l'expectoration; des vomissements; des échanges qui se font entre les maladies, et des dépôts qui se tournent vers la perte du malade ou une solution favorable; des sueurs; des refroidissements; des frissons; de la toux; des éternuements; des hoquets; de la respiration; des éructations; des vents bruyants ou non; des hémorragies; des hémorroïdes»<sup>158</sup>.

La connaissance de la maladie est ici enfouie dans un ensemble immense de déterminants parmi lesquels on peut remarquer la présence du médecin lui-même, dans une application réflexive du regard médical. Ces énumérations ouvertes sont encore un procédé littéraire défectueux d'expression du jugement médical. Le gain obtenu en abandonnant le dénombrement infini des maladies des plus anciens traités cniidiens est réduit quasiment à néant puisque les quelques canevas retenus doivent à présent être assortis du dénombrement infini des facteurs qui permettent d'appliquer ces canevas de façon différenciée selon les cas. De plus, ces textes ne traitent pas de la pondération entre chacun de ces facteurs. En mettant simplement à plat un grand nombre d'éléments, ils se cantonnent encore à un rôle mnémonique. De la mise en œuvre vivante du jugement

158 Τὰ δὲ περὶ τὰ νοσήματα, ἐξ ὧν διαγιγνώσκομεν, μαθόντες ἐκ τῆς κοινῆς φύσιος ἀπάντων, καὶ τῆς ἰδίης ἐκάστου· ἐκ τοῦ νοσήματος· ἐκ τοῦ νοσέοντος· ἐκ τῶν προσφερομένων· ἐκ τοῦ προσφέροντος, ἐπὶ τὸ ῥᾶον γὰρ καὶ χαλεπότερον ἐκ τούτου· ἐκ τῆς καταστάσιος ὅλης, καὶ κατὰ μέρη τῶν οὐρανίων καὶ χώρας ἐκάστης· ἐκ τοῦ ἔθους· ἐκ τῆς διαίτης· ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων· ἐκ τῆς ἡλικίης ἐκάστου· λόγοισι· τρόποισι· σιγῇ· διανοήμασιν· ὕπνοισιν, οὐχ ὕπνοισιν· ἐνυπνίοισιν οἴοισι καὶ ὅτε· τιλμοῖσι· κνησμοῖσι· δακρύοισιν· ἐκ τῶν παροξυσμῶν· διαχωρήμασιν· οὔροισι· πτυάλοισιν· ἐμέτοισι· καὶ ὅσαι ἐξ οἴων ἐς οἷα διαδοχαὶ νοσημάτων, καὶ ἀποστάσιες ἐπὶ τὸ ὀλέθριον καὶ κρίσιμον· ἰδρώς· ψύξις· ῥίγις· βήξις· πταρμοί· λυγμοί· πνεύματα· ἐρεύξιες· φῦσαι, σιγῶδες, φοφῶδες· αἰμορράγια, αἰμορροΐδες, *Épidémies I*, III, 10 (II, 668-670 L.).



du médecin, élaboré au fil des visites auprès du malade, il ne reste alors qu'un squelette décharné. L'auteur des *Épidémies II* semble conscient de l'incomplétude inévitable des énumérations des éléments du jugement lorsqu'il remarque à propos des médicaments évacuants :

«Tous ne conviennent pas semblablement, et les uns conviennent dans un cas, les autres dans un autre. Il y a encore des différences qui résultent de l'administration anticipée ou tardive; il y a des manipulations, telles que dessécher, piler, cuire. *J'omets beaucoup d'autres remarques* du même genre : ainsi quelle dose pour chacun, dans quelle maladie, à quelle époque de la maladie, l'âge, l'habitude du corps, le régime, la saison de l'année, quel en est le caractère, quelle elle est, comment elle marche, et autres choses semblables»<sup>159</sup>

D'autres textes approchent mieux l'économie du jugement clinique, la sommation des déterminants, leur pondération, la rectification continuelle de l'estime de l'état du malade selon les perceptions du praticien. Même alors, la structure logique du texte, imposée par la mise en forme de la pratique du médecin, est débordée par la réalité qu'il énonce. Le c. 2 du traité *Du pronostic* décrit le syndrome de l'agonisant, resté célèbre sous le titre de «faciès hippocratique». Il offre un bon exemple de la tension imposée à l'écriture pour rendre le mouvement du jugement du médecin, sans y parvenir tout à fait.

*Le «faciès hippocratique»*

Apparemment, le chapitre 2 du traité *Du pronostic* (voir page 546 BIS) exprime le processus du jugement sous la forme logique d'un arbre. Il construit une série de disjonctions dont chaque branche est introduite par εἴ ou ἐάν, ou par une série de ces particules, pour conclure par un pronostic. Le début du texte distingue implicitement, parmi les maladies, les maladies aiguës, puis, parmi les moments de l'examen, l'examen du visage; enfin, il

159 Οὐ γὰρ πάντες ὁμοίως, ἀλλ' ἄλλοι ἄλλως εὖ κείνται· καὶ ἄλλα ὅσα πρωϊαίτερον ἢ ὀψιαίτερον ληφθέντα· καὶ οἱ διαχειρισμοὶ, οἷον ἢ ξηρᾶναι, ἢ κόψαι, ἢ ἐψῆσαι· καὶ τὰ τοιαῦτα ἐῶ τὰ πλεῖστα, καὶ ὁκόσα ἐκάστω, καὶ ἐφ' οἷσι νοσήμασι, καὶ ὁπότε τοῦ νοσήματος, ἡλικίην, εἶδεα, δίαιταν, ὁκοίη ὠρη ἔτεος, καὶ ἦτις καὶ ὁκοίως ἀγομένη, καὶ τὰ τοιαῦτα, *Épidémies II*, III, 2 (V, 104 L.).

oppose, parmi les apparences du visage, l'aspect de la santé et celui de l'agonie :

«Voici ce que ce serait : nez effilé, yeux enfoncés, tempes affaissées, oreilles froides et contractées, et les lobes des oreilles écartés, et la peau de la région du front sèche, tendue tout autour, et aride. Et la couleur du visage tout entier jaune ou noire»<sup>160</sup>.

Le texte met ensuite en place une dichotomie : si les signes de l'agonie apparaissent au début de la maladie (ἤν μὲν οὖν ἐν ἀρχῇ τῆς νόσου τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἦ), ou s'ils surviennent après trois jours (ἤν δὲ καὶ παλαιότερου ἐόντος τοῦ νοσήματος ἢ τριταίου, τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἦ). La première branche se subdivise selon deux cas : soit le malade déclare avoir souffert d'insomnie, de forte diarrhée ou de faim, soit il n'accorde aucun de ces points (ἤν δὲ μηδὲν τούτων φῆ). Dans le premier cas, le mal se juge en un jour et une nuit; dans le second cas, si le syndrome ne cesse pas après ce délai, cela est signe de mort. La seconde branche de l'alternative précédente (une maladie plus ancienne) conduit à une investigation plus complexe comprenant l'interrogation et l'examen des autres signes : ceux de l'ensemble du corps et des yeux. Suit une énumération de signes funestes concernant les yeux, puis d'autres traits du visage, dont la conjonction de certains exprime l'agonie :

«Si en effet les yeux fuient la lumière, ou versent des larmes, ou divergent, ou si l'un devient plus petit que l'autre, ou si le blanc de l'œil devient rouge ou si de petits vaisseaux livides ou noirs apparaissent en lui<sup>161</sup>, ou si de la chassie apparaît autour des pupilles, ou s'ils sont agités, ou exorbités, ou profondément enfoncés, ou si la couleur du visage tout entier est altérée, savoir que tout cela est mauvais et funeste. Il faut observer aussi ce qui apparaît par dessous des yeux dans le sommeil. Si en effet quelque chose apparaît du blanc, les paupières étant fermées, sans que cela vienne d'une diarrhée ou de la prise d'une potion, ou sans habitude de dormir ainsi, le signe est fâcheux et rigoureusement signe de mort. Si par ailleurs la paupière se retourne, ou devient livide, ou la lèvre, ou le

160 *Pronostic*, c. 2 (Alexanderson, 194, 13 - 195, 2 = II, 114 L.). Pour ce traité, je suis l'édition de B. Alexanderson, *Die hippokratische Schrift Prognostikon*, Überlieferung und Text Von Bengt Alexanderson, Göteborg, 1963. Les traductions du c. 2 sont faites par moi.

161 Ou : «le blanc devient rouge ou livide ou de petits vaisseaux noirs y apparaissent ».

apparition du syndrome	tôt								tard			
circonstances amendantes	non				oui=1				non		oui	
état après 1 jour et 1 nuit	dure=2		cesse		dure		cesse		oui=3	non	oui	non
autres signes funestes	oui	non	oui	non	oui	non	oui	non				

*En gras* : éléments donnant lieu à pronostic. **1.** Syndrome précoce, avec circonstance amendante : moins grave. **2.** Syndrome précoce, sans circonstance amendante, ne cessant pas après un jour et une nuit : mortel. **3.** Syndrome tardif, associé à d'autres signes funestes : mortel.

*Légèrement grisé* : éléments envisagés sans déboucher sur un pronostic. **1.** Syndrome précoce : le jugement en un jour et une nuit, l'examen des autres signes. **2.** Syndrome tardif : l'interrogation sur les circonstances amendantes.

*Sur fond blanc* : conjonctions d'éléments rendues possibles mais non envisagées. **1.** Syndrome précoce, sans circonstance amendante, cessant après un jour et une nuit, associé ou non à d'autres signes funestes. **2.** Syndrome tardif sans autre signe funeste.

nez, avec quelqu'un des autres signes, il faut savoir qu'il est sur le point de mourir»<sup>162</sup>.

Malgré son aspect conclusif, ce chapitre ne contient donc pas toutes les données nécessaires pour pronostiquer. Ainsi, il fait appel à l'examen des signes de l'ensemble du corps (τὰ [σημεῖα] ἐν τῷ ζύμπαντι σώματι) qui seront étudiés plus loin dans le traité. Par ailleurs, l'absence apparente d'ordre dans l'énumération des signes funestes concernant les yeux laisse penser que cette liste n'est pas close.

Le texte laisse également des ouvertures entre les branches des alternatives apparentes. Ce qui est présenté comme alternatives renvoie en fait à des séries continues dont le texte ne décrit que les deux extrêmes. Ainsi, la première distinction, entre le visage de la santé et celui de l'agonie, met en place une opposition de contraires plutôt qu'un choix entre contradictoires (οὕτω γὰρ ἂν εἴη ἄριστον, τὸ δὲ ἐναντιώτατον τοῦ ὁμοίου, δεινότατον). Or le texte ignore les cas intermédiaires. Il suppose un faciès hippocratique avéré pour établir trois pronostics en considérant des combinaisons de signes funestes et de circonstances amendantes : si le faciès hippocratique apparaît au début de la maladie et qu'il y a eu, aux dires du patient, insomnie, diarrhée ou faim, le cas est moins grave et se juge en un

162 Alexanderson, 195, 12 - 197, 3 = II, 116-118 L. Se reporter au texte, p. 546 BIS.

jour et une nuit (ἤσσον νομίζειν δεινὸν εἶναι· κρίνεται δὲ ἐν ἡμέρῃ τε καὶ νυκτὶ, ἢν διὰ ταύτας τὰς προφάσιας τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ᾗ); si le faciès hippocratique apparaît au début de la maladie, mais sans aucune de ces trois circonstances, et qu'il ne cesse pas en un jour et une nuit, le cas est mortel (εἰδέναι τοῦτο τὸ σημεῖον θανατῶδες ἐόν). Si, enfin, le syndrome survient plus tard, qu'aucune des circonstances précitées, semble-t-il, n'amende le cas, et que les autres signes sont funestes, le cas est également mortel (εἰδέναι χρὴ ἐγγύς ἐόντα τοῦ θανάτου). Le texte laisse pourtant entrevoir d'autres possibilités. Par exemple, la proposition καὶ μήπω οἶόν τε ἢ τοῖσιν ἄλλοισι σημείοισι ξυντεκμαίρεσθαι («et qu'on ne soit pas encore capable de rassembler les autres signes en un jugement») laisse penser qu'un examen des autres signes peut se révéler utile même dans le cas d'un syndrome précoce, en sorte qu'on peut concevoir un faciès hippocratique survenant en début de maladie, avec ou sans circonstances amendantes, associé à d'autres signes funestes; de même l'expression ἢν δὲ μηδὲν τούτων φῆ, μηδὲ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ προειρημένῳ καταστῆ («s'il dit non sur ces points, et que dans le temps indiqué cela ne passe pas») ne permet pas d'exclure le cas d'une réponse négative concernant les circonstances amendantes, avec cependant une disparition du syndrome au bout d'un jour et une nuit, ou, à l'inverse, une réponse positive et un syndrome qui perdure, hypothèse envisagée dans la formule κρίνεται δὲ ἐν ἡμέρῃ τε καὶ νυκτὶ («cela se juge en un jour et une nuit»), κρίνεται ouvrant les possibilités d'une issue heureuse ou défavorable, sans que les termes exacts de ce jugement de la maladie ne soient établis. Par ailleurs, la conjonction d'un syndrome tardif et de circonstances amendantes est envisagée, puisqu'il est prescrit, dans le cas d'un syndrome tardif, de poser les mêmes questions que dans le cas d'un syndrome précoce. Mais cette hypothèse ne donne lieu à aucun pronostic. Enfin, l'hypothèse de l'absence complète d'autres signes funestes n'est pas envisagée. En outre, la présence de signes incompatibles dans l'énumération des symptômes relatifs aux yeux (yeux enfoncés ou exorbités) et la série de disjonctions qui les relie montre que le médecin ne peut s'attendre à tous les reconnaître sur le même patient. On peut donc penser que son jugement sera d'autant plus sévère que les signes funestes s'accumuleront. Mais le texte substitue à cette gradation du jugement l'expression de pronostics absolus.

Le texte semble donc traduire et schématiser selon une architecture logique, dans la forme d'une combinaison de symptômes et de réponses du

patient, ce qui relève, dans la pratique, d'un mélange total de ces éléments aboutissant, non à une alternative opposant pronostic favorable ou mortel, mais à une gradation du pronostic dans une échelle continue. Cette présentation qui sépare les cas extrêmes des séries continues pour bâtir des canevas est justifiée par le but didactique de ce texte. En parcourant jusqu'au bout le cheminement conduisant à certains pronostics, tout en laissant ouverts une multiplicité d'autres chemins, le texte enseigne une méthode que le médecin devra renouveler au chevet de chaque patient.

La dichotomie qui sépare apparemment de la façon la plus rigide deux genres de cas est celle qui distingue le syndrome survenant en début de maladie et le syndrome survenant après trois jours. Or, les opérations exigibles du médecin dans chacune de ces deux occurrences se rejoignent bizarrement. Si le syndrome survient au début de la maladie, il convient d'interroger le malade, mais cela n'exclut pas, par la suite, d'examiner les autres signes (ἦν μὲν οὖν ἐν ἀρχῇ τῆς νόσου τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἢ καὶ μήπω οἶόν τε ἢ τοῖσιν ἄλλοισι σημείοισι ζυντεκμαίρεσθαι, ἐπανερέσθαι χρῆ). Mais si le syndrome survient plus tardivement, il convient de poser les mêmes questions et d'examiner les autres signes, c'est-à-dire de faire la même chose (περὶ τε τούτων ἐπανερέσθαι, περὶ ὧν καὶ πρότερον ἐκέλευσα, καὶ τἄλλα σημεία σκέπτεσθαι)! La différence ne concerne en fait que la tonalité à la fois de l'interrogation et de l'examen. Le syndrome précoce se tranche de façon extrême. L'interrogation suffit presque à prédire soit la mort, soit la rémission. En revanche, le syndrome tardif exige une méthode plus longue. Le poids des réponses positives ou négatives du patient n'est plus déterminant; le calcul des autres signes acquiert alors plus d'importance. Cette différence de tonalité n'a pu trouver, dans la formulation écrite, qu'une expression logique trop rigide pour ce qu'il fallait exprimer, sous la forme d'une dichotomie placée, en toute rigueur, trop tôt, puisque le cheminement est similaire dans les deux branches qu'elle oppose.

C'est encore une différence de tonalité qui permet de comprendre l'apparente répétition de la considération de la couleur du visage et de l'enfoncement des yeux. Dans la première description du faciès hippocratique, ces symptômes sont en effet déjà envisagés : ὀφθαλμοὶ κοῖλοι [...] καὶ τὸ χρῶμα τοῦ ξύμπαντος προσώπου χλωρόν ἢ μέλαν ἐόν («les yeux enfoncés [...] et la couleur du visage tout entier jaune ou noire»). Or, on les retrouve dans l'examen des autres signes : les yeux ἢ

ἐξίσχοντες, ἢ ἔγκοιλοι ἰσχυρῶς γινόμενοι<sup>163</sup> («ou exorbités, ou profondément enfoncés»), et, concernant la couleur du visage : τὸ χρῶμα τοῦ ξύμπαντος προσώπου ἠλλοιωμένον («la couleur du visage tout entier altérée»). Il faut considérer que le regard du praticien *revient* sur la couleur du visage et sur l'enfoncement des yeux avec une acuité plus grande. Mais alors, il faut conclure que le temps de ce texte n'est pas seulement le temps logique du raisonnement ou de la classification, mais d'abord le temps narratif de l'histoire de la consultation. Le médecin s'approche du patient, considère son visage globalement, puis revient sur les détails et les rapporte à ce qu'il perçoit du corps du patient.

Par ailleurs, l'arbre dichotomique laisse transparaître une gradation des pronostics, comme si le texte appliquait sur une évolution continue du jugement un schéma logique peu approprié. Les aboutissements de chaque branche expriment des pronostics qui se situent entre les deux contraires ἄριστον/δεινότατον posés au premier paragraphe : la première branche conduit à juger le cas ἤσσον δεινόν; la seconde à considérer que les signes présagent la mort : τοῦτο τὸ σημεῖον θανατῶδες ἐόν; la troisième se subdivise en trois jugements : les signes sont mauvais et funestes κακὰ καὶ ὀλέθρια; le signe est rigoureusement signe de mort θανατῶδες σφόδρα; le malade est sur le point de mourir ἐγγὺς τοῦ θανάτου<sup>164</sup>.

Enfin, ce passage révèle le mouvement proprement hippocratique du jugement médical : la rectification. Ce mouvement est comparable au mouvement objectif de rature de la nature évoqué plus haut, par lequel un être perd sa nature première en fixant ses habitudes. Dans le registre du jugement, les propositions initiales qui amorcent le jugement sont modifiées jusqu'à être annulées par la série des perceptions, lorsqu'un certain nombre de signes divergent de l'appréciation de départ. Ce mouvement restait implicite dans les textes hippocratiques qui procédaient par énumération et s'en remettaient au jugement du lecteur pour l'application d'un écrit à valeur d'aide-mémoire. Ici, en revanche, comme dans *Régime des maladies aiguës*, le texte enseigne la méthode même du jugement médical. Les

163 On peut remarquer que deux signes opposés (les yeux exorbités et les yeux enfoncés) vont dans le sens d'un même pronostic.

164 Cette progression qui n'apparaît pas chez É. Littré devient sensible seulement dans le texte établi par B. Alexanderson.

rectifications opèrent dans tous les registres : la modalité de l'observation, la valeur des signes, le jugement pronostique.

Dès la première phrase, la modalité du σκέπτεσθαι est rectifiée. Il faut considérer le visage en se demandant s'il est semblable à celui des bien portants, mais surtout s'il l'est à lui-même : εἰ ὅμοιον ἐστὶ τοῖσι τῶν ὑγιαίνοντων, μάλιστα δὲ, εἰ αὐτὸ ἐωυτέῳ. Un critère sensible prend la place d'une idée abstraite qui ne sert que d'amorce au jugement. L'état du malade doit être jugé en référence à la santé. Mais, le médecin ne trouvant pas, dans cette idée, de critère déterminant pour le jugement, lui substitue une référence visible — plus ou moins directement, puisqu'il s'agit soit de se souvenir du visage du patient s'il est connu du médecin, soit d'interroger ses proches. La singularité de chaque conformation individuelle interdit d'abstraire un caractère universellement partagé par les visages en bonne santé. C'est pourquoi le médecin doit en définitive considérer l'égalité du visage du patient lui-même, c'est-à-dire opérer un jugement purement sensible.

La valeur des signes est elle aussi rectifiée à plusieurs reprises. Ainsi, lors de la reprise de l'examen, la couleur altérée n'est pas exactement identique à la teinte jaune ou noire évoquée au début, et, de la même manière, la saillie s'ajoute à l'enfoncement des yeux et corrige la première approche. Dans ces deux rectifications, un signe *absolu* (une énumération de couleurs, l'enfoncement des yeux) est remplacé par une évaluation *relative* à l'état antérieur de la partie (une couleur altérée, une profondeur modifiée de la situation des yeux). Par ailleurs, la référence à l'habitude du patient, ou à la prise d'une potion, amoindrit la valeur néfaste du blanc apparent des yeux, de la même manière que la veille, la diarrhée ou la faim corrigent la valeur du faciès hippocratique.

Enfin, le pronostic lui-même peut être rectifié durant l'examen. Il peut ainsi passer de δεινότατον, si le visage est profondément altéré, à ἥσσον δεινόν, si la vision de cette altération est compensée par l'audition des réponses positives du patient concernant les circonstances de l'apparition du symptôme.

L'absence d'ordre et de clôture des énumérations, la possibilité de cas intermédiaires dans les alternatives, l'esquisse de séries continues, les différences de tonalité et les mouvements de rectification débordent donc la structure logique de ce texte. Cet écart entre la présentation textuelle du pronostic et la pratique effective qui transparait à travers cette présentation

s'explique par la transposition dans la logique de l'écriture d'un processus qui relève du mélange des sensations. Dans la pratique, le pronostic n'est pas la conclusion d'un raisonnement construit à partir des données sensibles; il relève d'un jugement esthétique qui exprime l'équilibre mobile des perceptions qui se conjuguent, se confondent, se tempèrent mutuellement, tout au long de la consultation et du suivi médical du patient, modifiant jusqu'à l'opposer à elle-même l'impression générale qu'en tire le médecin<sup>165</sup>.

L'écriture de *Pronostic* tente l'impossible : enchâsser le jugement médical qui rassemble une infinité de dimensions dans le moule unidimensionnel de l'écriture. Ce faisant, ce texte est conforme, dans sa visée, à la prescription de *Régime des maladies aiguës* : plutôt que de multiplier les dénominations et les descriptions des maladies, décrire la méthode qui permet de juger des différences entre elles en tout lieu, en toute saison, pour chaque cas. Le traité s'achève sur une phrase qui répond au programme fixé par le prologue de *Régime des maladies aiguës* :

«Il ne faut demander le nom d'aucune maladie qui ne soit pas inscrit dans ce traité; car toutes celles qui se jugent dans les intervalles de temps indiqués, se connaissent par les mêmes signes»<sup>166</sup>.

De nombreux traités de la *Collection hippocratique* entreprennent le même combat avec cet instrument impropre à l'expression du jugement médical qu'est l'écriture, et la conclusion de ce traité rappelle celle d'*Ancienne médecine* et surtout celle d'*Airs, eaux, lieux* :

«Partez de ces données dans votre estimation pour considérer le reste, et vous ne commettrez pas d'erreur»<sup>167</sup>.

De même, *Prorrhétique II*, posant que la quantité des selles est en rapport inverse à l'exercice, rectifie cette règle en considération de l'égalité des aliments, de la régularité du régime, de la santé, puis ajoute : «Le reste

165 Voir plus bas, p. 563 sq.

166 Ποθεῖν δὲ χρῆ οὐδενὸς νοσήματος τοῦνομα, ὅτι μὴ τυγχάνει ἐνθάδε γεγραμμένον· πάντα γὰρ ὁκόσα ἐν τοῖσι χρόνοισι τοῖσι προειρημένοισι κρίνεται, γνώση τοῖσιν αὐτοῖσι σημείοισι, *Pronostic*, c. 25 (Alexanderson, 231, 6-8 = II, 190 L.), trad. É. Littré.

167 Ἄπο δὲ τούτων τεκμαιρόμενος τὰ λοιπὰ ἐνθυμεῖσθαι, καὶ οὐχ ἁμαρτήση, *Airs, eaux, lieux*, XXIV, 9 (CMG 82, 14-15 = II, 92 L.), trad. J. Jouanna.



doit être estimé d'après cela»<sup>168</sup>. L'écriture de la *méthode* du jugement possède une complétude que la description de chaque maladie ou l'énumération de chaque facteur est incapable d'atteindre. Cependant, elle ne parvient pas à réduire la tension entre la forme logique de l'écriture et la dimension critique du pronostic. D'un côté, la linéarité de l'écrit éclate par les mouvements de rectification et par l'ouverture sur des considérations infinies; de l'autre, le jugement perd de son aptitude à rassembler une multitude de facteurs pondérés et corrélés dans une appréciation évolutive.

*Régime* est, en un sens, tout entier consacré à cette question de l'écriture. Le traité s'ouvre sur le constat de l'incapacité de ceux qui ont écrit sur le régime à rassembler par l'écriture la totalité du jugement humain :

«Si je croyais que l'un de ceux qui ont écrit sur le régime humain en vue de la santé avait écrit avec rectitude de connaissance la totalité de tout ce qu'il est possible d'embrasser dans le jugement humain [...]»<sup>169</sup>.

«Beaucoup ont déjà écrit, mais personne n'a su quelle est la manière correcte d'écrire sur ces sujets : les uns ont traité une partie, les autres une autre; la totalité, jusqu'à présent, personne»<sup>170</sup>.

Le début du livre III reprend et précise cette difficulté :

«À propos du régime humain, comme je l'ai dit plus haut, il est impossible d'écrire avec exactitude, de façon à établir la juste proportion des exercices par rapport à la quantité des aliments. Beaucoup de raisons, en effet, l'empêchent : tout d'abord, la constitution des individus est différente; les constitutions sèches sont plus ou moins sèches, aussi bien prises en elles-mêmes que comparées l'une à l'autre; de même les constitutions humides et toutes les autres. Ensuite, les âges n'ont pas les mêmes besoins; il y a encore la situation des régions, les changements des vents, les variations des saisons et la constitution de l'année. Entre les aliments

168 [...] ἄλλα πρὸς ταῦτα συμβάλλεσθαι, *Prorrhétique II*, c. 4 (IX, 18 L.).

169 Εἰ μὲν μοί τις ἐδόκει τῶν πρότερον συγγραψάντων περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης τῆς πρὸς ὑγείην ὀρθῶς ἐγνωκῶς συγγεγραφεῖν πάντα διὰ παντός, ὅσα δυνατὸν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ περιληφθῆναι [...], *Régime*, I, c. 1 (CMG 122, 1-3 = VI, 466 L.), je traduis.

170 Νῦν δὲ πολλοὶ μὲν ἤδη συνέγραψαν, οὐδεὶς δὲ πῶ ἐγνω ὀρθῶς καθότι ἦν αὐτοῖς συγγραπτέον· ἄλλοι δὲ ἄλλῳ ἐπέτυχον· τὸ δὲ ὅλον οὐδεὶς πῶ τῶν πρότερον, *ibid.* (CMG 122, 6-8 = VI, 466 L.), je traduis.

eux-mêmes, il y a beaucoup de différence. Le blé, qui diffère du blé, le vin du vin et de même tous les autres constituants de notre régime excluent la possibilité d'écrire avec exactitude»<sup>171</sup>.

Enfin, les derniers mots du traité sont comparables aux conclusions de *Pronostic*, d'*Airs, eaux, lieux* et d'*Ancienne médecine*. Ils affirment que l'auteur est parvenu à écrire ce qui semblait déborder toute écriture possible :

«En usant de cela comme je l'ai écrit, on sera en santé la vie durant, et quant à moi, j'ai découvert le régime comme, étant homme, on peut le découvrir avec l'aide des dieux»<sup>172</sup>.

La limite de l'écriture est ici aussi rapportée à la multiplicité indéfinie des déterminants du régime et à leur variabilité. Comme on l'a vu plus haut<sup>173</sup>, il est impossible de composer le régime de santé en partant des propriétés naturelles de chaque aliment et de chaque exercice, car chacun varie lui-même selon l'influence d'une multitude d'autres déterminants. Surtout, le point d'équilibre kaïrique entre l'aliment qui nourrit et l'exercice qui dépense se situe au-delà de toute quantité formulable<sup>174</sup>. Mais l'auteur parvient à l'indiquer comme une limite par une méthode d'approche, à partir de quinze cas de déséquilibres infinitésimaux qui forment le livre III du traité :

171 Περί δὲ διαίτης ἀνθρωπίνης, ὡσπερ μοι καὶ πρόσθεν εἴρηται, συγγράφαι μὲν οὐχ οἷόν τε ἐς ἀκριβεῖν, ὥστε πρὸς τὸ πλῆθος τοῦ σίτου τὴν συμμετρίην τῶν πόνων ποιεῖσθαι. Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα· πρῶτον μὲν αἱ φύσεις τῶν ἀνθρώπων διάφοροι ἐοῦσαι· καὶ γὰρ ξηραὶ αὐταὶ ἐωυτῶν πρὸς ἐωυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας μᾶλλον καὶ ἥσσον καὶ ὑγραὶ ὡσαύτως, καὶ αἱ ἄλλαι πᾶσαι· ἔπειτα αἱ ἡλικίαι οὐ τῶν αὐτῶν δεόμεναι· ἔτι δὲ καὶ τῶν χωρίων αἱ θέσεις, καὶ τῶν πνευμάτων αἱ μεταβολαὶ τῶν τε ὥρέων αἱ μεταστάσεις καὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ αἱ καταστάσεις. Αὐτῶν τε τῶν σίτων πολλὴ διαφορὴ· πυροὶ τε γὰρ πυρῶν καὶ οἶνος οἴνου καὶ τᾶλλα, ὅσα διαιτώμεθα, πάντα διάφορα ἐόντα ἀποκωλύει μὴ δυνατὸν εἶναι ἐς ἀκριβεῖν συγγραφῆναι, *ibid.*, III, c. 67 (CMG 194, 1-10 = VI, 592 L.), trad. R. Joly modifiée.

172 Τούτοισι χρεώμενος ὡς γέγραπται, ὑγιανεῖ τὸν βίον. Καὶ εὔρηται μοι δίαιτα ὡς δυνατὸν εὔρεῖν ἄνθρωπον ἐόντα σὺν τοῖσι θεοῖσιν, *ibid.*, IV, c. 93 (CMG 230, 11-12 = VI, 662 L.), je traduis (notamment, je ne vois pas pourquoi R. Joly traduit ἄνθρωπον ἐόντα par «n'étant qu'un homme»).

173 Voir plus haut, p. 280 sq.

174 Voir plus haut, p. 454 sq.

«Ce qu'on pouvait découvrir, je l'ai découvert jusqu'à la limite (ἔγγιστα τοῦ ὅρου), mais l'exactitude (τὸ ἀκριβές), personne ne la découvre»<sup>175</sup>.

Si l'écriture ne peut reproduire le jugement médical, du moins, elle peut montrer le cheminement qui y conduit. Pour ce faire, elle doit outrepasser les règles de la déduction et de la non-contradiction. Elle doit se plier à l'expression du mélange des contraires qui est la source réelle de toute genèse. Le début du premier livre de *Régime* est consacré à la mise en place de cette rationalité alternative selon laquelle «tout est le même et non le même»<sup>176</sup> et «tout change toujours en ceci ou en cela»<sup>177</sup>.

On aurait pu suivre un même mouvement en d'autres traités, notamment chirurgicaux. *Articulations* témoigne ainsi de la confrontation du médecin à l'écriture à propos de la description des techniques chirurgicales. Il fait appel au jugement du lecteur :

«Il n'est pas facile d'exposer exactement par écrit aucun procédé opératoire, il faut que le lecteur se fasse une idée de la chose»<sup>178</sup>.

*Fractures* suit la méthode de *Régime des maladies aiguës* : plutôt que de diversifier les modes opératoires ou les régimes, il soutient l'unicité de la règle :

«La doctrine que je viens d'exposer est comme la loi qui règle la cure des fractures, montrant comment il faut opérer et comment procèdent les effets d'une opération régulière»<sup>179</sup>.

À plusieurs reprises, le traité, présentant la réduction et le bandage de fractures diverses, rappelle qu'en tous ces cas «le traitement est le

175 Ὅς μὲν οὖν δυνατὸν εὐρεθῆναι, ἔγγιστα τοῦ ὅρου ἐμοὶ εὕρηται, τὸ δ' ἀκριβές οὐδενί, *Régime*, III, c. 67 (CMG 194, 15-16 = VI, 594 L.), je traduis.

176 Πάντα ταῦτά καὶ οὐ ταῦτά, *ibid.*, I, c. 5 (CMG 128, 14-15 = VI, 476 L.), je traduis.

177 [...] αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τὰ, *ibid.*, I, c. 4 (CMG 126, 25-26 = VI, 474 L.).

178 Οὐ ρηίδιον ἐν γραφῇ χειρουργίην πᾶσαν ἀτρεκέως διηγέεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ὑποτοπέεσθαι χρὴ ἐκ τῶν γεγραμμένων, *Articulations*, c. 33 (IV, 148-150 L.).

179 Οὗτος ὁ λόγος ὡσπερ νόμος κεῖται δίκαιος περὶ κατηγμάτων ἰήσιος, ὥστε χειρίζειν χρὴ, καὶ ὥστε ἀποδαίνει ἀπὸ τῆς δικαίης χειρίξιος, *Fractures*, c. 7 (III, 442 L.).

même»<sup>180</sup>. Toutefois, cette identité de la règle ne vaut qu'en ce qu'elle est destinée à être rectifiée en chaque cas, car «il y a de grandes différences entre traitements et traitements, entre constitutions et constitutions»<sup>181</sup>.

Une grande partie des arguments mis en avant pour distinguer des écoles médicales ou des courants philosophiques au sein de la médecine hippocratique sont en réalité relatifs à la question de l'écriture. C'est un effet de l'épochè doctrinale que d'avoir mis en relief ce débat qui parcourt la *Collection hippocratique* : en mettant entre parenthèses les divergences doctrinales, il est apparu que tous les écrivains médecins étaient confrontés à un même problème lorsqu'il s'agissait de transcrire les modalités de leur jugement, et qu'ils trouvaient des solutions différentes. La pratique effective des médecins antiques demeure dans l'absolu hors de portée d'une investigation des textes qui sont pour nous, dans les deux sens du terme, un ultime écran : ce sur quoi l'objet est projeté, ce qui nous en sépare définitivement. Il importe cependant, dans la mesure où c'est possible, de ne pas attribuer à la pratique clinique des différences qui ne concernent que la pratique de l'écriture.

#### *Pratiques pronostiques et thérapeutiques*

Parce que les thèmes de l'écriture, de la pratique et de la réflexivité médicales sont inextricables, l'étude de la question de l'écriture a largement amorcé celle des deux autres thèmes. Il convient cependant de revenir sur certains aspects du pronostic et de la thérapeutique ou de la diététique considérés comme pratiques médicales. Il faut en effet mettre en lumière la cohérence de positions qui, si elles ont déjà été envisagées, n'ont pas encore été articulées entre elles.

Le pronostic hippocratique énonce l'histoire de la maladie :

«Il faut dire les antécédents de la maladie, connaître l'état présent, prédire les événements futurs»<sup>182</sup>.

180 Par exemple aux c. 10, 13, 14, 17, etc.

181 Μάλα γὰρ καὶ φύσις φύσιος, καὶ ἡλικίη ἡλικίης διαφέρει, *Fractures*, c. 7 (III, 442 L.). Cette citation n'a toutefois pas, dans son contexte, une portée générale.

182 Λέγειν τὰ προγενόμενα· γινώσκειν τὰ παρεόντα· προλέγειν τὰ ἐσόμενα, *Épidémies I, II*, 5 (II, 634 L.). J'étudie ici le statut du pronostic dans le jugement du médecin et l'élaboration de sa thérapeutique; je reviendrai plus bas, p. 629 sq., sur le rôle de la profération du pronostic auprès du malade, (suite de la note à la prochaine page)

Cette reconstitution est nécessaire pour juger de la gravité de la maladie, de son issue probable, de l'éventualité d'un traitement et de ses chances de succès. En effet, comme on l'a vu, la maladie n'est pas un simple écart à une norme naturelle. Elle est l'expression, par une dissolution de la crase humorale, d'un divorce entre une nature singulière et son milieu. Or, aucun de ces deux termes ne peut être évalué par lui-même. On peut vivre en bonne santé phlegmatique ou bilieux; un environnement, un régime alimentaire, un rythme de repas, un mode d'exercice, même s'ils semblent excessifs, défectueux ou nuisibles naturellement, peuvent cependant convenir à certains. La santé et la maladie se décident dans les relations entre ces éléments et, plus encore, dans la variation de ces relations. C'est pourquoi le médecin doit estimer l'avenir de la maladie non pas tant en référence à une norme générique qu'en référence à l'état antérieur de son patient, à son évolution, à l'évolution de ses relations à son milieu, à l'évolution du milieu lui-même. Au chevet du malade, le médecin conduit son investigation en s'informant de tous ces éléments et en les comparant afin de dégager une congruence :

« Les signes, comparés avec réflexion, enseignent à rechercher et à observer quelle maladie aiguë se terminera par la mort ou par le salut, et quelle maladie longue aura l'une ou l'autre de ces issues »<sup>183</sup>.

Le but du jugement clinique hippocratique n'est donc pas de rapporter la perception d'*un* signe clinique à *une* lésion interne, selon un procédé qui sera systématisé, bien plus tard, par la méthode anatomo-clinique. Pourtant, le médecin hippocratique n'ignore pas l'expression d'une lésion locale par un symptôme local. Mais, précisément, une telle relation *menace* le jugement clinique, comme en témoigne cet avertissement du c. 12 du traité *Du pronostic* cité plus haut, relatif aux malades qui sont atteints d'une lésion de la vessie et dont l'urine « donne un signe, non plus du corps entier, mais de la vessie seule »<sup>184</sup>. *A contrario*, le jugement clinique doit rassembler les indications qui expriment l'état du

puis, p. 659 sq., sur le rôle de cette profération dans le cas des malades incurables que le médecin refuse de prendre en charge.

183 [... σημεία] πρὸς ἃ δεῖ διαλογιζόμενον, δοκιμάζειν καὶ σκοπέεσθαι τίνι τούτων ὄξυ καὶ θανατῶδες ἢ περιεστικόν, καὶ τίνι μακρὸν καὶ θανατῶδες ἢ περιεστικόν, *Épidémies I*, III, 11 (II, 678 L.).

184 Voir plus haut, p. 445.

corps malade tout entier. Il doit, à cette fin, faire abstraction des symptômes d'expression locale au profit des symptômes exprimant le corps globalement. La méthode qui permet cette opération consiste à donner de l'importance aux symptômes liés entre eux. En effet, l'état général du patient est le plus souvent exprimé par un ensemble de traits convergents, tandis qu'un symptôme isolé n'exprime parfois qu'une altération locale. Le jugement clinique opère donc un *ξυντεκμαίρεσθαι*, selon le mot de *Pronostic*<sup>185</sup> : une synthèse des observations du médecin au chevet de son malade. Charles Lichtenthaler a désigné sous le nom de «principe de congruence» le fondement de cette opération du clinicien. Il comprend sous ce terme trois caractères propres à ce qu'il nomme le «raisonnement hippocratique»,

— la relativité des symptômes : «Tout signe, il importe d'en évaluer la portée pronostique à la lumière de tous les autres»;

— le balancement des symptômes : «Lorsqu'un ou plusieurs signes pronostiques paraissent favorables, il faut chercher le ou les mauvais signes qui en infirment la portée, et réciproquement»;

— la complétude de l'examen : «Si nombreux et disparates que puissent être les signes pronostiques, toujours il faut les prendre tous en considération et n'en négliger aucun»<sup>186</sup>.

Ces trois aspects caractérisent convenablement l'attention du praticien à la liaison des symptômes. Cependant, l'énoncé du principe de congruence sous la forme que lui donne Ch. Lichtenthaler en fait un principe logique qui gouvernerait le *raisonnement* médical. Cette présentation tend à séparer — abusivement — d'une part l'observation des signes et d'autre part le calcul du pronostic à partir de ces observations. Le traité *Du pronostic* désigne cette opération de calcul des signes favorables et funestes par *λογίζεσθαι* ou *συλλογίζεσθαι*, termes qui apparaissent, dans ce sens, à trois reprises, une fois dans le c. 15 et deux fois dans le c. 25 qui conclut le traité. Or, l'arithmétique des signes exprimée par ce terme

185 *Pronostic*, c. 2 (Alexanderson, 195, 3 = II, 114 L.).

186 [Lichtenthaler, 1948], p. 52. Cet ouvrage de Ch. Lichtenthaler a surtout un intérêt historique, non seulement par son ton — qui demeurera celui de l'auteur —, mais aussi par la proximité étonnante de la médecine «hippocratique» chez un médecin du milieu du XX<sup>e</sup> siècle qui peut encore se réclamer de la méthode prêtée au père de la clinique pour élever une protestation contre la médecine bernardienne.

n'est pas distinguée de l'observation du malade. Elle ne désigne pas une opération séparée qui prendrait le relais de l'examen clinique, mais elle oriente continuellement l'observation, non seulement en dirigeant le regard du médecin vers la recherche de certains signes, mais aussi en conférant à leur manifestation une tonalité plus ou moins critique selon le jugement provisoire que le médecin a déjà ébauché en considération des signes précédents. Ainsi, le calcul est contemporain de la perception. Au rebours, la perception n'est jamais une simple observation au sens de Claude Bernard. Les verbes σκοπεῖν ou σκέπτεσθαι et leurs dérivés désignent une investigation déjà guidée par une interrogation et comportant une dimension de comparaison : le médecin «doit observer si...» (χρὴ σκέπτεσθαι est régulièrement suivi d'une série de εἰ...), en sorte que le regard juge en même temps qu'il perçoit. Il n'a pas tant pour objets des éléments anatomiques que des éléments de jugement (τεκμηρία) et des signes (σημεῖα). Ευντεκμαίρεσθαι désigne la synthèse de ces signes, laquelle, quand elle est effectuée, détermine en grande part le σκοπεῖν dans son objet et surtout dans sa tonalité plus ou moins pessimiste. Ευντεκμαίρεσθαι exprime le résultat du συλλογίζεσθαι. Le jugement ne quitte pas le registre de la sensibilité, comme on l'a montré plus haut<sup>187</sup>.

Dans les *Épidémies VI*, ce mouvement du médecin autour du malade, recueillant les éléments du pronostic, les choisissant et les mêlant selon leur valeur relative, est résumé ainsi :

Ἡ περὶ τὸν νοσέοντα οἰκονομία, καὶ ἐς τὴν νοῦσον ἐρώτησις· ἃ διηγείται, οἷα, ὡς ἀποδεκτέον, οἱ λόγοι· τὰ πρὸς τὸν νοσέοντα, τὰ πρὸς τοὺς παρόντας, καὶ τὰ ἔξωθεν<sup>188</sup>.

É. Littré traduit ainsi :

«Les arrangements autour du malade, les questions touchant la maladie; ce qu'explique le malade lui-même, et comment; comment recevoir ses explications; les discours; ce qui regarde le malade, les assistants, les choses du dehors».

Ce texte des *Épidémies VI* trouve son unité si l'on y voit l'abrégé du jugement pronostique. Prenant ce parti, je proposerais la traduction suivante de ce passage, en laissant la traduction d'οἰκονομία en suspens :

187 Voir plus haut, p. 365 sq.

188 *Épidémies VI*, II, 33 (V, 290 L.). Cf [Balan, 1979], notamment p. 79, pour la postérité du terme d'économie en histoire naturelle.

«L'économie autour du malade, et l'interrogation sur la maladie : le contenu de son discours, sa qualité, ce que cela indique. Les éléments de jugement : ceux relatifs au malade, à l'entourage, à l'environnement».

La première phrase distingue les deux moments de l'investigation clinique : la perception des symptômes dans un mouvement d'inspection tout autour du patient, l'interrogation du malade et l'évaluation de ses propos selon leur contenu, la manière dont ils sont proférés et les indications que le médecin peut en tirer en vue d'un pronostic. Si οἱ λόγοι signifiait le discours du malade, il serait redondant par rapport à ce qui précède. S'il désignait le discours du médecin, on comprendrait mal d'une part le mélange de pronostic et de thérapeutique, d'autre part la seule mention du propos du médecin dans son activité thérapeutique. C'est pourquoi il est préférable de penser que οἱ λόγοι désigne des arguments qui s'ajoutent aux données tirées de l'observation directe et de l'écoute du malade. L'énumération qui suit précise donc quels sont ces éléments de jugement : relatifs à la connaissance du malade, de son entourage, de son environnement. Cette formule est proche du premier *Aphorisme* qui lui aussi évoque le malade, l'entourage, l'environnement (τὸν νοσέοντα, καὶ τοὺς παρόντας, καὶ τὰ ἔξωθεν) concourant à l'action thérapeutique du médecin<sup>189</sup>. Qu'ils concourent ici au pronostic n'est pas contradictoire. Le mouvement d'ensemble du texte procède par cercles concentriques, depuis la perception et l'écoute du patient jusqu'à la considération des éléments les plus extérieurs.

Cette occurrence unique d'οἰκονομίη dans la *Collection hippocratique* mérite une attention particulière. Le contexte de la formule montre qu'il s'agit en l'occurrence d'investigation clinique plutôt que de thérapeutique, en sorte que l'économie ne saurait désigner ici un «arrangement», au sens actif, de l'environnement du patient par le médecin. Galien<sup>190</sup> commente cette formule en utilisant la distinction aristotélicienne entre chrématistique et économie proprement dite, c'est-à-dire, rapportée à la médecine, entre l'acquisition du savoir médical et son usage à bon escient, par exemple la connaissance du moment opportun pour questionner, parler ou écouter le malade et ses proches, ou prêter

189 Voir plus haut, p. 522.

190 Galien, *In Hippocratis Epidemiarum*, II, 45 (CMG V, 10, 2, 2).



attention à l'environnement du patient. Mais s'agit-il vraiment de la gestion du *savoir* du médecin? Par ailleurs, le καί qui suit ἡ περὶ τὸν νοσέοντα οἰκονομῆ ne permet pas de penser qu'οἰκονομῆ concerne les questions du médecin. Si l'interrogation s'y ajoute, l'οἰκονομῆ ne peut alors désigner que la gestion des *perceptions*, puisque perceptions et interrogation constituent la totalité de l'investigation clinique directe du patient. L'économie autour du malade désigne donc la gestion du *corps* du médecin autour du corps de son patient, c'est-à-dire la distribution des points de vue dans l'espace qui permet de saisir et d'assimiler au mieux les traits pertinents de l'aspect du malade et de son environnement. Si on rapporte cette formule au c. 2 du *Pronostic*, elle peut désigner aussi la gestion du temps de la consultation. Le va-et-vient entre la considération de l'ensemble et l'examen du détail, le retour du regard, avec une acuité plus soutenue, sur des éléments déjà envisagés, la rectification de l'impression qui se dégage au fur et à mesure des perceptions, tout cela relève en effet d'une économie du temps de la perception. Une telle gestion du temps jointe à celle de l'espace est exprimée, dans un contexte différent, par la triade ὁ χρόνος, ὁ τρόπος, ὁ τοπός, dans l'*Officine du médecin* <sup>191</sup>.

Mirko Grmek a soutenu, contre l'interprétation habituelle, que le pronostic hippocratique jouait le rôle du diagnostic moderne :

«Du point de vue de la logique médicale, son rôle principal était d'ordre taxinomique : il permettait de déceler et d'exprimer d'une manière simple et efficace des régularités typologiques dans le magma d'un découpage nosologique encore grossier»<sup>192</sup>.

Plutôt que de classer des entités morbides, le médecin hippocratique se serait attaché à classer les maladies par leurs différents types de progression chronologique. Cette différence d'approche ne modifierait rien dans la logique propre à l'exercice de la médecine : tandis que le médecin moderne prévoit le cours de la maladie de son patient en la rapportant à la classification nosologique, le médecin hippocratique ferait la même prévision en la rapportant à des schèmes temporels, eux-mêmes tirés de l'expérience des événements survenus au cours des maladies qu'il a pu suivre et dont il connaît l'issue. Et certes, la classification des Fièvres selon leur période n'est pas essentiellement différente d'une classification par

191 *Officine du médecin*, c.2 (III, 276 L.).

192 [Grmek, 1983], p. 421.

entité nosologique. Si donc la différence entre le pronostic hippocratique et le diagnostic moderne résidait seulement dans l'attention à la structure temporelle de la maladie, on pourrait soutenir qu'il n'y a pas de différence de nature entre la subsomption d'un cas particulier sous une entité nosologique et la subsomption d'une histoire particulière sous un schéma temporel. Mais précisément, le pronostic hippocratique ne se réduit pas à l'application de la théorie des jours critiques. Les facteurs qui y concourent sont très nombreux. Surtout, aucun d'entre eux ne possède un effet propre certain. On ne peut en évaluer à la fois l'importance et l'effet que de façon différentielle. Il est impossible de savoir a priori quel sera l'effet d'un été sec. Même lorsque l'effet propre d'un élément est connu, il est indéfiniment rectifié par ses relations. L'été sec n'a de sens que dans une succession de saisons. Son effet dépend de la contrée, des vents, des eaux, des âges et des tempéraments de ceux qui le subissent. Le pronostic hippocratique parvient à pondérer chacun de ces facteurs, à les comparer, à les unifier dans un jugement.

Pour comprendre le pronostic hippocratique il est nécessaire de le rapporter à la physiologie hippocratique de la sensation et du jugement. En effet, les processus de la perception et du jugement ne sont pas essentiellement différents chez le médecin et chez le patient. Ainsi, la collecte des observations par le médecin au chevet du malade et l'élaboration du jugement médical sont susceptibles d'une description biologique, au même titre, par exemple, que la description des troubles de la perception ou du jugement chez un patient. C'est pourquoi la gnoséologie qui sous-tend la pratique clinique doit s'accorder aux conceptions biologiques de la médecine hippocratique. En raison de cette réflexivité de la médecine, les passages de la *Collection hippocratique* concernant l'anatomie de la perception, les pathologies sensorielles et même la thérapeutique de la douleur, bien que rédigés en vue d'un traitement des malades, fournissent des éléments qui contribuent à la compréhension de la conception médicale du jugement clinique effectué par le médecin. Malgré la diversité des doctrines anatomiques et physiologiques de la sensation et du jugement, on peut retenir de l'étude qu'on a menée plus haut que les traités de la *Collection hippocratique* paraissent s'accorder sur les points suivants<sup>193</sup> :

193 Voir plus haut, p. 365-390.

— La sensation, l'intelligence et la motricité ne sont pas nettement distingués.

— Lorsqu'un organe comme le cerveau ou le cœur est doté d'une affinité particulière avec la sensibilité ou l'intelligence, celle-ci n'exclut pas la sensibilité des autres parties du corps.

— Il y a sensation dès la pénétration dans le corps. La sensation n'exige pas le transfert de l'information à un centre.

— Le rôle général des vaisseaux est de rendre compte de la solidarité de toutes les parties du corps. Dans la mesure où ils sont les vecteurs de la sensation, ils en assurent, non pas la transmission, mais la diffusion. Telle est la raison majeure du peu d'attention accordée aux voies de la sensibilité : la médecine ne se pose pas la question d'une conversion d'un signal physique en un phénomène psychique, et, de ce fait, elle ne désigne aucun organe pour accomplir cette fonction, ni ne cherche à poursuivre le cheminement des sensations jusqu'à ce centre. La sensation est suffisamment expliquée dès que l'on peut rendre compte d'une modification de l'état général du corps à partir de l'action d'une réalité extérieure.

Ces traits communs concernant les conceptions anatomiques, physiologiques et pathologiques de la sensation, doivent être rapportés à l'usage que le médecin lui-même fait des sensations dans sa pratique clinique. Conformément à la réflexivité de la médecine, on doit s'attendre à ce que les directives concernant les perceptions et l'élaboration du jugement clinique au chevet du malade aient pour soubassement les conceptions que les médecins se forment de la physiologie de la sensation et du jugement. Or, deux caractères dominent la formation du jugement médical : d'une part, qu'il s'agisse de pronostic ou de thérapeutique, le médecin n'applique pas une procédure fixe et universelle pour construire son jugement. Aux règles définitives établies par le raisonnement, il préfère l'attention aux sensations du patient et aux siennes propres, dont il tire une mesure singulière, qu'il renouvelle pour chaque malade, et, pour un même cas, tout au long du suivi de la maladie. D'autre part, dans l'élaboration d'un tel jugement pronostique ou thérapeutique, le médecin ne sépare pas le moment de la saisie des données sensibles de celui de leur synthèse et de leur évaluation. Le calcul des sensations n'est autre que leur tempérament, c'est-à-dire leur continuelle conjugaison, leur renforcement ou leur compensation mutuels, selon leur valeur habituelle et l'état général du patient tel qu'il a pu être évalué par les perceptions précédentes. Le

jugement n'est pas administré par un principe logique, fût-ce un principe de congruence. Il relève d'une économie du regard, qui, d'un même mouvement, collecte les signes, les soupèse, les met en balance, condamne ou délivre le malade, ou reste en suspens, dans un jugement esthétique qui n'est pas d'emblée définitif mais au contraire renouvelé, corrigé, ouvert, et, à ce titre, toujours plus compliqué que sa transcription littéraire.

Or, les anatomies des vaisseaux nous enseignent que les médecins hippocratiques ne traçaient pas de voies directes entre les organes des sens et un centre où siégerait le principe du jugement et de la conscience. Il y a sensation à la surface, dès le contact du chaud avec la peau, ou la pénétration du bruit dans l'oreille, c'est-à-dire dès la modification du corps par un agent extérieur. Ces sensations sont ensuite vraisemblablement véhiculées et mêlées dans les vaisseaux qui n'ont ni origine ni destination, mais qui diffusent dans le corps tout entier et modifient, selon les fluides qu'ils transportent, l'état général de l'individu. Le jugement n'est, semble-t-il, rien d'autre que cette confluence matérielle des humeurs qui véhiculent les sensations.

La maîtrise de l'art médical est donc en quelque sorte une automédication : les directives gouvernant la clinique dressent les éléments d'un régime des perceptions, excluant la considération des symptômes locaux, conseillant les heures propices à l'acuité du regard et de l'intelligence, orientant le jugement par les sens dans le temps et dans l'espace, pour susciter, par la comparaison, un mélange concordant des symptômes perçus et du savoir acquis, dans une crase la plus parfaite possible. Au régime des aliments, des exercices et des remèdes pour les malades correspond donc une diététique des perceptions pour le médecin.

Il est à présent possible de revenir au c. 9 d'*Ancienne médecine* relatif à l'absence de mesure en médecine :

«Il faut viser à une mesure; or il n'y a pas de mesure — pas plus du reste qu'un nombre ni qu'un poids —, à quoi l'on puisse se référer pour connaître ce qui est exact, si ce n'est la sensation du corps (τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν)»<sup>194</sup>.

Le sens de l'expression τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν qui avait été laissé en suspens peut être désormais précisé. La sensation du corps se substitue à l'idée d'une mesure quantitative dans un mouvement de

194 Voir plus haut, p.497.

rectification dont on a vu qu'il est caractéristique de l'écriture hippocratique. Cette sensation du corps doit être comprise dans un sens physique, comme le montre l'usage, dans le c. 15 du même traité, du terme ἀναισθητότερα appliqué à des réalités inanimées comme le cuir et le bois, «moins sensibles» que l'homme<sup>195</sup>. Mais cette acception physique de la sensation ne contraint pas à réduire son champ à la sensibilité du corps du malade<sup>196</sup>. Le jugement du médecin, parce qu'il a affaire à des patients toujours différents, ne peut lui-même trouver de mesure sinon dans la sensation, par son propre corps, de l'ensemble des symptômes de chaque malade. Le rassemblement, dans un jugement, de ces perceptions, est aussi une affaire *physique* : affaire de mélange, dans la totalité du corps du praticien, de ce qui provient de chaque sens et de ce qu'il retient des perceptions précédentes et des valeurs habituelles de ces signes. Il faut se défaire des métaphores platoniciennes pour saisir le jugement hippocratique. Il faut se défaire de l'esprit de la *Lettre VII* de Platon, du «frotter péniblement les uns contre les autres noms, définitions, perceptions...»<sup>197</sup>, pour saisir à la lettre l'injonction du traité *Des humeurs* qui, après avoir énuméré certains signes que le médecin doit associer dans un jugement, conclut : Ταύτα διαγεγυμνᾶσθαι, «Voilà quelle est la gymnastique à acquérir»<sup>198</sup>.

L'action thérapeutique, quant à elle, suit le cours du jugement pronostique. Elle ne constitue pas un moment séparé de la pratique médicale<sup>199</sup>. Elle est elle-même rectifiée tout au long du suivi du malade,

195 Voir plus haut, p. 365-366.

196 Sur cette question, voir l'état du débat dans l'édition de J. Jouanna, *Hippocrate*, tome II, 1<sup>e</sup> partie, *Ancienne médecine*, Paris, 1990, p. 128 note 8 = p. 173-174.

197 Platon, *Lettre VII*, 344 b 4-6.

198 Traduction empruntée à [Robert, 1975], P. 266. F. Robert la commente ainsi : «Tous les signes à examiner eu chevet du malade qu'énumérait le *Pronostic*, c'était vraiment une gymnastique». Voir plus bas, p. 605.

199 Le passage des *Épidémies I* cité plus haut, p. 558, pour illustrer l'élaboration du pronostic se poursuit sans aucune discontinuité vers la thérapeutique : «Les signes, comparés avec réflexion, enseignent à rechercher et à observer quelle maladie aiguë se terminera par la mort ou par le salut, et quelle maladie longue aura l'une ou l'autre de ces issues, à quel malade il faut ou il ne faut pas donner de la nourriture, à quel moment, en quelle quantité, et quelle doit être la nourriture administrée» [... σημεία] πρὸς ἃ δεῖ διαλογιζόμενον, δοκιμάζειν καὶ σκοπέεσθαι τίνι τούτων ὅξυ καὶ  
(suite de la note à la prochaine page)

parfois jusqu'à s'orienter dans une voie opposée à la première<sup>200</sup>. En raison de l'inversion des effets au point critique et de la circularité de la causalité, il est en effet possible d'obtenir un même effet par une cause inverse en modifiant le point d'insertion de l'action dans la boucle causale<sup>201</sup> et l'on peut obtenir un effet inverse par une action identique en variant sa mesure<sup>202</sup>. Non seulement les causes d'un effet peuvent varier, mais, de surcroît, l'effet recherché peut lui-même différer selon chaque cas, notamment parce que la santé est un état de crase *quelconque*, propre à chacun et à chaque moment. Ici encore, il y a bien des règles, mais elles ne sont pas destinées à être appliquées : elles amorcent un jugement qui, dans son développement, les modifie jusqu'à, parfois, les inverser. On ne peut donc seulement affirmer comme Louis Bourgey, à propos de la diversité des modalités d'administration de la ptisane en *Régime des maladies aiguës*, que «si les principes fondamentaux demeurent stables, les applications qu'on en tire sont variées, opposées même»<sup>203</sup>. La contradiction n'oppose pas seulement des «applications» entre elles, mais certaines «applications» au principe lui-même, comme on l'a vu précisément à propos de la ptisane dans *Régime des maladies aiguës*<sup>204</sup>.

La multiplicité des formes de santé explique la variété des régimes et des médications sans qu'il soit besoin d'opposer, comme le fait Antoine Thivel, deux modes de pensée dans la *Collection*, l'un fondé sur le «principe des semblables» et l'autre sur le «principe des contraires»<sup>205</sup>. Cette opposition conduirait selon A. Thivel à deux conceptions inconciliables de la santé : selon la première, la santé serait un équilibre par

θανατῶδες ἢ περιεστικόν, καὶ τίνι μακρὸν καὶ θανατῶδες ἢ περιεστικόν, καὶ τίνι προσαρτέον, ἢ οὐ, καὶ πότε, καὶ πόσον, καὶ τί τὸ προσφερόμενον ἔσται, *Épidémies I, III, 11* (II, 678 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

200 Cf. *Lieux dans l'homme*, XLI, 2 (VI, 330-332 L.).

201 Voir plus haut, p. 431 sq.

202 cf. par exemple *Régime*, LVI, 7 (CMG 180, 20-21 = VI, 568 L.) : ὅταν οὖν βούλη ἀπ' ὀλίγων πληρῶσαι ἢ ἀπὸ πλειόνων κενῶσαι [...] «quand on veut remplir avec peu ou vider avec plus [...]».

203 [Bourgey, 1953], p. 226 note 1.

204 Voir plus haut, p. 536 sq.

205 [Thivel, 1981], notamment p. 252 sq. Le sens de ces expressions est assez large dans l'ouvrage. Elles s'appliquent à la médication (par les semblables ou par les contraires), mais aussi à la causalité (directe ou inverse). A. Thivel ne rapporte pas ces deux principes à Théophraste.

compensation entre les qualités de l'individu et ceux du milieu; selon la seconde, la santé résulterait de la similitude des caractères individuels et de ceux du milieu. A. Thivel utilise cette distinction pour tenter d'ordonner les traités de la *Collection*, en rapportant les traités qui admettent le principe des semblables à l'influence des théories «philosophiques» importées de Grande Grèce et contestées par *Ancienne médecine*, tandis que le principe des contraires serait hérité des physiologues ioniens. Cette distinction est affinée : les traités qui admettent le principe de contraires considèrent que les maladies sont engendrées par les changements subits du climat ou du régime, alors que les traités qui admettent le principe des semblables ont recours aux effets propres des qualités de l'aliment ou de la saison. La thérapeutique serait dès lors orientée vers la compensation du changement d'un côté, vers l'harmonisation avec le milieu de l'autre. L'application de cette grille de lecture sur les textes hippocratiques ne conduit pas à une séparation nette en deux écoles médicales. Au contraire, il apparaît que les deux principes coexistent dans un grand nombre de textes, ce que A. Thivel explique par l'hypothèse d'une influence progressive des nouvelles théories philosophiques que certains auteurs auraient tenté de concilier avec la thérapeutique traditionnelle de la médecine hippocratique.

L'intérêt principal de cette étude est de mettre en lumière le caractère ionien de la médecine hippocratique, d'examiner précisément sa proximité avec les physiologies ioniennes et avec la pensée d'Héraclite<sup>206</sup>.

206 L'ouvrage de A. Thivel a contribué, après les travaux de W. Smith (mais indépendamment semble-t-il), au dépassement de l'opposition entre les écoles de Cos et de Cnide. Cette opposition, surdéterminée par des éléments idéologiques, exagérée et érigée en système, a orienté un temps les études hippocratiques vers la recherche, pour chaque traité, de ses caractères «cnidiens» ou «coaques» en appliquant des critères dont l'étude de A. Thivel montre, pour chacun d'eux et dans le détail (notamment les critères traditionnels de la diversification des maladies, de la monotonie de la thérapeutique, de la brutalité des traitements et de l'archaïsme de l'étiologie des Cnidiens — voir [Thivel, 1981], p. 153 sq.) le caractère peu opératoire car peu discriminant. À cet égard, l'orientation préconisée par l'ouvrage de A. Thivel, à savoir la recherche des influences d'origine extérieure à la médecine dans les traités de la *Collection hippocratique*, possède une valeur heuristique bien plus grande que l'opposition interne entre Cnide et Cos. Toutefois, d'une part la diversité des doctrines et des débats dont on peut percevoir la présence dans la *Collection hippocratique* ne se réduit pas à l'opposition entre la tradition ionienne et la philosophie italique, d'autre

*(suite de la note à la prochaine page)*

Toutefois, étant donné que A. Thivel admet un mélange des influences de la tradition ionienne et des nouvelles idées venues de Grande Grèce, il est difficile dans cette perspective de faire la part de ces influences, dans le détail de chaque traité. La difficulté la plus grande pour cette interprétation est à mon sens que la crainte des changements subits et l'exigence de les compenser par un régime approprié sont partagées par tous les textes hippocratiques qui abordent la question, y compris ceux qui, selon A. Thivel, sont régis par le principe des semblables. Ainsi, s'il est vrai que l'auteur d'*Airs, eaux, lieux*, partisan du principe des contraires, est attentif aux successions des saisons et aux changements plutôt qu'aux effets propres des qualités, cela est aussi vrai de l'auteur de *Nature de l'homme - Régime salubre* présenté comme partisan du principe des semblables : il s'agit là aussi, dans le régime, de se préparer à la saison suivante «en évitant un changement important et brutal»<sup>207</sup>. *Régime, Régime salubre, Airs, eaux, lieux* prescrivent de la même manière de préparer le corps à la saison prochaine par une influence opposée aux qualités de cette saison : par exemple, de dessécher un corps à l'entrée de la saison humide, pour limiter son hydratation soudaine. A. Thivel admet ce consensus diététique mais maintient qu'il dérive de deux principes opposés :

«Le principe des semblables peut avoir pour conséquence le recours aux contraires, notamment en diététique, quand il s'agit de compenser, par la nourriture et le genre de vie, les effets des saisons. En été il faut boire beaucoup»<sup>208</sup>.

Deux hypothèses opposées pour rendre raison, en définitive, d'un accord entre les textes, cela enfreint le principe d'économie qui devrait régir l'interprétation. Il paraît plus vraisemblable de penser que, si toute la diététique hippocratique prescrit de s'opposer aux changements climatiques en les compensant, elle dérive tout entière de principes semblables, même si

part, la médecine procède d'une attitude et d'un mode de pensée propres, même lorsque les médecins héritent de concepts ou de doctrines philosophiques.

207 [...] μεγάλη ἡ μεταβολή [...] ἐξαπίνης, *Nature de l'homme*, c. 16 (= *Régime salubre*, c. 1 — CMG 206, 11 = VI, 72 L.). Selon A. Thivel, la diététique et la thérapeutique de *Nature de l'homme-Régime salubre* demeure hippocratique bien que sa théorie des humeurs soit inspirée par les théories éléatiques (*ibid.*, p. 250-251).

208 [Thivel, 1981], p. 253.



les textes divergent dans le registre des doctrines proprement médicales, par exemple sur le nom et le nombre des qualités ou des humeurs.

En cherchant des incohérences dans les textes hippocratiques pour les rapporter à cette double influence, il arrive à A. Thivel de mettre excessivement en doute l'unité de la pensée qui les régit. Ainsi, A. Thivel pense déceler dans le c. 10 de *Maladie sacrée* deux types d'explication «incompatibles» de l'origine du flux de phlegme qui caractérise la crise épileptique : d'une part, «par la saison en tant que telle, parce qu'elle est froide, chaude, sèche ou humide», d'autre part, «par une rupture du rythme habituel, où les facteurs en interaction ne s'équilibrent pas». «La première fait appel au principe des semblables, la seconde au principe des contraires»<sup>209</sup>. En vérité, aucune des deux explications ne semble faire appel à l'effet propre d'une qualité saisonnière. La «première» explication, qui en fait apparaît en second dans le texte, en appelle bien aux saisons, mais il s'agit toujours du danger des changements soudains et du déséquilibre qu'ils provoquent :

«Chez les personnes âgées l'hiver est la saison la plus défavorable; en effet, quand ces personnes, s'étant échauffé la tête et le cerveau près d'un grand feu, viennent à l'air libre et sont saisies du froid, ou réciproquement si elles passent du froid à un lieu couvert et se mettent près du feu, elles [...] deviennent épileptiques comme il a été dit plus haut [c'est-à-dire dans la "seconde" explication de A. Thivel]. Le danger est grand encore de contracter cette maladie pendant le printemps, si la tête est frappée par le soleil. C'est en été que le risque est moindre, vu qu'alors il n'y a point de brusque changement»<sup>210</sup>.

Il est bien difficile de voir là un appel aux effets propres des qualités saisonnières : les saisons sont plus ou moins dangereuses selon qu'elles favorisent les plus grands écarts de température entre l'extérieur et l'intérieur des habitations. Dès lors, il n'y a aucune incompatibilité avec la première série d'explications : chez les enfants, «lorsqu'ils ont eu la tête

209 *Ibid.*, p. 245.

210 Τοῖσι δὲ πρεσβύτησιν ὁ χειμὼν πολεμιώτατός ἐστιν· ὅταν γὰρ παρὰ πυρὶ πολλῷ διαθερμανθῆ τὴν κεφαλὴν καὶ τὸν ἐγκέφαλον, ἔπειτα ἐν φύχει γένηται καὶ ῥιγώση, ἢ καὶ ἐκ φύχους εἰς ἀλέην ἔλθῃ καὶ παρὰ πυρὶ καθίση, [...] ἐπίληπτος γίνεται κατὰ τὰ προειρημένα. Κίνδυνος δὲ πολὺς καὶ ἥρος παθέειν τούτῳ τοῦτο, ἢν ἡλιωθῆ ἡ κεφαλὴ· τοῦ δὲ θέρεος ἥκιστα, οὐ γὰρ γίνονται μεταβολαὶ ἑξαπινάιοι, *Maladie sacrée*, c. 10 (VI, 380 L.).

échauffée par le soleil ou par le feu et qu'un froid subit a saisi le cerveau», chez d'autres, lorsque le vent du midi succède subitement à des vents du nord, etc.

S'il est vrai que la médecine hippocratique admet à la fois la causalité directe et la causalité inverse, cette dualité s'explique par l'effet de seuil au point critique que A. Thivel étudie par ailleurs<sup>211</sup>. Aucun texte hippocratique ne développe une théorie de l'influence du milieu ou du régime sur le seul effet inverse. Au contraire, dans *Airs, eaux, lieux* comme en *Régime* ou dans *Nature de l'homme*, la règle initiale est qu'un climat sec assèche et qu'une nourriture humide hydrate, même si cette règle est à l'occasion rectifiée voire inversée. Tous ces textes s'accordent pour prescrire un régime compensant les qualités de la saison à venir. L'opposition semble toutefois plus sensible lorsqu'on compare ces textes avec l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant - Maladies IV* : ces derniers traités paraissent faire dépendre la santé de l'identité entre la qualité du nutriment et la nature du vivant qui s'en nourrit. La santé résulterait alors, non plus de la compensation, mais de la similitude entre un être et son milieu nutritif. En vérité, *Maladies IV* partage également le principe de compensation. Certes, l'individu doit puiser dans son milieu des qualités conformes à sa nature, mais il doit éviter aussi bien l'excès que le défaut d'une qualité. Par exemple,

«en été, le milieu ambiant est chaud et l'air qu'on inspire a plus de chaleur; mais si le ventre est déjà chaud et qu'en outre, l'air qu'on inspire ait plus de chaleur qu'il ne convient, il n'est pas étonnant que dans ces circonstances on ait de la Fièvre»<sup>212</sup>.

Le traité développe par ailleurs une étiologie des changements climatiques subits et admet les effets directs et inverses<sup>213</sup>.

En critiquant la dualité des principes soutenue par A. Thivel, on peut donc sauver l'unité du paradigme hippocratique. Cependant, on aboutit alors à une nouvelle difficulté. En effet, il a semblé jusqu'ici que les médecins hippocratiques concevaient la santé comme un état d'harmonie

211 [Thivel, 1981], p. 337.

212 Τοῦ μὲν γὰρ θέρους τὸν ἄνθρωπον θερμὸν ἔστι τὸ περιέχον καὶ θερμότερον ἔλκει τὸ πνεῦμα ἐς ἑωυτόν· κῆν ἔτι θερμῆς τῆς κοιλίης ἐούσης θερμότερον τοῦ καιροῦ τὸ πνεῦμα τῷ ἀνθρώπῳ προσγίνηται, οὐ θαῦμά ἐστι τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ τοιοῦτου πυρετῆναι, *Maladies IV*, XLIV, 3 (VII, 566 L.).

213 Voir les c. 50 et suivants.

*quelconque* entre l'individu et son milieu. Pourvu que l'individu et la totalité dont il fait partie soient en accord, et quelle que soit la dominante de cet accord, l'individu est sain en ce sens qu'il constitue lui-même une unité synthétique de ses composants.

Si l'on comprend ainsi la santé comme accord entre les qualités de l'individu et celles de son milieu, la diététique hippocratique devrait adapter un individu à une saison humide par un régime humidifiant, et ainsi pour les autres qualités. Or, l'examen critique de l'opposition des principes des semblables et des contraires chez A. Thivel a révélé que *Régime, Régime salubre* et *Airs, eaux, lieux* s'accordent pour prescrire de *dessécher* le corps à l'approche d'une saison *humide* et *d'humidifier* le corps pour préparer une saison *sèche*, et ainsi du reste. Dès lors, l'unité de la *Collection* a été recouvrée, mais par un constat qui semble en contradiction avec notre hypothèse d'une conception de la santé comme accord entre l'homme et son milieu. Or, si la santé est un état d'équilibre par compensation entre un individu et son milieu, et non pas une harmonie entre l'un et l'autre, alors il n'est pas vrai que la santé soit un état *quelconque* pour l'individu. Au contraire, il faut alors considérer que les prescriptions hygiéniques ou thérapeutiques hippocratiques qui cherchent à compenser les qualités d'une saison visent une juste mesure absolue. En effet, ce n'est plus l'harmonie entre, par exemple, l'humidité du corps et l'humidité du milieu qui détermine la santé, mais c'est l'absence d'un excès d'humidité dans le corps. L'excès est non plus relatif mais absolu; il pourrait être constaté par l'examen du corps indépendamment de l'observation de son milieu. Il y aurait donc une juste mesure d'humidité dans le corps, et le médecin tenterait de limiter les écarts à cette juste mesure en compensant les excès du milieu et l'hydratation excessive qui résulterait d'une saison humide.

Mais si telle était la pensée des médecins hippocratiques, on ne comprendrait pas leur souci de la régularité, leur attention à éviter tout changement brusque, et surtout le rôle déterminant de l'ἔθος du patient dans la détermination de son régime. On ne comprendrait pas cet *Aphorisme* selon lequel «les maladies sont principalement engendrées par les changements des saisons et, dans les saisons elles-mêmes, par les grandes alternatives de froid ou de chaud, et ainsi du reste, suivant

l'analogie»<sup>214</sup>. Tous ces éléments plaident pour une conception relative de la santé et de la maladie, sans référence à une proportion normale unique des qualités dans le corps.

On ne peut sortir de cette aporie en imaginant une compensation elle-même relative, c'est-à-dire en pensant que, pour les médecins hippocratiques, l'équilibre à préserver serait, non pas une juste mesure des qualités dans le corps, mais un juste rapport d'inversion entre la qualité dominante dans le corps et la qualité dominante dans le milieu : un individu en santé serait d'autant plus sec que son milieu est humide, d'autant plus chaud que son milieu serait froid, etc. Dans cette éventualité, il y aurait bien d'innombrables façons d'être en bonne santé, non par harmonie, mais par équilibre avec le milieu. Un tel équilibre quelconque par compensation est certes présent dans la *Collection*, notamment en *Régime*, lorsqu'il s'agit de l'équilibre entre la nourriture et l'exercice. Le régime doit compenser les pertes dues à l'exercice; l'exercice doit compenser les apports de l'alimentation. Cet équilibre ne fait référence à aucune norme absolue; il peut être atteint avec peu d'exercices et peu d'aliments aussi bien qu'avec beaucoup de l'un et de l'autre. Toutefois, cet équilibre entre nourriture et exercice n'est pas comparable à l'équilibre entre un individu et son milieu : on voit bien en quoi un équilibre entre dépenses et apports profite à la santé du corps, en le préservant aussi bien de l'accumulation que de la perte sans fin de ses constituants, mais on ne voit pas du tout en quoi il serait bénéfique pour un individu, du point de vue de sa santé, de posséder des qualités opposées à celles de son milieu. La seule interprétation sensée du principe selon lequel il faut dessécher les corps à l'arrivée de la saison humide est qu'il faut les préserver d'un excès d'hydratation. Il ne peut s'agir de les faire bénéficier d'une sécheresse extrême durant la saison humide, car cela reviendrait non pas à compenser l'action de la saison sur le corps, mais à l'inverser. Or, si une sécheresse extrême était profitable, elle le serait aussi durant la saison sèche : on ne voit pas pourquoi il faudrait alors opérer une compensation en sens inverse. L'équilibre qui serait préservé par un principe de compensation sans référence à une juste mesure absolue dans le corps serait un équilibre abstrait, entre les qualités

214 Αἱ μεταβολαὶ τῶν ὥρέων μάλιστα τίκτουσι νοσήματα, καὶ ἐν τῆσιν ὥρησιν αἱ μεγάλαι μεταλλαγαὶ ἢ φύξις ἢ θάλπιος, καὶ τὰλλα κατὰ λόγον οὕτως, *Aphorismes*, III, 1 (IV, 486 L.), cf. *Humeurs*, c. 15 (V, 496 L.).

de l'individu et celles du milieu, auquel ne correspondrait aucune réalité concrète.

D'un côté, *l'harmonie* entre un corps et son milieu peut être conçue comme une harmonie quelconque : un corps d'autant plus humide que le milieu est humide, un corps d'autant plus sec que le milieu est sec, etc. Dans tous les cas, la santé est préservée parce que la crase humorale, dominée par la même qualité que le milieu, trouve dans le milieu le nutriment conforme qui lui permet de se maintenir avec la même dominante. Par exemple, un corps humide a besoin de beaucoup d'apport d'humidité pour demeurer humide et donc conserver sa forme propre de santé. Par contre, *l'équilibre* entre un corps et son milieu ne peut être conçu comme un équilibre quelconque (un corps d'autant plus humide que le milieu est sec, un corps d'autant plus sec que le milieu est humide, etc.) car ces cas n'ont rien de commun pour le corps, à moins d'imaginer une causalité exclusivement inverse entre les qualités du milieu et celles du corps. Dans cette dernière éventualité, l'équilibre reviendrait exactement au même que l'harmonie, à l'inversion des termes près. (Un corps humide serait en bonne santé dans une saison sèche parce qu'il préserverait la crase de ses humeurs, dominée par l'humide — disons le phlegme —, en la nourrissant de l'humidité suscitée, par causalité inverse, par le milieu sec!) Mais, comme on l'a vu, aucun traité hippocratique ne soutient une causalité exclusivement inverse. Au contraire, la règle initiale est toujours que l'humidité du milieu hydrate le corps, que la chaleur l'échauffe, etc., même si cette règle est corrigée par une causalité inverse perturbatrice.

Si donc la médecine hippocratique concevait la santé comme un équilibre par compensation entre le corps et son milieu, cela impliquerait qu'elle admette une juste mesure absolue du tempérament des qualités dans le corps, ce qui serait d'une part incohérent au regard de l'attention que les textes médicaux portent aux régularités et aux changements, et d'autre part incompatible avec l'hypothèse d'une multitude d'états de bonne santé.

La solution de cette aporie réside en premier lieu dans la perspective diachronique de la diététique hippocratique. Comme on l'a vu, les traités qui évoquent le rôle des saisons sur la santé ne se limitent pas à l'examen d'une saison ni même à la succession de deux saisons. Le c. 10 d'*Airs, eaux, lieux* comme les constitutions des *Épidémies* déploient des évolutions plus vastes, sur au moins trois saisons, parfois deux années. C'est pourquoi il n'est pas impossible de considérer que «préparer l'hiver»

humide par un régime préventivement asséchant signifie, non pas éviter l'excès absolu d'un corps trop humide durant l'hiver, mais éviter une humidification trop importante durant l'hiver *en prévision du printemps et de l'été suivants*. En effet, un corps déjà humide avant l'hiver sera certes en bonne santé jusqu'au printemps, mais, humidifié de surcroît par l'hiver, il éprouvera un écart d'autant plus grand lors du retour de la saison sèche. On trouve un exemple de cette consécution sur trois saisons dans le *Prorrhétique II* :

«Et les hémorroïdaires, si on les voyait en hiver boire beaucoup et avoir bonne couleur, ce serait le cas de prédire; car la probabilité est grande que le sang fluera au printemps, de sorte qu'à l'été ils seront décolorés et pleins d'eau»<sup>215</sup>.

C'est pourquoi le principe général de la diététique hippocratique prescrit de prévenir le mouvement de la crase humorale vers chacun de ses pôles qualitatifs tout au long du cycle des saisons, non parce qu'il faudrait préserver un écart minimal par rapport à une norme absolue — on peut être en bonne santé avec une constitution humide ou sèche, phlegmatique ou bilieuse — mais parce qu'en s'adaptant parfaitement à une saison, l'individu préparerait un divorce d'autant plus extrême avec la saison opposée à venir. S'il faut s'assécher avant une saison humide, ce n'est donc pas pour *l'équilibre* des qualités du corps et de *cette* saison, mais pour préparer *l'harmonie* avec la saison opposée à *venir*. C'est pourquoi, dans une région qui n'éprouve pas les vicissitudes des saisons, les hommes demeurent en bonne santé sans compenser le caractère du climat, comme le montre *Airs, eaux, lieux* à propos des Scythes qui, sous un régime annuel froid et assez humide, ont, sans maladie, une constitution humide et froide<sup>216</sup>. Le médecin ne doit donc s'opposer à l'influence de l'humidité qu'en prévision des sécheresses à venir. On comprend comment la diététique hippocratique peut à la fois prendre la totalité climatique comme une norme à laquelle il lui faut adapter l'individu et comment elle doit, pour ce faire, parce que le milieu est changeant, anticiper ses changements et donc s'opposer à l'influence de la saison la plus proche.

215 Τούς τε τὰς αἰμορροΐδας ἔχοντας, εἴ τις ὀρή τοῦ χειμῶνος πολυποτέοντάς τε καὶ εὐχρόους ἐόντας, ἔστι προειπεῖν ἀμφὶ τούτων· ἐς γὰρ τὸ ἔαρ καταρράγῃναι τὸ αἷμα πολλὰ ἐλπίδες, ὥστε ἀχρόους τε καὶ ὑδαλέους ὑπὸ τὴν θερείην τούτους εἶναι, *Prorrhétique II*, c. 2 (IX, 10 L.).

216 Cf. *Airs, eaux, lieux*, c. 17 sq.

En second lieu, on peut dépasser cette aporie en montrant qu'elle résulte d'une conception trop schématique de l'équilibre et de l'harmonie. D'abord, l'harmonie entre un corps et son milieu ne signifie pas qu'ils ont l'un et l'autre exactement les mêmes qualités. En réalité, comme on l'a vu, le niveau des qualités élémentaires est souvent opaque dans la causalité hippocratique. L'étude d'*Airs, eaux, lieux* a montré que le médecin hippocratique cherche plutôt à dégager des corrélations à un niveau plus élevé, notamment entre la régularité ou l'irrégularité du milieu ou du régime de vie, et le caractère plus ou moins malléable de la constitution individuelle. L'exemple des Scythes que je viens d'évoquer tend surtout à montrer qu'un milieu uniforme, fût-il rude, produit des hommes sans vigueur. Si la diététique hippocratique prescrit toujours de régler son rythme de vie selon le cours des saisons, cet accord ne peut se réduire ni à une harmonisation, ni à une compensation entre les *qualités* du corps et du milieu.

En effet, et c'est le second point sur lequel notre problème était posé de façon trop schématique, le médecin ne vise pas simplement à obtenir un état du corps en harmonie à l'état du milieu. Comme on l'a vu, un tel accord serait d'autant plus fragile qu'il serait exactement ajusté : un individu en parfaite harmonie avec son milieu supporterait difficilement des changements de son régime de vie. Le médecin hippocratique recherche l'amplitude maximale de la vie. Il s'agit toujours de rendre l'individu apte à supporter les variations les plus amples de ses relations à son milieu en préservant son intégrité, et donc de lui permettre de varier sans atteindre le point critique au-delà duquel la crase des humeurs se désunit. L'harmonie ne va jamais sans une confrontation surmontée. Seules les plantes de *Maladies IV* meurent dès qu'on les déplace du terrain d'où elles tirent leur substance dans une relation identitaire. Seuls les bœufs d'*Airs, eaux, lieux* sont privés de cornes par le froid. Contrairement à la santé des plantes et, dans une moindre mesure, des animaux, la santé humaine n'est pas simple reproduction du milieu, mais aussi capacité de surmonter des variations du milieu nutritif sans s'y opposer tout à fait, et sans y être tout à fait perméable. Ainsi naît l'individu, comme *Airs, eaux, lieux* l'enseigne.

C'est pourquoi les principes des semblables et des contraires sont tellement mêlés dans la *Collection hippocratique*. En définitive, la diététique hippocratique a pour principe de lisser la courbe des variations saisonnières : les hommes ne doivent ni varier aussi fortement que les

saisons, ni s'opposer tout à fait à cette variation. Il faut rester uni au monde sans se désunir soi-même.

### *Réflexivité*

C'est un trait remarquable de la médecine hippocratique qu'elle se retourne à l'occasion sur elle-même sans quitter le registre médical. On a déjà rencontré, plus haut, des occurrences de cette réflexivité, laquelle permet notamment de comprendre le jugement clinique comme une crase des perceptions du médecin. *Prorrhétique II* est l'un des traités qui développe le mieux, en certains de ses chapitres, cette perspective médicale sur l'activité du médecin et sa relation au malade. Les prescriptions de l'auteur destinées aux médecins ne sont pas de nature différente de celles que les médecins adressent aux patients. Ainsi, l'auteur évalue médicalement la capacité du médecin à percevoir et à juger correctement. Cette question est posée à l'occasion du problème de la désobéissance du malade aux prescriptions du médecin; l'auteur se demande comment deviner si le patient s'est permis quelque écart au régime prescrit, tant pour l'alimentation que pour l'exercice. Ces écarts sont aisés à déceler chez le malade alité et soumis à la diète, mais ils sont plus difficiles à discerner lorsqu'on a affaire à un homme «qui va et vient et mange beaucoup». L'auteur prescrit au médecin de visiter un tel patient chaque jour dans le même endroit, à la même heure, et surtout quand le soleil vient de se lever :

«Nécessairement, c'est surtout à cette heure que l'homme vivant régulièrement se trouve, quant à la constitution de la couleur et de tout le corps, dans un état d'égalité; et, pour la même raison aussi, c'est à ce moment que l'homme qui le soigne aura l'intelligence et la vue les plus perçantes»<sup>217</sup>.

Dans ce passage de *Prorrhétique II*, les mêmes raisons permettent de comprendre l'état d'égalité du corps du patient et l'acuité de la vue et de l'intelligence du médecin. Tout mouvement, toute nourriture, toute boisson modifie l'équilibre humoral et, partant, l'aspect du corps. Le *bruit* provoqué par ces activités empêcherait le médecin de discerner les signes de l'évolution de la maladie et ceux d'un écart éventuel de régime, si le

217 Ἀνάγκη τὸν δικαίως διαιτώμενον μάλιστα ταύτην τὴν ὥρην ὁμαλῶς ἔχειν τὴν κατάστασιν τοῦ χρώματος τε καὶ τοῦ ζύμπαντος σώματος, διὸ καὶ ὁ ἐπιμελούμενος ὀξύτατός τ' ἂν εἶη καὶ τὸν νόον καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑπὸ τοῦτον τὸν χρόνον, *Prorrhétique II*, c. 4 (IX, 14 L.).



patient n'était visité au moment où son corps est, de jour en jour, le plus égal à lui-même, car non encore troublé par les activités quotidiennes. De même, les sens et l'intelligence du médecin disposent de toute leur acuité le matin car ils ne sont pas encore troublés par les multiples observations et jugements pratiqués dans la journée. Souvenons-nous que «les jugements se font par les yeux, les oreilles, le nez, la main...»<sup>218</sup>. Les observations et les jugements ne sont rien d'autre, du point de vue médical, que des flux et des mélanges d'humeurs en provenance des parties sensibles à la surface du corps, flux et mélanges comparables à ceux qui sont suscités par l'activité, la nourriture ou la boisson. C'est pourquoi, si le jugement clinique est bien une «gymnastique»<sup>219</sup>, selon l'expression d'*Humeurs*, c'est une gymnastique de préférence matinale selon *Prorrhétique II*.

La méthodologie du jugement médical requiert ainsi les concepts de la physiologie; quant à la pratique, surtout chirurgicale, il lui arrive d'appliquer non seulement au blessé, mais aussi au médecin, des connaissances anatomiques, comme en témoigne l'*Officine du médecin* qui prescrit savamment les gestes du praticien eu égard à la conformation de son corps :

«Dans la plupart des actes qu'il accomplit, il emploie : les doigts, dans l'opposition du pouce avec l'index; la main entière, dans la pronation; les deux mains, dans l'opposition l'une avec l'autre. C'est une heureuse disposition des doigts, que l'intervalle qui les sépare soit grand, et que le pouce soit opposé à l'index; mais c'est une maladie, et l'usage des doigts en est gêné, quand, de naissance ou pendant l'accroissement, le pouce est tenu rapproché des autres doigts. Il faut s'exercer à exécuter toute chose avec l'une ou l'autre main, et avec les deux à la fois (car elles sont semblables), en visant à l'utilité, à la convenance, à la promptitude, à la légèreté, à la facilité»<sup>220</sup>.

218 *Épidémies IV*, c. 43 (V, 184 L.), texte cité, p. 388.

219 Voir plus haut, p. 566.

220 Ἀσκέειν, δακτύλοισι μὲν ἄκροισι, τὰ πλεῖστα λιχανῶ πρὸς μέγαν· ὅλη δὲ, καταπρηνεῖ· ἀμφοτέρησι δὲ, ἐναντίησιν· δακτύλων εὐφυΐα, μέγα τὸ ἐν μέσῳ τῶν δακτύλων, καὶ ἀπεναντίον τὸν μέγαν τῶ λιχανῶ. Νοῦσος δὲ δι' ἣν καὶ βλάπτονται, οἷσιν ἐκ γενεῆς ἢ ἐν τροφῇ εἴθισται ὁ μέγας ὑπὸ τῶν ἄλλων δακτύλων κατέχεσθαι, δῆλον. Τὰ ἔργα πάντα ἀσκέειν ἑκατέρῃ δρῶντα, καὶ ἀμφοτέρησιν ἅμα (ὅμοιοι γὰρ εἰσιν ἀμφοτέραι), στοχαζόμενον ἀγαθῶς, καλῶς, ταχέως, ἀπόνως, εὐρύθμως, εὐπόρως. *Officine du médecin*, c. 4 (III, *(suite de la note à la prochaine page)*)

La «maladie» évoquée n'est telle qu'au regard de la dextérité exigible du médecin. Le médecin estime sa propre santé à l'aune de l'usage qu'il fait de lui-même. Certaines dispositions utiles mais non natives, comme l'ambidextrie, peuvent être acquises par l'habitude; quand il rencontre dans une conformation particulière une limite indépassable, il la juge pathologique.

Les auteurs de la *Collection hippocratique* pensaient en médecins. Ils n'empruntaient pas les outils conceptuels de la méthodologie ni de l'épistémologie médicales à d'autres sources. Souvent, cette réflexivité est seulement sous-jacente. Elle livre la clé des notions les plus importantes de la médecine hippocratique. Ainsi, ce n'est pas par homonymie que κρίσις désigne à la fois la crise au cours d'une maladie et le jugement du médecin. La κρίσις est le point qui contient le tout et, par là-même, en décide. Chez un malade, elle peut désigner le dépôt des humeurs morbides en un lieu ponctuel qui contient à lui seul toute la maladie et dont le devenir est alors déterminant, ou encore le moment de l'exacerbation du conflit entre l'humeur séparée et l'intégrité de l'individu, moment décisif où la totalité de la maladie est en jeu. Chez un médecin, le jugement lui aussi synthétise l'ensemble des symptômes en une appréciation unique; lui aussi est décisif. Mais si l'on en restait là, on ne ferait que mettre en lumière une relation d'analogie entre le jugement et la crise. En vérité, le jugement *est* une crise, au sens physiologique du terme, car les éléments sensibles du jugement sont véhiculés par les vaisseaux du corps. Cette perspective donne un ton médical au premier *Aphorisme*, cité plus haut<sup>221</sup>, selon lequel «la κρίσις est difficile». Le rassemblement des facteurs qui décident du choix thérapeutique : «le malade, l'entourage, l'environnement», est un mélange qui se réalise d'abord dans un registre physiologique, dans le corps du médecin, et que celui-ci doit donc susciter par une diététique de son expérience, notamment en choisissant l'heure de la consultation d'un patient comme on choisit l'heure d'un repas ou d'une promenade.

286-288 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée (στοχαζόμενον renvoie à une visée et non à une règle).

221 Voir plus haut, p. 522.

## LE CHAMP MÉDICAL

La réflexivité de la médecine nous conduit à la limite de l'éthique. Si la pratique médicale est pensée médicalement, il ne reste qu'un pas à faire pour montrer que l'éthique médicale est pensée médicalement. Ce pas est le suivant : il convient de vérifier cette hypothèse anticipée plus haut, selon laquelle la médecine est définie non par son objet, mais par la valeur qu'elle sert. La médecine hippocratique est la science et la pratique du singulier. Elle n'a pas seulement pour objet le corps humain, ses maladies et les soins qu'il exige. Elle est susceptible de s'appliquer dans un champ universel. La médecine hippocratique n'use d'aucun savoir auxiliaire, sinon celui de l'écriture qu'elle plie cependant à son rythme propre : le rythme — sans mesure — des crises et des points critiques. En déployant le champ universel de la médecine, on déjouera la stratégie platonicienne qui, instituant une analogie entre les soins du corps et ceux de l'âme, exclut la médecine du corps de l'éthique et réserve cette dernière à une médecine de l'âme dont le philosophe seul serait en quête. Si la médecine investit un champ universel, elle ne se particularise que par la fin qu'elle poursuit : la santé humaine. Lorsque l'auteur d'*Ancienne médecine* discute du nom qu'il faut donner à l'art de se nourrir que les hommes ont inventé avant celui de la médecine, il considère que cet art diététique doit déjà s'appeler «médecine», et il avance un argument qui montre bien que les médecins hippocratiques définissaient la médecine non par son objet (le corps malade) mais par sa fin :

«À cette découverte et à cette enquête, quel nom plus juste ou plus adéquat pourrait-on donner que celui de médecine, *puisque'il s'agit d'une découverte faite pour la santé*, le salut et la nourriture de l'homme?»<sup>222</sup>

La médecine est donc une sagesse qui hausse la santé au rang de valeur suprême. On comprend que la distinction, au sein des textes de la *Collection hippocratique*, de passages éthiques pour lesquels il serait nécessaire de rechercher une source morale, religieuse, philosophique ou politique, relèverait d'un contresens sur la nature de l'art médical. La médecine tout entière est une éthique de la santé. Tout s'ensuit de cette

222 Τῷ δὲ εὐρήματι τούτῳ καὶ ζητήματι τί ἂν τις ὄνομα δικαιοτέρον ἢ προσῆκον μᾶλλον θεῖν ἢ ἱητρικόν; ὅτι γε εὐρήται ἐπὶ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ὑγιείῃ τε καὶ σωτηρίῃ καὶ τροφῇ; *Ancienne médecine*, III, 6 (I, 578 L.).

(re)définition : l'investigation médicale dans les registres de l'ontologie, de la physique, de la météorologie, de la géologie, de l'hydrologie, de la botanique, de la zoologie, de la psychologie, de la rhétorique, de l'éristique, de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la politique, trouvent leur unité dans la découverte des moyens de préserver la santé humaine, de faire durer (le plaisir de) la vie, de l'accroître au maximum, c'est-à-dire de donner à la vie, non sa perfection la plus étroite, mais, au contraire, son amplitude la plus large.

### *Zoologie médicale et soins vétérinaires*

C'est ainsi que, si la médecine permet de connaître et de soigner les vies animales et végétales, les médecins n'utilisent jamais ce savoir autrement qu'en vue de la santé humaine. Dans cette perspective, la *Collection hippocratique* connaît deux usages principaux de la référence à l'animal. D'une part, il est envisagé comme aliment d'un point de vue diététique; d'autre part, il est considéré comme un modèle de l'homme à usage heuristique ou didactique. Le deuxième livre de *Régime* et l'ensemble *Génération - Nature de l'enfant* et *Maladies IV* sont les illustrations respectives les plus complètes de chacun de ces deux usages.

Ces textes s'accordent à faire de l'homme un animal ou un vivant (ζῷον) auquel s'appliquent des propositions biologiques générales. Ainsi *Régime* associe l'homme à «tous les autres vivants»<sup>223</sup> dans le principe de la bipolarité du feu et de l'eau dont l'antagonisme constitue les êtres. De même, *Génération* pose que «chaque vivant est malade en selon sa force propre»<sup>224</sup>. De telles propositions générales se retrouvent ailleurs; par exemple en *Vents*<sup>225</sup> : «Le corps des autres vivants tout comme celui de l'homme est nourri par trois sortes de nourritures [...] aliments, boissons,

223 *Régime* I, c. 3 (CMG 126, 5 = VI, 472 L.). On se demande pourquoi R. Joly traduit en *Régime* I, c. 7 (CMG 130, 18 = VI, 480 L.) Πέρι μὲν οὖν τῶν ἄλλων ζῶων ἕασώ, περὶ δὲ ἀνθρώπου δηλώσω [...] par «laissant de côté les animaux, mon exposé traitera de l'homme», omettant, dans ses deux éditions successives, de traduire ἄλλων, les «autres» animaux.

224 Νοσεῖ δὲ τῶν ζῶων ἕκαστον κατὰ τὴν ἰσχὺν ἐωυτοῦ. *Génération*, IX, 1 (VII, 482 L.), je traduis.

225 Τὰ σώματα καὶ τὰ τῶν ἄλλων ζῶων καὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ τρισσῶν τροφῶν τρέφεται: [...] σίτα, ποτὰ, πνεῦμα, *Vents*, III, 1 (VI, 92 L.), je traduis.

souffle», ou dans le traité *Des chairs* qui s'ouvre sur cette considération générale :

«Je n'ai besoin de parler des choses célestes qu'autant qu'il faut pour montrer, à propos de l'homme *et des autres vivants*, comment ils sont nés et se sont formés[...]»<sup>226</sup>.

L'extension de la dénotation de ζῷον est donc variable : le terme désigne les êtres vivants en général, les animaux (hommes compris), ou les hommes seuls; son sens est cependant toujours le même, l'objet étant donné comme simple vivant, abstraction faite de ses particularités spécifiques ou individuelles. C'est ainsi que l'embryon est désigné comme μέλλον ζῷον (futur vivant) en *Génération*<sup>227</sup>, ou par ζῷον en *Maladies IV*<sup>228</sup>, lorsqu'il est envisagé du seul point de vue de sa formation et de sa croissance. Il arrive que ζῷον désigne un animal particulier, par exemple le ténia<sup>229</sup>, mais il ne désigne jamais l'ensemble des animaux par opposition à l'homme.

Du catalogue des aliments dans le deuxième livre de *Régime*<sup>230</sup>, il ressort que les mêmes principes gouvernent la vie animale et humaine : ainsi la sécheresse de la viande dépend de la quantité d'exercice de l'animal et de la partie elle-même, du climat, du régime, de la boisson, de l'âge, du sexe, etc<sup>231</sup>. Cette détermination du caractère biologique de la partie principalement selon l'échelle bipolaire de la sécheresse et de l'humidité conduit à la détermination de ses propriétés diététiques, principalement selon l'opposition du resserrant et du laxatif. La même règle est appliquée à deux reprises : ce qui assèche l'animal en fait un aliment asséchant pour l'homme. L'animal est donc un chaînon dans lequel s'impriment les qualités du milieu qu'il exprime à son tour en tant qu'aliment.

226 Περὶ δὲ τῶν μετεώρων οὐδὲν δέομαι λέγειν, ἢν μὴ τοσοῦτον ἐς ἄνθρωπον ἀποδείξω καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ὅπως ἔφθ και ἐγένετο, *Chairs*, I, 2 (VIII, 584 L.).

Sur la situation de ce traité relativement au paradigme hippocratique, voir plus haut, p. 262 sq.

227 *Génération*, XIV, 2 (VII, 492 L.).

228 *Maladies IV*, XXXII, 1 (VII, 542 L.).

229 *Ibid.*, LIV, 1 (VII, 594 L.).

230 *Régime*, II, c. 46 sq. (CMG 168 sq. = VI, 544 sq. L.). Voir plus haut, p. 280 sq.

231 L'exercice assèche la partie. Le soleil, l'air sec, la rareté de la nourriture, certains aliments comme le foin ou les fruits assèchent l'animal. Le mâle entier, l'adulte sont plus secs.

L'unité de la vie animale et humaine permet le développement de ce qui semble, à première vue, des analogies. Ainsi l'auteur de *Nature de l'enfant*<sup>232</sup> étudie la gestation de l'enfant en ouvrant quotidiennement un œuf de poule durant vingt jours. Il en conclut que «l'oiseau se développe dans l'œuf; il s'articule tout à fait ou à peu près comme l'enfant»<sup>233</sup>. Pensant observer que l'éclosion a lieu lorsque l'oiseau, faute de nourriture, s'agite violemment dans l'œuf, le traité généralise, y compris aux vivipares et à l'homme, la thèse selon laquelle le moment de la naissance est déterminé par la recherche d'une nourriture devenue insuffisante :

«Quand dans l'œuf la nourriture fait défaut à l'oiseau, n'en ayant plus suffisamment pour vivre, il s'agite violemment dans l'œuf, cherchant plus de nourriture : les membranes se rompent [...]. De même, quand l'enfant grandit, la mère n'arrive plus à lui fournir la nourriture suffisante; il cherche donc plus qu'il n'en a, il se remue, rompt les membranes [...].»<sup>234</sup>.

Ce qui, d'abord, semble une analogie heuristique, est finalement dépassé vers une conclusion générale, la durée de gestation obéissant à la même loi chez tous les animaux, ne différant que par le plus ou le moins.

Similaire à la vie humaine, la vie animale connaît comme elle des pathologies. L'animal malade peut alors servir de modèle médical. Pour appuyer sa thèse d'une origine encéphalique de l'Épilepsie, l'auteur de *Maladie sacrée* recourt à l'autopsie des chèvres atteintes de cette maladie. Après avoir décrit le cerveau de l'animal rondé par le phlegme, il conclut :

«Il en est de même pour l'homme quand l'Épilepsie a duré longtemps, elle n'est plus curable, le cerveau est rongé par la pituite, et il se fond»<sup>235</sup>.

232 *Nature de l'enfant*, c. 29 (VII, 530 L.).

233 Αὐξεται τὸ ὄρνειον ἐν τῷ ὠφί, καὶ διαρθροῦται τρόπῳ τῷ αὐτῷ τε καὶ παραπλησίῳ ὥπερ καὶ τὸ παιδίον, *ibid.*, XXX, 7 (VII, 536 L.).

234 Ὅκοταν ἐπιλείπη ἡ τροφή τῷ νεοσσῷ ἐκ τοῦ ὠοῦ, οὐκ ἔχον ἀρκέουσαν ἀφ' ἧς ζήσεται, κινεῖται ἰσχυρῶς ἐν τῷ ὠφί, ζητέον τροφήν πλείονα, καὶ οἱ ὑμένες περιρρήγνυνται [...]. Οὕτω δὲ καὶ τὸ παιδίον, ὅκοταν αὐξηθῆ, οὐκ ἔτι δύναται ἢ μήτηρ τροφήν παρέχειν ἀρκέουσαν· ζητέον οὖν πλείω τροφήν τῆς παρεούσης τὸ ἔμβρυον ἀσκαρίζον ῥήγνυσι τοὺς ὑμένας, *ibid.*, XXX, 8-9 (VII, 536 L.).

235 Οὕτω δ' ἔχει καὶ τῷ ἀνθρώπῳ· ὅκοταν γὰρ ὁ χρόνος γένηται τῆ νούσω, οὐκ ἔτι ἰήσιμος γίνεται· διεσθίεται γὰρ ὁ ἐγκέφαλος ὑπὸ τοῦ φλέγματος καὶ τήκεται, *Maladie sacrée*, c. 11 (VI, 382 L.). Ce texte a été cité plus largement à la page 237, dans le cadre du problème de la dissection.

Ici encore, il ne s'agit pas d'une analogie, mais d'une similitude de la maladie chez l'animal et chez l'homme. Le traité *Des articulations*<sup>236</sup>, repris par le *Mochlique*<sup>237</sup>, s'interroge sur la pertinence d'une référence à la pathologie animale en médecine. Pour étayer le rapport entre la maigreur et la fréquence des luxations, l'auteur se permet une digression sur les luxations de la cuisse des bœufs de labour, lesquelles surviennent surtout à la fin de l'hiver. L'explication qu'il propose dévoile une attention fine à l'animal<sup>238</sup>, utilisant notamment le rapport, chez les solipèdes, entre la forme des pieds et la forme des mâchoires pourvues de deux rangées de dents. Cette configuration permet aux équidés de brouter l'herbe courte, tandis que les bœufs maigrissent l'hiver, ne pouvant guère paître avant le printemps.

«Le bœuf a naturellement l'articulation de la cuisse plus lâche que ne l'ont les autres animaux, et, pour cette raison aussi, il tourne plus que les autres le pied en marchant, surtout quand il est maigre et vieux : tous ces motifs font que le bœuf est le plus exposé aux luxations»<sup>239</sup>.

Se demandant «s'il est permis de traiter d'un pareil sujet dans la médecine», l'auteur s'autorise d'Homère<sup>240</sup> et conclut : «je me suis étendu sur ces observations parce qu'elles sont autant d'arguments à l'appui de ce qui précède». Cette dernière remarque permet de préciser le rôle de la référence zoologique dans la *Collection hippocratique*. Les réticences d'*Articulations* montrent clairement que la médecine concerne finalement l'homme et qu'elle n'est donc pas une zoologie ou une biologie. Toutefois, cette distinction épistémologique ne s'appuie pas sur un fondement objectif, car l'homme n'est pas essentiellement distinct de l'animal ni du vivant en général. C'est pourquoi la médecine peut, au besoin, importer des connaissances zoologiques, et, à l'inverse, exporter éventuellement son

236 *Articulations*, c. 8 (IV, 94 sq. L.).

237 *Mochlique*, c. 5 (IV, 348 sq. L.).

238 Sur cette question, voir [Bertier, 1980].

239 Ὁ βούς χαλαρὸν φύσει τὸ ἄρθρον τοῦτο ἔχει μᾶλλον τῶν ἄλλων ζώων· διὰ τοῦτο καὶ εἰλίπουν ἐστὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων ζώων, καὶ μάλιστα ὅταν λεπτὸν καὶ γηραλέον ἔη. Διὰ ταῦτα πάντα καὶ ἐκπίπτει βοῖ μάλιστα, *Articulations*, c. 8 (IV, 98 L.).

240 Homère oppose le bœuf «au pied qui tourne» (*Iliade*, VI, 424; IX, 466), et le cheval «à la démarche haute» (*Iliade*, XVIII, 532); cf. [Bertier, 1980], p. 56.

savoir et son savoir-faire auprès des animaux. Ainsi, le c. 5 du *Mochlique* qui reprend la digression d'*Articulations* est l'indice d'une intervention possible du médecin auprès du bétail :

«Ceux qui, chez les bœufs, font des réductions et assujettissent les parties, se trompent, oubliant qu'il en est ainsi à cause de la manière dont le bœuf se sert de sa jambe, et que cette configuration est commune à l'homme qui se trouve dans un état semblable, oubliant le vers d'Homère, et la raison pour laquelle les bœufs sont plus maigres à cette époque de l'année»<sup>241</sup>.

Le savoir médical s'applique aux animaux, qu'il s'agisse de les soigner ou d'évaluer leurs qualités diététiques, mais il vise essentiellement la santé de l'homme. Inversement, il peut, à partir d'observations pratiquées sur l'animal, tirer des enseignements concernant l'homme. La médecine est délimitée par une frontière dans l'ordre des fins : elle vise la santé *humaine*, mais elle ne trouve pas, du côté de l'objet, de frontière réelle correspondant à sa visée. C'est pourquoi la plupart des analogies sont dépassées vers des propositions générales établissant une identité et non un rapport entre l'homme et la bête, comme on l'a vu à propos de la gestation dans *Nature de l'enfant*.

#### *Botanique et horticulture médicales*

À cette absence de frontière entre l'animal et l'homme correspond une même absence de délimitation entre l'animal et le végétal. Les auteurs hippocratiques ont recours à des références végétales bien plus souvent qu'à des références animales. Cette disproportion s'explique par l'usage privilégié du végétal dans la préparation des médicaments. En cultivant des plantes médicinales en vue de la santé humaine, le médecin utilise et découvre des principes généraux qui valent pour tous les vivants. Ainsi, *Maladies IV* pose le principe général de l'osmose entre la plante et le terrain sur lequel elle pousse. Soit le terrain possède la nourriture idoine, et la plante acquiert les qualités de son terroir, soit il ne les possède pas, et la plante ne peut survivre :

241 Οἱ δὲ καὶ βουσὶν ἐμβάλλοντες καὶ ἀποπερονῶντες ἐξαμαρτάνουσι, καὶ ὅτι διὰ τὴν χρῆσιν, ὡς χρῆται βοῦς σκέλει, λήθει, καὶ ὅτι κοινὸν καὶ ἀνθρώπῳ οὕτως ἔχοντι τὸ σχῆμα τοῦτο· τό τε Ὀμήρειον· καὶ διότι λεπτότατοι βόες τηνικαῦτα, *Mochlique*, c. 5 (IV, 350 L.), trad. É. Littré très légèrement modifiée.



«Il y a beaucoup de [...] plantes médicinales que certaines régions ne peuvent nourrir, alors que le soleil y est suffisant, et que d'autres font pousser spontanément»<sup>242</sup>.

Par ce biais, le végétal devient un modèle heuristique de l'homme, le processus par lequel la plante attire, depuis la terre, l'humeur qui lui est conforme étant le même que celui qui, dans le corps de l'homme, tire des aliments les humeurs qui le constituent :

«Chaque plante utilisée comme aliment ou boisson tire de la terre de nombreuses qualités et en chacune, il y a quelque chose de pituiteux et de sanguin. J'ai donc rapproché ce processus nécessaire du fait que le corps attire les <humeurs> des aliments et des boissons arrivant dans le ventre, vers les sources que j'ai dites<sup>243</sup> et que l'humeur semblable attire la semblable à travers les veines»<sup>244</sup>.

La plante médicinale ou alimentaire selon *Maladies IV*, comme l'animal destiné à être consommé selon *Régime*, est un intermédiaire qui concentre en lui les qualités du milieu. C'est l'identité générique ainsi établie entre le végétal, l'animal et l'humain qui permet des rapprochements heuristiques dont la conclusion est souvent une proposition générale plutôt qu'un rapport comme dans ce passage de *Fœtus de huit mois* :

«Chez les plantes, les fruits, développés à point, se séparent au point d'attache et tombent; de même quand l'enfant est à terme et parfaitement développé, le cordon se ferme et il peut recevoir les ingestions et être doté des issues naturelles, nécessaires aux êtres vivants»<sup>245</sup>.

242 Ὅτι δὲ πολλὰ [...], ὅσα τοῦ ἡλίου ἐξαρκέοντος αἱ χῶραι οὐ δύνανται τῶν θεραπευμάτων τρέφειν, ἄλλαι δὲ φύουσιν αὐτόματα, *Maladies IV*, XXXIV, 3 (VII, 546 L.).

243 Les «sources» sont des réservoirs dans le corps; voir plus haut, p. 261 sq.

244 Ἐλκει δὲ ἕκαστον τῶν φυομένων βρωτῶν τε καὶ ποτῶν ἐς ἑωυτὸν πολλὰς δυνάμιας ἀπὸ τῆς γῆς· ἐν παντὶ δὲ ἐστὶ τι φλεγματώδους καὶ αἱματώδους· ἀνάγκη οὖν τῷδε προσηγαγόμεν, ὅτι ἀπὸ τῶν βρωμάτων καὶ τῶν ποτῶν ἐς τὴν κοιλίην χωρεόντων ἔλκει τὸ σῶμα κατὰ τὰς πηγὰς ἃς ὠνόμασα <καὶ> ἢ ὁμοίη ἰκμάς τὴν ὁμοίην διὰ φλεβῶν, *ibid.*, XXXIV, 5 (VII, 548 L.), trad. R. Joly légèrement modifiée.

245 Ὡσπερ δὲ τοῖσιν ἐκ τῆς γῆς φυομένοισιν οἱ καρποὶ ἀδρυνόμενοι ἀποκρίνονται καὶ ἀποπίπτουσι κατὰ τὴν διάφυσιν, οὕτω καὶ τοῖσι παιδίοισιν ἀδρυνόμενοισὶ τε καὶ τελείοισι γινομένοισιν ὁ μὲν ὀμφαλὸς ξυνέμυσε, τὰ δ' ἄλλα ἀνεστομώθη, ὥστε εἰσδέχεσθαι τε τὰ ἐσιόντα καὶ ἐξόδους ἔχειν κατὰ φύσιν, ἧσιν ἀνάγκη τοὺς ζῶντας χρῆσθαι, *Fœtus de huit mois*, c. 12 (VII, 458 (suite de la note à la prochaine page)

L'apparente analogie conduit en fait à une conclusion générale qui vaut pour les deux termes comparés, et au-delà : «Chaque chose se sépare, allant à son point de rassemblement»<sup>246</sup>.

La *Collection hippocratique* ne distingue pas les genres du vivant : le végétal, l'animal et l'homme sont conçus à l'aide des mêmes concepts et se développent selon les mêmes principes. Tout vivant peut assimiler dans sa nature propre les caractères du milieu qui le nourrit. En tout vivant, cette assimilation est différenciée selon sa nature propre, en grande partie déterminée par son histoire singulière. Enfin, tout vivant peut tomber malade. Le malade, comme le bien portant, imprime en lui son rapport au milieu ; mais il le fait de manière pathologique, reproduisant par un désordre interne la discordance entre sa nature et le monde extérieur. La vie, dès sa forme végétale, permet l'entre-deux du mal-être, ni être, ni néant : «Si le végétal trouve dans la terre l'humeur apparentée en quantité beaucoup plus grande qu'il ne lui en faut, il devient malade ; s'il en trouve moins qu'il ne convient, il se dessèche»<sup>247</sup>. L'hippocratisme établit un rapport intrinsèque entre le vivant et le pathologique.

### *Écologie médicale*

Ces trois aspects de la vie : représentation du milieu, différenciation de cette représentation selon la nature, c'est-à-dire essentiellement l'histoire singulière de chaque être, et possibilité de la maladie exprimant le divorce de l'ordre interne et du milieu extérieur par la mise à mal de l'unité organique, ne sont pas propres aux vivants. Plusieurs passages de la *Collection* utilisent en effet ces concepts pour décrire des réalités ou des phénomènes qui ne sont ni végétaux, ni animaux, ni humains, de sorte que, si le sens du concept de vie est bien précis, son extension, elle, est indéfinie.

L.), texte établi et traduit par R. Joly, *Hippocrate*, tome XI, *Génération, Nature de l'enfant, Maladies IV, Fœtus de huit mois*, Paris, 1970.

246 Ἐκαστα γὰρ χωρίζεται ῥέποντα κατὰ τὰς συλλοχίας, *ibid.* (VII, 458 L.), trad. É. Littré. Si les tous derniers mots du chapitre sont douteux et ne sont pas attestés par tous les manuscrits, en revanche, cette avant-dernière phrase, attestée y compris par Galien, ne doit pas nécessairement être rejetée (cf. l'édition de R. Joly, *op. cit.*, p. 177 note 3), même si son sens est obscur (συλλοχίας vient peut-être d'un λοχείας?).

247 Ὅτω δὲ τῶν φυσόμενων ἐν τῇ γῆ ἰκμάς κατὰ συγγένειαν τοῦ δέοντος πολλῶ πλέων ἐστὶ, νοσεῖ ἐκεῖνο τὸ φυτόν· ὅτω δὲ ἐλάσσων τοῦ καιροῦ, ἐκεῖνο αὐαίνεται, *Maladies IV, XXXIV, 2* (VII, 546 L.), trad. R. Joly.

Ainsi, le traité *Des vents* affirme : «pour le feu, le souffle est la nourriture; et le feu, privé d'air, ne pourrait pas vivre (οὐκ ἂν δύναιτο ζῶειν)»<sup>248</sup>. Semblablement, on trouve dans le traité *Des humeurs*, au c. 11, une vaste analogie entre les animaux et les végétaux qui s'étend, sans que rien n'indique qu'on passe une frontière générique, à des éléments physiques :

«Ce que la terre est aux arbres, l'estomac l'est aux animaux [...] Une terre fumée est chaude l'hiver; de même le ventre. Les arbres ont une écorce légère et sèche, en dedans un tissu ferme; ils sont sains, incorruptibles, durables; de même parmi les animaux, les tortues et autres semblables. Dans les êtres vivants, les âges ressemblent aux saisons et aux années»<sup>249</sup>.

Le c. 13 de ce même traité use des concepts médicaux pour décrire les saisons :

«Ainsi les saisons peuvent, comme les maladies, manquer de crise et de règle, quand elles font une irruption prématurée, anticipent sur la solution ou laissent des reliquats; les saisons sont en effet sujettes aussi à des retours et engendrent ainsi des maladies»<sup>250</sup>.

Ce traité va jusqu'à concevoir un pronostic du climat par l'examen des maladies :

«De même qu'il est possible de conjecturer d'après les saisons quelles seront les maladies, on peut prédire, d'après les maladies mêmes, les vents et les sécheresses, par exemple les vents du nord et du midi. Car, pour celui qui a bien et régulièrement appris, il est des données à consulter : certaines Lèvres et des Douleurs aux articulations excitent des démangeaisons quand il va pleuvoir; et autres phénomènes»<sup>251</sup>.

248 *Vents*, III, 3 (VI, 94 L.).

249 Ὡσπερ τοῖσι δένδρεσιν ἢ γῆ, οὕτω τοῖσι ζώοισιν ἢ γαστήρ [...]. ὥσπερ γῆ κοπρευομένη χειμῶνος θερμῆ, οὕτω καὶ ἡ κοιλίη. Δένδρεα φλοιὸν λεπτὸν ξηρὸν ἔχει, ἔσωθεν δὲ ξηρόσαρκα, ὑγιηρὰ, ἄσηπτα, χρόνια, καὶ ζῶων, οἷον χελῶναι, καὶ ὅ τι τοιοῦτον. Ἡλικίησιν, ὠρησιν, ἐνιαυτοῖσιν ὅμοια τὰ ζῶντα, *Des humeurs*, c. 11 (V, 490-492 L.). Cf. l'été «bilieux» au c. 13

250 Διόπερ καὶ αἱ ὥραι ἄκριτοι καὶ ἀκατάστατοι γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ νοῦσοι, ἐὰν προεκρηγνύωνται, ἢ προκρίνωνται, ἢ ἐγκαταλείπωνται· φιλυπόστροφοι γὰρ καὶ αἱ ὥραι γίνονται, οὕτω νοσοποιέουσαι, *ibid.*, c. 13 (V, 492-494 L.).

251 Ὡσπερ δὲ ἐκ τῶν ὠρέων τὰς νούσους ἐστὶ τεκμήρασθαι, ἔστι ποτὲ καὶ ἐκ τῶν νούσων ὕδατα καὶ ἀνέμους καὶ ἀνυδρίας προγινώσκειν, οἷον βόρεια, νότια· ἔστι γὰρ εὖ μαθόντι καὶ ὀρθῶς, ὅθεν σκεπτέα, οἷον καὶ λέπραι τινὲς καὶ  
(suite de la note à la prochaine page)

*Airs, eaux, lieux* étudie de même à l'aide des concepts médicaux la qualité des milieux naturels, évoquant par exemple la «crase des saisons (κρῆσις τῶν ὠρέων)» dans son c. 12<sup>252</sup>. Il ne s'agit pas là à proprement parler d'analogies ou, plus exactement, l'analogie hippocratique ne suppose pas la coupure intergénérique qu'Aristote établira<sup>253</sup>. Au contraire, l'analogie hippocratique parcourt un domaine continu, comme le montre l'équivalence des rapports de la terre aux arbres et de l'estomac aux animaux établie par *Humeurs*, dans laquelle le passage du physique au biologique s'effectue dans le premier rapport dont les termes nous semblent plus éloignés, relevant de règnes différents, que ne le sont les dénominateurs végétal et animal. La même observation doit être faite sur le statut faussement métaphorique d'expressions comme «le feu vit» ou «la crase des saisons». Fondant la capacité des concepts médicaux à rendre compte de toute réalité naturelle, ces apparentes métaphores supposent et révèlent l'unité de la nature dans un seul genre. Ainsi, la définition épistémologique de la médecine n'est pas fondée *réellement* par son objet humain, car les concepts médicaux sont capables d'appréhender toutes choses, mais par sa finalité *éthique* qui concerne exclusivement la santé des hommes<sup>254</sup>.

#### *Anthropologie et anthropopoïèse médicales*

Au schéma taxinomique d'un emboîtement des espèces et des genres biologiques qui seraient séparés par des frontières réelles, il faut substituer l'idée une continuité de tout le champ physique et biologique. Mais continuité ne signifie pas identité. Il reste à saisir le principe qui, sans les séparer, situe ces diverses réalités dans une progression ontologique. Or, *Ancienne médecine* propose un tel ordonnancement. Il en ressort que l'homme est, non une espèce du genre animal, mais un pôle d'une série

περὶ τὰ ἄρθρα πόνοι, ὕδατα ὅταν μέλλη, κνησμώδεές εἰσι, καὶ ἄλλα τοιαῦτα,  
*ibid.*, c. 17 (V, 98 L.).

252 II, 52 L.

253 Voir plus bas, p. 595.

254 S'il existe une frontière réelle qui limite le champ d'investigation médicale, elle se situe au-delà, entre les réalités naturelles et les produits de la convention humaine comme l'écriture dont le caractère fixe et arbitraire ne se laisse pas analyser en termes de crise, de crase ou de *kairos*, ainsi que l'enseigne *Lieux dans l'homme* notamment en son c. 41 (VI, 330 L.).

continue de réalités dont chacune est définie par le rapport qu'elle entretient à son milieu.

On a vu plus haut<sup>255</sup> comme *Ancienne médecine* retrace l'histoire des hommes depuis leur origine et comment cette histoire est celle de l'invention progressive de l'art médical, c'est-à-dire de l'art qui fait vivre les hommes en permettant, par un régime diversifié, la singularité des individus. Cette histoire de la production de l'humanité par elle-même permet d'établir une échelle des êtres. En effet, l'essentiel du rapport qui définit tout vivant réside dans son régime alimentaire, à la fois conflictuel et vivifiant, appréhendé dans une dialectique du même et de l'autre. Le vivant doit assimiler, pour se constituer soi-même, de l'altérité. Il ne survit qu'en surmontant cet autre pour en faire du soi. D'un côté, le soi, comme capacité d'assimiler de l'autre, est menacé par l'ingestion d'aliments dont la singularité est trop prononcée comme le sont les produits qui n'ont subi ni mélange ni cuisson. Lorsque la capacité d'absorption est débordée, l'unité synthétique de l'individu est mise à mal et il tombe malade. Mais de l'autre côté, l'ampleur de cette capacité d'assimilation est elle-même en partie déterminée par les habitudes alimentaires, de sorte qu'une alimentation faible et uniforme affaiblit le soi et réduit l'aptitude qui le définit à assimiler de l'autre, et notamment à supporter les écarts de régime. C'est la variation continue de ce rapport qui établit les strates des êtres vivants. L'animal y est placé comme origine, et le texte va dessiner deux axes, en-delà et en deçà de ce point de départ. Le «régime bestial (θηριώδης διαίτα)» est fait d'«aliments crus, intempérés et dotés de qualités fortes»<sup>256</sup>. Pourtant, les animaux comme «le bœuf, le cheval, et tous les animaux en dehors de l'homme» qui mangent «par exemple les produits de la terre, fruits, broussailles et fourrages» n'en souffrent pas; «grâce à ces produits, ils se nourrissent, s'accroissent et vivent à l'abri des souffrances sans nul besoin d'un autre régime»<sup>257</sup>. La constitution de l'animal lui confère donc une grande aptitude à ingérer des produits fortement singularisés. Ce régime

255 P. 422 sq.

256 [...] ὠμά τε καὶ ἄκρητα καὶ μεγάλας δυνάμιας ἔχοντα, *ibid.*, III, 4 (I, 576 L.).

257 [...] βοῖ τε καὶ ἵππῳ καὶ πᾶσιν ἐκτὸς ἀνθρώπου, οἷον τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα, καρπούς τε καὶ ὕλην καὶ χόρτον· ἀπὸ τούτων γὰρ καὶ τρέφονται καὶ αὐξοῦνται καὶ ἄπονοι διάγουσιν οὐδὲν προσδεόμενοι ἄλλης διαίτης, *ibid.*, III, 3 (I, 576 L.).

bestial n'est pas étudié pour lui-même; sa fonction théorique se borne à constituer l'amorce d'une approche régressive qui vise les régimes salutaires adaptés aux hommes. La bestialité n'est ici rien d'autre que *l'inhumanité* d'un tel régime qui apporterait aux hommes une série catastrophique de souffrances, «tombant dans de fortes douleurs, dans des maladies, et rapidement dans la mort»<sup>258</sup>. Pourtant, l'auteur pose l'hypothèse, théoriquement indispensable, que les premiers hommes usèrent d'un tel régime et que les plus forts purent le supporter «à cause de l'habitude»<sup>259</sup>, laquelle, comme on l'a vu, détermine pour une part la capacité d'assimilation du soi.

L'archéologie de l'homme met au jour l'artifice de son existence. L'homme s'est fait lui-même. Il a fallu, d'abord, inventer la cuisson qui atténue les aliments mélangés; puis la médecine, c'est-à-dire l'art d'adapter le régime à la force propre de chaque homme. La diététique puis la médecine proprement dite ont rendu possible des vies de plus en plus fragiles, de plus en plus sensibles, et, dans le même temps, de plus en plus singularisées<sup>260</sup>. Cet axe de fragilité dessiné par la progression médicale n'est pas assimilable à celui qui irait de la santé à la maladie. La ténuité du soi, incapable de supporter un régime inhabituel ou d'assimiler des aliments dont l'altérité est trop forte, n'est pas le propre des malades.

«[Certaines] constitutions, qui se ressentent promptement et fortement des erreurs [de régime], je dis, pour ma part, qu'elles sont plus faibles que les autres. Le faible est celui qui se rapproche le plus du malade, mais le malade est encore plus faible, et il lui revient de souffrir davantage à chaque fois qu'il s'écarte du point critique»<sup>261</sup>.

On peut cependant être faible et en excellente santé pour peu que le régime soit exactement proportionné à la capacité d'assimilation du corps, et c'est précisément le cas des athlètes auxquels *Ancienne médecine* fait

258 [...] πόνοισί τε ἰσχυροῖσι καὶ νοῦσοισι περιπίπτοντες, καὶ διὰ ταχέως θανάτοισιν, *ibid.*, III, 4 (I, 576 L.).

259 [...] διὰ τὴν συνήθειαν, *ibid.* (I 576 L.).

260 Voir plus haut, p. 424 sq.

261 Τὰς δὲ τοιαύτας φύσιος ἔγωγέ φημι τὰς ταχέως τε καὶ ἰσχυρῶς τῶν ἀμαρτημάτων ἀπολαούσας ἀσθενεστέρας εἶναι τῶν ἑτέρων. Ἐγγύτατα δὲ τοῦ ἀσθενέοντός ἐστιν ὁ ἀσθενής, ἔτι δὲ ἀσθενέστερος ὁ ἀσθενέων, καὶ μᾶλλον αὐτῷ προσήκει, ὅ τι ἂν τοῦ καιροῦ ἀποτυγχάνῃ, πονεῖν, *ibid.*, XII, 1 (I, 596 L.), trad. Jouanna légèrement modifiée.

allusion dans le c. 4, et à propos desquels les *Aphorismes* signalent, comme on le sait, qu'«un état de santé porté à la dernière limite est dangereux»<sup>262</sup>. L'antique ὀδός diétético-médical, que l'auteur oppose, au c. 2, à la démarche des novateurs, n'est autre que le cheminement de l'humanisation, *c'est-à-dire de l'individuation*, dont l'athlète est une hypertélie. En lui, l'art du régime produit une vie hyperbolique et singulière, d'autant plus fragile qu'elle confine à la perfection. C'est pourquoi la force des bêtes n'a rien de comparable à la santé que vise la médecine. La capacité animale à consommer toutes sortes de nourriture n'est que la conséquence de la faible singularité des animaux, dont le traité *Du régime* montre qu'ils reproduisent en eux, presque immédiatement, les conditions du milieu environnant.

Dans son c. 15, *Ancienne médecine* semble prolonger la série ontologique en deçà de l'animal, lorsqu'il évoque «le cuir, le bois, et bien d'autres corps qui sont moins sensibles (ἀναισθητότερα) que l'homme»<sup>263</sup>. On peut alors supposer que l'auteur établit une série d'êtres, du moins sensible au plus sensible, dans laquelle il faudrait ordonner les exemples qu'il évoque ainsi : le cuir, le bois, les animaux, les hommes bien portants, eux-mêmes plus ou moins sensibles, divers degrés de malades et les athlètes. L'homme est donc qualifié par son extrême sensibilité. La sensibilité est ainsi liée à la faiblesse et désigne la difficulté à supporter l'altérité du milieu dont le soi se nourrit. Elle ne doit pas, à mon sens, être comprise comme une passivité, le corps subissant immédiatement les effets du milieu, mais au contraire comme une réactivité. Ainsi seulement la sensibilité peut être liée conceptuellement à l'individualité. Un corps est d'autant plus sensible que son individualité est prononcée, de sorte qu'il ne reproduit pas, par simple osmose, le milieu extérieur. C'est alors que la modification de son rapport au milieu est la plus menaçante pour son intégrité. Ainsi, le cuir ou le bois qui sont modifiés passivement par les qualités fade ou acerbe du froid, mais demeurent du cuir ou du bois, sont moins sensibles que l'homme, lequel réagit à une telle agression parce qu'elle menace son individualité et sa vie.

262 Ἐν τοῖσι γυμναστικοῖσιν αἱ ἐπ' ἄκρον εὐεξίαι σφαλεραὶ, *Aphorismes*, I, 3 (IV, 458 L.). Voir plus haut, p. 364-365.

263 Voir plus haut, p. 365-366 et 566.

Un indice de la pertinence de cette interprétation se trouve dans le passage qui suit cette évocation du cuir et du bois. Contestant l'importance du froid et du chaud en médecine, l'auteur invoque cette raison que, dès que le corps humain, malade ou sain, subit l'un ou l'autre de ces principes, le principe opposé vient compenser le déséquilibre, et au-delà<sup>264</sup>. Les exemples invoqués illustrent la réactivité du corps humain : l'impression de chaleur qui suit un bain froid, le frisson qui saisit lorsqu'on s'éloigne d'un grand feu, l'intensité accrue de la chaleur après qu'on s'est éventé, les brûlures par le gel, les frissons de la fièvre, la fraîcheur de la transpiration. Ainsi, la santé humaine est fondée sur le maintien des conditions d'un milieu intérieur qui résiste aux influences du milieu extérieur dont il exprime pourtant les caractères durables. La sensibilité désignerait donc la fragilité de ce processus réactif dans les autres domaines que le maintien d'une certaine homéothermie.

L'évocation des Barbares, au c. 5, confirme de nouveau que l'humanisation est une individuation :

«Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'encore de nos jours tous ceux qui n'usent pas de la médecine — les Barbares et un petit nombre de Grecs — conservent (quand ils sont malades) le même régime que les gens bien portants [...], ils ne sauraient renoncer à aucun des mets qu'ils désirent, ni même en réduire la quantité»<sup>265</sup>.

Dans la série ontologique, il faut insérer les Barbares, usant d'un régime uniforme et ignorant l'art médical, entre les animaux et les hommes usant de la médecine. Dans le même sens, comme on l'a vu, *Airs, eaux, lieux* distingue les Barbares par peuples plutôt que par individus. Cette uniformité ethnique était rapportée à l'uniformité climatique. Dès lors, l'absence de conflit avec le milieu, qu'elle provienne, comme chez les animaux et les végétaux, d'une expression plus immédiate des conditions extérieures — souvenons-nous des bœufs privés de cornes par le froid — ou comme chez les Barbares, d'une uniformité du climat, engendre l'uniformité ethnique. L'aptitude à la résistance au milieu (qui va de pair avec une fragilité du soi) est donc le principe qui produit l'axe sur lequel

264 *Ancienne médecine*, XVI, 8 (I, 612 L.).

265 Ἔτι γοῦν καὶ νῦν ὅσοι ἰητρικῇ μὴ χρέωνται, οἳ τε βάρβαροι καὶ τῶν Ἑλλήνων ἔνιοι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὅνπερ οἱ ὑγιαίνοντες διαιτέονται πρὸς ἡδονὴν καὶ οὔτ' ἂν ἀπόσχοιντο οὐδενὸς ὧν ἐπιθυμέουσιν, οὔθ' ὑποστείλαιντο ἄν, *ibid.*, V, 2 (I, 580 L.).



s'ordonne les diverses formes d'êtres, depuis les réalités inanimées comme le cuir et le bois jusqu'aux individus les plus singularisés que sont les Grecs qui usent de la médecine.

*Psychologie et psychothérapie médicales*

En feignant de présenter des similitudes entre les genres, l'analogie trace subrepticement les frontières qu'elle traverse. La pensée analogique semble ouvrir des communications entre des domaines étrangers en transportant des structures au-delà de leur champ d'origine; elle s'érige en réalité contre la continuité de l'être. Ainsi, les analogies platoniciennes et aristotéliennes n'ont souvent d'autre fin que de mettre au jour le caractère incomparable des dénominateurs. «Les genres qui présentent des rapports d'analogie sont classés à part»<sup>266</sup>, dira Aristote, dévoilant la fonction discriminante de l'analogie, sous l'apparent rapprochement qu'elle opère.

La médecine hippocratique ne connaît ni frontière ni genre. Elle ignore donc l'analogie, au sens où Platon l'emploie et où Aristote la définit. Paradoxalement, les analogies semblent abonder dans les textes hippocratiques; mais précisément, leur fréquence prouve que la pensée hippocratique tisse des liens dans tous les axes, entre tout et tout; une analogie hippocratique n'implique jamais que les deux rapports mis en équation relèvent de genres séparés. Au contraire, comme on l'a montré, les analogies hippocratiques, pour peu qu'on en poursuive l'indication, s'achèvent en une différence de plus ou de moins sous un dénominateur commun. Les apparentes analogies hippocratiques sont des similitudes véritables. Ignorant l'analogie stricte, les médecins sont aussi bien étrangers à la métaphore. Quand ils semblent transporter le vocabulaire d'un domaine dans un autre, c'est le domaine d'origine qu'en fait ils élargissent.

Au contraire, quand la philosophie présente une identité formelle par-delà les différences, c'est toujours pour amener à séparer les genres.

266 «Tous les genres qui diffèrent entre eux par un excédent, c'est-à-dire par le plus et le moins, sont réunis dans un même genre; au contraire ceux qui présentent des rapports d'analogie sont classés à part», *Parties des animaux*, I, 4, 644 a 16, trad. P. Louis. Cf. *Métaphysique*, I, 4, 1055 a 6 : «Les réalités qui diffèrent selon le genre n'ont pas de voie de passage les unes vers les autres, mais sont trop éloignées et sans commune mesure», trad. J. Tricot; cf. [Pellegrin,1982], p. 80.

Ainsi, il n'est pas meilleur moyen de distinguer l'âme du corps que de leur trouver une unité d'analogie, par exemple :

«Ce que la vue est au corps, l'intellect l'est à l'âme»<sup>267</sup>.

Platon inaugure, on l'a vu<sup>268</sup>, la tradition de l'analogie entre l'art médical et la philosophie compris respectivement comme médecine pour le corps et médecine quant à l'âme. Par cette analogie, Platon exclut la médecine du domaine des soins de l'âme.

Telle n'est pas la conception des médecins hippocratiques puisqu'on trouve dans la *Collection* d'une part des observations et des traitements qui concernent les facultés psychiques, d'autre part des doctrines relatives à la nature et aux fonctions de l'âme. La médecine hippocratique comprend donc des aspects psychologiques, psychiatriques et «psychosomatiques» (quoique ce terme soit inadéquat ici, comme on le verra plus bas). La restriction platonicienne de l'art médical aux soins du corps n'est pas un constat : c'est une injonction. Admettre l'existence d'une médication de l'âme dans la pratique hippocratique ne suffit pas cependant pour comprendre les aspects psychologiques de la médecine; il faut encore se garder d'importer à l'intérieur de l'art médical la distinction de domaines que Platon institue entre l'objet médical et ce qui relève de la philosophie. Faute de s'en garder, l'Antiquité tardive a brossé la figure d'un médecin philosophe ou d'un philosophe médecin : «Il faut, dit le traité *De la bienséance* que l'on date des premiers siècles après J.-C., transporter la philosophie dans la médecine, et la médecine dans la philosophie. Le médecin philosophe est égal aux dieux»<sup>269</sup>. L'auteur des *Lettres*, vers la même époque ou un peu avant, prête à Démocrite ces mots adressés à Hippocrate :

«Je pense que la connaissance de la sagesse est sœur de la médecine et vit sous le même toit. La sagesse délivre l'âme des passions, et la médecine enlève au corps les maladies»<sup>270</sup>.

267 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1196 b 28.

268 Voir plus haut, chapitre 2.

269 Διὸ δεῖ ἀναλαμβάνοντα τουτέων τῶν προειρημένων ἕκαστα, μετὰγειν τὴν σοφίην ἐς τὴν ἰητρικὴν καὶ τὴν ἰητρικὴν ἐς τὴν σοφίην. Ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος, *Bienséance*, c. 5 (IX, 232 L.).

270 Ἱστορίην σοφίης γὰρ δοκέω ἰητρικῆς ἀδελφὴν καὶ ξύνοικον· σοφίη μὲν γὰρ ψυχὴν ἀναρύεται παθέων, ἰητρικὴ δὲ νούσους σωμάτων ἀφαιρέεται, *Lettre 23, Démocrite à Hippocrate, sur la nature de l'homme* (IX, 394 L.), trad. É.  
(suite de la note à la prochaine page)

Cette unité factice du médecin de l'âme et du médecin du corps n'est alors que la réunion dans un même homme de deux compétences qui demeurent indépendantes. Tel est bien le message de ces *Lettres* : Hippocrate n'a pu soigner les âmes qu'en devenant philosophe. Requis par Abdère pour soigner l'apparente folie du philosophe rieur, le médecin de Cos s'empresse d'envoyer l'herboriste Cratevas battre la campagne afin de le pourvoir en plantes médicinales. Le médecin exprime déjà, dans sa *Lettre à Cratevas*, la conscience des limites du φαρμάκον, qui le disposera à découvrir et à faire sienne la «sagesse» du philosophe :

«Si seulement, Cratevas, tu pouvais arracher la racine amère de la cupidité, de manière à n'en rien laisser! Sache qu'alors nous purgerions, en même temps que leur corps, l'âme malade des hommes. Mais ce ne sont là que des souhaits»<sup>271</sup>

La *Lettre à Cratevas* s'achève sur un vœu qui est déjà un reniement :

«Pussions-nous n'avoir pas besoin [de l'ellébore] pour Démocrite et que chez lui la sagesse soit le terme des drogues les plus efficaces et les plus médicales!»<sup>272</sup>

On ne s'étonnera donc pas de la conclusion du médecin, après son entrevue avec Démocrite :

«J'ai vu le très sage Démocrite, seul capable de rendre sages les hommes»<sup>273</sup>.

Littré légèrement modifiée. La correspondance fictive relative au cas de Démocrite que les Abdéritains jugent fou parce qu'il rit de tout constitue le premier roman épistolaire. Bien qu'intégrée à la *Collection hippocratique*, elle date du 1<sup>er</sup> siècle avant ou après J.-C. Hippocrate, appelé par les Abdéritains pour soigner Démocrite, découvre la sagesse du philosophe. Sur cette correspondance, voir [Gourevitch, , 1984] et [Pigeaud, 1985].

271 Εἶθε δὲ ἠδύνασο, Κράτευα, τῆς φιλαργυρίας τὴν πικρὴν ῥίζην ἐκκόψαι, ὡς μηδὲν λείψανον αὐτῆς ἀφείναι, εὖ ἴσθι ὡς ἐκαθήραμεν ἂν τῶν ἀνθρώπων μετὰ τῶν σωμάτων καὶ τὰς ψυχὰς νοσεούσας. Ἄλλὰ ταῦτα μὲν εὐχαί, *Lettre 16, Hippocrate à Cratevas* (IX, 344 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

272 Μὴ χρῆσαιμέθα δὲ ἡμεῖς ἐπὶ Δημοκρίτεω μηδενὶ τουτέων, ἀλλὰ γένοιτο ἐκείνω τῶν δραστηκωτάτων καὶ ἰητρικωτάτων φαρμάκων σοφίη τέλος, *ibid.* (IX, 348 L.).

273 Δημόκριτον γὰρ εἶδον, ἄνδρα σοφώτατον, σωφρονίζειν ἀνθρώπους μῶνον δυνατώτατον, *Lettre 17, Hippocrate à Damagète* (IX, 380 L.).

Qu'Hippocrate ait pu, en tant que médecin, soigner l'âme des hommes est inconcevable pour l'auteur des *Lettres*, à moins que le médecin de Cos n'ait acquis en plus de sa technique médicale la sagesse d'un philosophe. Les *Lettres* dramatisent le problème en imaginant que le médecin est requis pour soigner justement l'âme d'un philosophe; de ce redoublement découle un double bénéfice pour la thèse de leur auteur : d'une part, il met en lumière l'inefficacité de l'ellébore sur les questions morales et psychiques, inefficacité, on l'a vu, avouée par Hippocrate dès avant sa rencontre avec Démocrite — Hippocrate obéissant ainsi à l'idéal philosophique du médecin qui reconnaît les limites de ses compétences —, d'autre part, il explique par cette entrevue la compétence acquise par le médecin légendaire en fait de sagesse et de soins aux âmes.

Cette façon outrancière de scinder la sagesse hippocratique en une technique médicale destinée aux soins du corps et une philosophie acquise auprès des plus grands philosophes n'est peut-être pas limitée à l'Antiquité tardive. Elle interdit de comprendre les aspects psychagogiques et éthiques de la pratique hippocratique, et ne vaut pas mieux, à cet égard, que la séparation platonicienne des disciplines. Hippocrate n'était pas médecin et philosophe, médecin quand il soignait le corps, philosophe quand il traitait l'âme. L'éparpillement des aspects psychologiques et psychiatriques au sein des écrits doctrinaux ou cliniques dans la *Collection hippocratique* montre assez que ceux-ci ne forment pas une discipline spéciale mais sont inclus dans le savoir et la pratique médicaux.

On n'entreprendra pas ici l'étude de ces doctrines de l'âme dans la *Collection hippocratique*, mais on cherchera seulement à montrer sur quelques exemples que la question théorique de la distinction (ou de l'unité) de l'âme et du corps et la question de leurs rapports, et de leur éventuelle analogie, sont étrangères à la médecine hippocratique. Les textes médicaux peuvent à cet égard être regroupés selon trois types. Les *premiers*, les plus nombreux, ignorent simplement l'articulation de l'âme et du corps. Ils font apparaître dans une étude clinique ou dans une thérapeutique des éléments que l'on qualifierait de psychologiques, sans les distinguer des éléments proprement somatiques ou physiques. Il n'est pas exact de dire, à propos de ces textes, que le médecin hippocratique soigne le corps et l'âme, qu'il soigne le corps par l'âme et l'âme par le corps. En vérité, ces jugements viennent d'une projection de la division de ce qui relève de l'âme et de ce qui relève du corps sur des textes qui n'y font simplement pas référence.

Le psychosomatique est absent de la clinique hippocratique parce que le concept d'une interaction entre corps et âme ne peut naître que d'une réunion de termes d'abord distingués. Il ne suffit donc pas qu'un médecin considère et traite l'humeur (au sens psychologique) en vue d'un effet somatique, ou le corps en vue d'un effet sur l'humeur, ou sur le caractère ou l'intelligence, pour que ce médecin conçoive le trouble de son patient comme un trouble psychosomatique. Ce concept suppose que le psychique soit défini. Or, si les médecins hippocratiques distinguent divers registres de symptômes, ces divisions ne correspondent pas à une opposition âme/corps. Il n'est donc pas légitime de prêter aux auteurs de ces textes une attribution à la ψυχή de tout ce qui relève de la sensation, du sentiment, de l'émotion, du jugement ou de la connaissance dans leur pronostic et leur thérapeutique. Cela l'est d'autant moins qu'un *deuxième* type de textes mentionne la ψυχή, mais sans en faire l'un des termes d'une dichotomie ψυχή/σώμα. Au contraire, le champ de la ψυχή y semble plus restreint que les fonctions habituellement accordées à l'âme chez Aristote comme chez les modernes; cette restriction de la ψυχή ne bénéficie pas nécessairement au σώμα, mais elle conduit plutôt à un éclatement de la dichotomie en une division plus complexe. Ψυχή et σώμα désignent alors non des substances et des principes des phénomènes et des processus, mais plutôt des registres d'une seule et même réalité dont on peut abstraire au besoin des niveaux ou des fonctions dans une perspective médicale, selon les exigences du moment, sans que cette division se fige en une doctrine. Enfin, un *troisième* type de textes comporte des doctrines de l'âme comparables à certaines doctrines présocratiques telles qu'elles sont rapportées par d'autres témoignages. Quelles que soient leurs sources, les doctrines empruntées sont accordées, dans leur reformulation hippocratique, à la fois aux principes et à la visée d'une pensée médicale. Il y a donc une transposition hippocratique, comme il existe une transposition platonicienne. Il s'agit toujours de concevoir l'âme et ses troubles ou les troubles qu'elle suscite dans le corps comme accessibles à un traitement médical. Cet objectif pratique suppose de rendre ces doctrines compatibles avec l'ontologie de la crase dont la dissolution produit la maladie et dont le rétablissement par le traitement médical restitue la santé.

Dans un premier type de textes, donc, des fonctions qui semblent relever de l'âme — sensations, sentiments, jugements, connaissance — sont mentionnés au sein d'éléments somatiques ou physiques sans distinction,

aussi bien dans l'élaboration du pronostic que dans la thérapeutique. L'âme est alors simplement absente, et, avec elle, la distinction entre l'âme et le corps. Le médecin juge et soigne le malade tout entier, sans séparer des registres psychique et somatique. À s'en tenir à ces textes, et si l'on prend la précaution de ne pas projeter une division du psychique et du somatique sur leur lecture, on pourrait croire que les médecins ignorent la différence entre l'âme et le corps. Quelques exemples :

*Maladies des femmes*, II : «Quand une femme a de la douleur à la tête, au bregma et au cou, des vertiges devant les yeux, des terreurs, de la tristesse, des urines noires, l'écoulement utérin semblable, du dégoût, du découragement, de la bile noire (μέλαινα χολή) est dans la matrice. On traitera ainsi : intérieur d'un concombre sauvage vieux d'une année, bile de taureau, fleur de cuivre, piler avec le baccari, et faire un pessaire. Administrer un évacuant et un bain»<sup>274</sup>.

Pour comprendre cette mélancolie d'un point de vue hippocratique, il faut se garder de distinguer la mélancolie comme état d'âme et la bile noire dans la matrice, y compris en assortissant cette distinction d'une analogie. Cette femme a de la mélancolie *dans la matrice*. Le texte ne dit rien d'autre. Il ne décrit ni un rapport causal, ni un parallélisme entre des symptômes psychiques et des symptômes physiques, comme le montre le mélange des sentiments, des sensations et des signes physiques dans l'énumération. Le traitement est tout entier physique : évacuant, bain, pessaire. Pourtant, le pessaire de concombre emplis de bile de taureau peut produire une satisfaction qu'on qualifierait de psychique, mais cet effet éventuel du traitement n'est pas relevé par l'auteur hippocratique qui ne distingue donc pas le psychique des éléments proprement somatiques.

L'exemple qui suit est demeuré célèbre.

*Épidémies* V : «Démoclès [...] paraissait avoir la vue obscurcie et le corps tout relâché; il n'aurait passé ni près d'un précipice, ni sur un pont, ni par-dessus le fossé le moins profond;

274 Ὅταν γυνή τὴν κεφαλὴν ἀλγέῃ τὸ βρέγμα τε καὶ τὸν τράχηλον καὶ ἰλιγγιᾶ πρὸ τῶν ὀμμάτων καὶ φοβῆται καὶ στυγνὴ ᾗ, καὶ οὖρα μέλαινα καὶ δι' ὑστέρης ὅμοια, καὶ ἄση ἔχη καὶ δυσθυμίη, μέλαινα χολή ἐν τῆσι μήτρῃσιν ἐνι. Θεραπευέσθω δέ· ἐντεριώνην παλαιὴν ἐνιαυσίην, ταύρου χολήν, ἄνθος χαλκοῦ τρίβειν ξὺν βακαράει, καὶ προσθετὰ ποιέειν, καὶ φάρμακον πιπίσκειν, καὶ λούειν, *Maladies des femmes*, II, c. 182 (VIII, 364 L.).

mais il pouvait cheminer dans le fossé même; celui lui arriva pendant quelque temps»<sup>275</sup>.

Jackie Pigeaud, dans son ouvrage sur *La maladie de l'âme*, fait une brève allusion à ce passage qu'il range sous la rubrique des exemples de «relation psychosomatique»<sup>276</sup>. Mais où est-il question de l'âme? Le texte décrit une déficience physiologique : la vue obscurcie, un état du corps : relâché, et un comportement : le vertige, apparemment. Précisément, il n'établit aucune relation entre ces éléments et l'âme.

La même remarque vaut pour un autre exemple que J. Pigeaud soumet à une analyse plus détaillée, celui des *Épidémies* VI, VIII, 10, qu'il traduit ainsi :

«Cela vient de la connaissance (γνώμη), conscience douloureuse, en elle-même et par elle-même, sans les organes et les manifestations; elle s'afflige, se réjouit, craint et se calme, espère et désespère, comme c'est arrivé à la servante d'Hippochoüs qui connut, par sa pensée, en elle-même et par elle-même, les événements de sa maladie»<sup>277</sup>.

J. Pigeaud commente :

«Cette sécession de l'âme est ici un signe de maladie, la γνώμη étant séparée des organes et des πράγματα [...]. Nous sommes ici dans une pensée dualiste, interactionniste, qui considère le monisme de la γνώμη comme pathologique»<sup>278</sup>.

La γνώμη, entendue comme «connaissance» dans la traduction, est devenue l'âme dans le commentaire. Or ce qui se sépare ici n'est pas l'âme, mais le jugement (ou la «connaissance»), γνώμη. Rien ne permet de supposer que le jugement n'est pas ici une fonction du corps, si ce n'est, peut-être, la traduction de τῶν ὀργάνων καὶ τῶν πράξεων par «les

275 Δημοκλῆς [...] ἀμβλυώσσειν καὶ λυσισωματεῖν ἐδόκει, καὶ οὐκ ἂν παρῆλθε παρὰ κρημνὸν οὐδ' ἐπὶ γεφύρης· οὐδὲ τοῦλάχιστον βάθος τάφρου διαπορεύεσθαι, ἀλλὰ δι' αὐτῆς τῆς τάφρου οἴος τε ἦν τοῦτο χρόνον τινὰ ξυνέβη αὐτῷ, *Épidémies* V, 82 (V, 250 L.) = *Épidémies* VII, 87 (V, 444 L.).

276 [Pigeaud, 1989], p. 44.

277 Τὰκ τῆς γνώμης, ξύννοια, αὐτὴ καθ' ἑωυτὴν, χωρὶς τῶν ὀργάνων καὶ τῶν πράξεων, ἄχθεται, καὶ ἡδεται, καὶ φοβεῖται, καὶ θαρσέει, καὶ ἐλπίζει, καὶ ἀδοξέει, οἷον ἡ Ἰπποθόου οἰκουρὸς, τῆς γνώμης αὐτῆς καθ' ἑωυτὴν ἐπίστημος εὐοῦσα τῶν ἐν τῇ νούσῳ ἐπιγενομένων, V, 348 L., [Pigeaud, 1989], p. 44.

278 *Ibid.*, p.45.

organes et les manifestations». N'aurait-on pas là une maladie purement psychique sans manifestation organique? Comme on a pu le remarquer plus haut<sup>279</sup>, les textes des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de la *Collection* emploient très rarement le mot ὄργανον et, quand ils utilisent ce terme, ce n'est presque jamais pour désigner des organes du corps. Quant aux πράγματα, ils désignent plus sûrement les objets du souci (ξύννοια : la «conscience malheureuse») que les manifestations physiques du mal. Dès lors, le texte se borne à constater que la servante s'affligeait ou se réjouissait sans qu'aucun moyen ni aucun objet ait pu être à l'origine de cet état. Ce souci sans objet provenait du jugement lui-même, ainsi que toute l'histoire de sa maladie. Il est donc question ici non pas d'un rapport entre l'âme et le corps, ou plutôt d'une défection de ce rapport, mais d'une défection du rapport entre le jugement et la réalité extérieure, la malade éprouvant des impressions dénuées de fondement dans ses affaires ou, s'il en était, dépourvu de moyen de l'affliger.

Il est pourtant question de l'âme dans la *Collection hippocratique*. Mais la seule mention du terme ψυχή dans un texte ne permet pas d'imputer à l'auteur une conception de l'âme qui attribuerait à celle-ci l'ensemble des fonctions habituellement considérées comme des fonctions psychiques<sup>280</sup>. Au contraire, le champ de la ψυχή varie d'un traité à l'autre. Ce manque de détermination s'explique souvent parce que la distinction des fonctions somatique et psychique n'est pas le propos de l'auteur. La lecture d'un texte clinique ou nosologique ne doit donc pas perdre de vue sa perspective médicale. Il arrive à l'auteur de signaler que certains événements ou certaines influences dans le cours d'une maladie relèvent de la ψυχή sans avoir en vue la présentation d'une doctrine du rapport de l'âme et du corps. Il arrive même, on va le voir, que ψυχή n'ait pas du le sens d'«âme» entendue comme une faculté distincte du corps.

J. Pigeaud pense déceler dans la *Collection hippocratique* une divergence entre la doctrine moniste professée par *Maladie sacrée* et des

279 Voir p. 232 note 135. Il est vrai qu'on trouve deux autres occurrences de ce terme dans les *Épidémies VI*.

280 Cf. la remarque de J. Jouanna, dans le commentaire à son édition de *Nature de l'homme*, CMG, p. 241, qui met l'accent sur la non-coïncidence des sens de ψυχή et de νόημα et sur la restriction du sens de ψυχή à celui de principe de vie, différent du principe de la connaissance, dans certains traités hippocratiques.



conceptions dualistes : celle, notamment, du traité *Des humeurs*. L'étude de J. Pigeaud s'appuie sur le c. 9 d'*Humeurs* pour conclure :

«Ce texte [...] affirme un dualisme de l'âme et du corps, conçu comme un parallélisme rigoureux, où à chaque affection de l'âme correspond une fonction déterminée du corps»<sup>281</sup>.

Pour en juger, il faut rapporter le c. 9<sup>282</sup> d'*Humeurs* à son contexte. Le c. 9 conclut un développement introduit à la fin du c. 7. Malheureusement, le texte, du c. 7 au c. 9, est très obscur et diverge selon les manuscrits; il est parfois syntaxiquement désespéré. On peut cependant

281 [Pigeaud, 1989], p. 44.

282 Je donne ici le texte puis une traduction du c. 9 (dont on excusera l'obscurité) qui prend pour base la traduction de J. Pigeaud (*op. cit.*, p. 42) et la modifie pour les raisons qui sont exposées plus loin. Le texte retenu est celui de W. H. S. Jones, *Hippocrates*, vol. 4 :

Ψυχῆς, ἀκρασίη ποτῶν καὶ βρωμάτων, ὕπνου, ἐγρηγόρσιος, ἢ δι' ἔρωτάς τινας, οἷον κύβων, ἢ διὰ τέχνας ἢ δι' ἀνάγκας καρτερίη πόνων, καὶ ὄντινων τεταγμένη ἢ ἄτακτος· αἱ μεταβολαὶ ἐξ οἷων ἐς οἷα. Ἐκ τῶν ἡθέων, φιλοπονίη ψυχῆς, ἢ ζητῶν, ἢ μελετῶν, ἢ ὀρῶν, ἢ λέγων, ἢ εἴ τι ἄλλο, οἷον λῦπαι, δυσοργησίαι, ἐπιθυμίαι· τὰ ἀπὸ συγκυρίης λυπήματα γνώμης, ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων, ἢ ἀκοῆς· οἷα τὰ σώματα, μύλης μὲν τριφθείσης πρὸς ἐωυτὴν, ὀδόντες ἡμώδησαν, παρὰ τε κοῖλον παριόντι σκέλεα τρέμει, ὅταν τε τῆσι χερσί τις, ὧν μὴ δεῖται, αἶρη, αὐταὶ τρέμουσιν, ὄφεις ἐξαίφνης ὀφθεις χλωρότητα ἐποίησεν. Οἱ φόβοι, αἰσχύνη, λύπη, ἡδονή, ὀργή, τᾶλλα τοιαῦτα, οὕτως ὑπακούει ἐκάστῳ τὸ προσῆκον τοῦ σώματος τῇ πρῆξει, ἐν τούτοισιν ἰδρῶτες, καρδίης παλμὸς, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν δυναμίων.

« De la *psychè* : l'intempérance dans la boisson et la nourriture, le sommeil, la veille; par certaines passions, comme pour le jeu de dés, ou par certains métiers, ou par nécessité : la constance dans les efforts, et la régularité ou l'irrégularité de ces efforts.

Les changements, de telle qualité vers telle autre.

Des caractères, l'endurance de l'âme dans l'effort, qu'on cherche, ou qu'on agisse, ou qu'on regarde, ou qu'on parle; ou bien encore par exemple les chagrins, les emportements, les désirs; ou les troubles qui surviennent dans le jugement, soit par les yeux, soit par l'ouïe.

De la même manière, le corps : quand une meule frotte, les dents sont agacées; les jambes tremblent quand on passe près d'un précipice; les mains tremblent quand on soulève un poids que l'on n'aurait pas dû soulever; la vue soudaine d'un serpent fait pâlir; les peurs, la honte, le chagrin, le plaisir, la colère, et tout le reste; ainsi obéit à chacune de ces choses ce qui dans le corps y convient par son opération, et entre autres, les sueurs, la palpitation du cœur, et le reste » (Jones, 80 = V, 488-490 L.).

en comprendre le mouvement général. La fin du c. 7 annonce en effet le plan de ce qui suit :

«Il en arrive autant de la même façon par les humeurs et par l'exténuation (συντήξιος) du corps et par la ψυχή»<sup>283</sup>.

Le texte qui suit reprend chacun des éléments énumérés : Τοὺς μὲν χυμούς... (c. 8), τὸ δὲ σῶμα... (milieu du c. 8), ψυχῆς... (début du c. 9, avec un génitif qui s'explique mal). Remarquons d'emblée que l'âme apparaît au sein d'une division par trois de facteurs pathologiques et non dans la perspective de la dualité âme/corps.

La fin du c. 7 ne se comprend elle-même que par rapport à l'ensemble du chapitre qui étudie certaines Fièvres définies par un sentiment «de brisure» : Τοῖσι κοπώδεσι [...] ἐν τοῖσι πυρετοῖσιν. L'auteur remarque que les dépôts s'y font en général aux articulations et aux mâchoires, d'ordinaire vers les parties supérieures. Cette proposition générale est ensuite *rectifiée* selon un tour qu'on a largement évoqué dans le présent travail. Les dépôts se font vers le bas si la maladie est longue, vers les membres si les membres fatiguent, et en général sur les parties fatiguées avant l'éclosion de la maladie, comme ce fut le cas lors de la Toux et de l'Angine de Corynthe<sup>284</sup>. Le contexte est donc celui d'une réflexion sur la localisation des dépôts dans le corps, plus particulièrement sur l'influence des facteurs diversifiant cette localisation selon les cas. Parmi ces facteurs, la vie passée du malade est importante, puisque les dépôts se fixent préférentiellement sur les parties du corps affaiblies. L'énumération qui suit, aux c. 8 et 9, est donc une énumération de facteurs singularisants relatifs aux humeurs, à l'exténuation du corps et à la ψυχή.

Malgré son obscurité dans le détail, il ressort assez clairement de la lecture du texte que le cours des maladies est influencé, en premier lieu, par les humeurs, en ce que leur «efflorescence» dépend des saisons, ce qui suscite non seulement des maladies, mais aussi des accidents durant chaque

283 Ταῦτα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον συμβαίνει ἢ ἀπὸ χυμῶν, ἢ σώματος συντήξιος καὶ ψυχῆς, *Humeurs*, c. 7 (Jones, 78 = V, 488 L.). La traduction que je propose à ce moment de l'étude est provisoire.

284 Cf. *Épidémies VI*, 7 1. L'auteur justifie cette illustration des accidents des Fièvres par les accidents des Toux et des Angines en ajoutant : «les Toux font des dépôts comme les Fièvres». Sur la Toux de Corynthe, voir [Grmek, 1983], p. 437-481.

maladie<sup>285</sup>. Le corps, en deuxième lieu, est un facteur singularisant en ce que chaque nature individuelle tend vers une maladie plutôt que vers une autre. Le médecin doit prêter attention à ces facteurs : par exemple, un effet qu'on aurait tendance à rapporter au gonflement de la rate peut être suscité, jusqu'à un certain point, chez un individu, par sa constitution propre et, de même, une coloration peut paraître plus mauvaise en raison de la nature singulière d'un patient (plutôt qu'en raison de la maladie elle-même), ou encore, le corps peut se trouver naturellement plus desséché, etc. C'est à l'occasion de cette énumération de facteurs relatifs à la diversité des constitutions corporelles que le texte conclut par cette expression que j'ai évoquée plus haut : ταῦτα διαγεγυμνάσθαι, «telle est la gymnastique à acquérir»<sup>286</sup>. Il caractérise ainsi, par réflexivité, le jugement du médecin qui mélange et pondère ces indications du corps, et il le fait en des termes physiques qui n'ont rien de dualiste, à moins d'y voir une expression métaphorique<sup>287</sup>. Ταῦτα διαγεγυμνάσθαι, l'appel à l'exercice (physique) du jugement, s'explique ici puisqu'il n'y a pas, en l'occurrence, de règle à appliquer pour juger, s'agissant précisément de facteurs d'exception. Par ailleurs, on remarque que, dans ce c. 8, les facteurs singularisants relèvent bien d'une faiblesse du corps, ce qui confirme que ce passage répond à l'annonce de la fin du c. 7.

Le c. 9, enfin, débute par une énumération de facteurs singularisants qui ont leur origine dans le troisième élément annoncé, la ψυχή :

« De la ψυχή: l'intempérance dans la boisson et la nourriture, le sommeil, la veille; par certaines passions, comme pour le jeu de dés, ou par certains métiers, ou par nécessité : la constance dans les efforts, et la régularité ou l'irrégularité de ces efforts».

285 [Robert, 1975], p. 266, considère que ce traité est le premier à formaliser le concept d'humeurs en utilisant le terme χυμός. Dès lors, le passage aurait pour objet principal de montrer qu'il faut compter, non seulement avec l'état du corps et de l'âme, mais aussi avec les humeurs.

286 Voir plus haut, p. 567.

287 Διαγεγυμνάσθαι n'est pas attesté par tous les manuscrits. Si l'on adoptait la leçon ἀγυμναστική ψυχῆς pour le début du c. 9, on perdrait ici διαγεγυμνάσθαι et ταῦτα se trouverait isolé en fin de paragraphe, dénué de sens. En revanche, on gagnerait un balancement dans le c. 9 qui évoque plus bas la φιλοπονίη ψυχῆς, l'amour de l'effort de la ψυχή ; mais ce balancement ne correspondrait pas au contenu du chapitre (cf. Jones, p. 81 note 1).

Il faut comprendre ce texte comme un texte médical. Ces éléments du jugement clinique n'ont rien à voir avec la morale. L'investigation psychologique du patient est justifiée par les conséquences particulières qu'une dégradation psychique peut produire dans le cours d'une maladie. É. Littré et J. Pigeaud ont donc tort d'exclure, par leur traduction, la passion du jeu des causes de la constance dans les efforts. Seule la traduction de W. H. S. Jones met à juste titre les trois causes de l'endurance sur le même plan : la passion, le métier, la nécessité.

La première partie du passage cité énumère certains comportements qui ne sont pas anodins dans le cours d'une maladie et donc dans le pronostic. On a vu plus haut, au cours de l'étude du « faciès hippocratique » dans le *Pronostic*, comment une insomnie préalable à l'apparition d'un syndrome apparent d'agonie peut inverser la signification du syndrome<sup>288</sup>. L'insomnie est donc un facteur exceptionnel dont le médecin doit tenir compte, tout comme la boisson, l'excès de nourriture, la somnolence<sup>289</sup>.

Le sens de la seconde partie du passage cité est plus directement lié à la question de la localisation des dépôts. S'il est vrai que les dépôts se font surtout aux lieux fatigués, une enquête sur le caractère peut révéler ces lieux par la connaissance des actions qui auront été poursuivies malgré la peine qui en résulte à la longue. Par exemple, la passion du jeu pousse à lancer les dés indéfiniment, sans tenir compte de la fatigue du bras. Cela évoque l'enseignement du traité *Des articulations* selon lequel la position naturelle d'un membre est fixée par l'usage régulier, notamment, l'usage imposé par le métier<sup>290</sup>. Précisément, l'auteur d'*Humeurs* ajoute à la passion (ἔρως) le métier (τέχνη) et la nécessité (ἀνάγκη) : faut-il voir dans ces deux derniers facteurs un débordement hors sujet? Il ne saurait en effet s'agir de facteurs psychiques. Pour conserver la cohérence du texte, il est dès lors nécessaire d'admettre que le registre des *trois* causes de la constance n'est pas le registre de la ψυχή. On ne comprendrait pas en effet

288 Voir plus haut, p. 548 sq.

289 Si l'on fait de la ψυχή une entité (l'âme), il est remarquable qu'on ne saurait dire s'il s'agit là de causes ou d'effets de la dégradation de l'âme. Par exemple, une nourriture excessive peut être provoquée par un trouble de l'âme : la boulimie ; elle peut aussi entraîner des désordre de l'âme (*Régime* prescrit ainsi de soigner l'intelligence par le régime).

290 Voir plus haut, p. 475 sq.

comment l'auteur pourrait énumérer une cause psychique puis deux causes qui ne relèvent pas de l'âme. Donc la passion (par exemple celle du jeu), tout comme le métier et la nécessité, intervient à un niveau différent du niveau de la ψυχή visé par le texte. Le registre de l'âme est celui de l'endurance dans les efforts (καρτερίη πόνων) elle-même, mais non celui de ses causes. Pour comprendre la καρτερίη πόνων dans l'économie de ce texte médical, il faut à nouveau remonter à plusieurs passages du c. 7. Ce chapitre signalait que les dépôts se font «près des lieux affectés en chaque cas (ἐγγυς τι τῶν πόνων ἐκάστου)». Cet énoncé était ensuite précisé : lorsque les bras ou les pieds «souffrent (πονήσασιν)», là se font les dépôts. Enfin, lorsqu'une partie du corps, avant la maladie, «a fatigué (προπεπονηκός ἤ)», les dépôts s'y fixent préférentiellement. On peut donc aisément comprendre l'attention du médecin à l'endurance dans les efforts (καρτερίη πόνων) : entraînant la répétition d'une action pénible pour une partie du corps, elle la fatigue et, par là-même, la désigne comme lieu privilégié pour la fixation éventuelle des dépôts lors d'une maladie. Cette articulation avec le c. 7 explique bien, dès lors, les derniers mots du passage cité du c. 9 : «dans ces efforts, la régularité ou l'irrégularité». Pour que la constance dans les efforts ait produit un affaiblissement d'une partie pouvant susciter une localisation des dépôts, il faut que l'effort, et donc la fatigue, aient été réguliers. En effet, certaines activités, même poursuivies avec constance, parce qu'elles exigent des actes variés, fragilisent moins une articulation ou un membre particuliers. On comprend mieux, en retour, l'illustration par la passion du jeu de dés : cette passion suscite la réitération d'un mouvement qui affecte toujours le même membre.

Il ressort de la lecture de ce passage au sein de la problématique médicale à laquelle il appartient que l'auteur ne distingue pas l'âme du corps comme deux substances en relation de correspondance, mais qu'il distingue parmi les facteurs modifiant le cours d'une maladie ceux qui proviennent des humeurs et de leur variation saisonnière, ceux qui proviennent de la constitution individuelle du corps, ceux qui proviennent, enfin, du comportement habituel du patient qu'il décrit sous la rubrique ψυχῆς. La ψυχή n'apparaît pas comme l'une des deux substances qui composeraient l'homme ; elle n'est pas décrite non plus comme une partie du corps ou dans le corps ; elle n'est ni la forme du corps ni le principe de son mouvement ni même le principe des sensations ; en vérité, elle n'est pas une faculté. Elle signifie ici proprement l'âme, au sens d'une qualité et non

d'une substance. La ψυχή, dans ce texte, est la vertu du caractère dont la καρτερίη, l'endurance, la force d'âme, est la plénitude. Le sens de ψυχή dans la *Collection hippocratique* est rarement très éloigné de celui, originel, de «principe de vie» : ainsi, perdre la ψυχή, c'est perdre la vie<sup>291</sup>. Le début du c. 9 n'emploie pas ce terme dans un autre sens. Il décrit le comportement de l'homme plein d'âme, plein de vie : intempérance dans la boisson, gloutonnerie, sommeils sans mesure, ou insomnies, jeu de dés sans fin, endurance dans l'action pénible pour une partie du corps. Il ne s'agit pas d'un portrait moral, mais d'un tableau clinique. Le texte est médical d'abord par son objectif; on conçoit que l'homme qui possède un tel tempérament puisse susciter des accidents singuliers au cours d'une maladie et présenter des signes cliniques déroutants; le plus important pour le médecin est qu'un tel homme, s'il est pris d'une passion, s'il pratique un métier, ou dans une situation imposée par la nécessité, développera une endurance dans les efforts qui fragilisent certaines parties du corps, y suscitent des dépôts. Dans la description de l'épidémie de Toux de Périnthe, le même auteur signale :

«Ceux qui avaient exercé beaucoup leur voix ou souffert de refroidissement étaient à la fin frappés surtout d'Angine. *Ceux qui faisaient des efforts avec les bras avaient des paralysies aux bras seulement.* Ceux qui allaient à cheval ou qui marchaient beaucoup ou qui *fatiguaient* de quelque façon les membres inférieurs, avaient des troubles paralytiques aux lombes ou aux membres inférieurs; aussi courbature et douleur dans les cuisses et les jambes»<sup>292</sup>.

En second lieu, parce qu'il a un objectif médical, le tableau est dressé à l'aide des outils de la médecine. La force d'âme (καρτερίη) et l'intempérance (ἀκρασίη), moralement contradictoires, s'accordent médicalement par l'idée sous-jacente que la tempérance est une crase qui suppose des éléments sans force propre excessive. Les trois circonstances

291 Voir par exemple *Maladies I*, c. 5 (Potter, 106 = VI, 148 L.) : τὴν ψυχὴν μεθεῖναι.

292 Οἱ μὲν οὖν ἢ φωνῆσι πλέον ταλαιπωρήσαντες, ἢ ῥιγώσαντες, ἐς κυνάγχας μᾶλλον ἐτελεύτων. Οἱ δὲ τῇ χειρὶ πονήσαντες, ἐς χεῖρας μόνον παραπληγικοὶ, οἱ δ' ἵππεύσαντες ἢ πλείω ὁδοιπορήσαντες, ἢ ἄλλο τι τοῖσι σκέλεσι ταλαιπωρήσαντες, τουτέοισι δὲ ἐς ὄσφυν ἢ σκέλεα ἀκρασίαι παραπληγικαί· καὶ ἐς μηροὺς καὶ κνήμας κόπος καὶ πόνος, *Épidémies VI*, VII 1 (V, 330-336 L.), traduction empruntée à [Grmek, 1983], p. 437-438.

de l'endurance sont comme des causes occasionnelles d'une maladie. La sélection des aspects du tableau qui ont une part dans le jugement clinique et le silence sur les autres aspects de la personnalité, l'attention à la régularité ou à l'irrégularité, confirment le regard médical de l'auteur.

La suite du c. 9 pose de grandes difficultés; le texte en est sans doute corrompu. Surtout, on ne sait quelle portée attribuer aux mots qui suivent : μεταβολαὶ ἐξ οἴων ἐς οἷα («les changements de telle qualité vers telle autre»), non plus qu'à l'expression qui débute une nouvelle phrase : ἐκ τῶν ἠθέων («Du caractère...»). Les éditeurs rapportent αἱ μεταβολαὶ à ce qui précède, en référence à l'irrégularité éventuelle des efforts. On peut ainsi comprendre l'expression comme une interrogation sur la qualité des termes du changement. Mais J. Pigeaud propose d'y voir l'introduction de tout ce qui suit dans le chapitre<sup>293</sup>. Ἐκ τῶν ἠθέων peut se rapporter à la φιλοπονίη ψυχῆς («Du caractère, la propension de l'âme à l'effort»), à ce qui suit jusqu'à οἷα τὰ σώματα (c'est-à-dire à tout ce qui concerne l'âme, les chagrins, les emportements, les désirs, les troubles du jugement, jusqu'à ce qu'il soit question du corps), ou à tout le reste du texte. De plus, chacune de ces deux expressions est très obscure. De quels changements s'agit-il, et quelle partie du texte répond à ἐξ οἴων ἐς οἷα? L'ἦθος désigne-t-il les mœurs ou le caractère? Certaines de ces questions sont à mon sens insolubles. Cependant, on peut encore un peu préciser le sens de ψυχὴ sans résoudre tous ces problèmes de lecture. Pour ce faire, je propose d'aborder d'abord la fin du chapitre, qui semble plus claire que ce qui suit immédiatement. Le texte décrit un ensemble de troubles qui relèvent du corps :

«De la même manière, le corps : quand une meule frotte, les dents sont agacées; les jambes tremblent quand on passe auprès d'un précipice; les mains tremblent quand on soulève un poids que l'on n'aurait pas dû soulever; la vue soudaine d'un serpent fait pâlir; les peurs, la honte, le chagrin, le plaisir, la colère, et tout le reste; ainsi obéit à chacune de ces choses ce qui dans le corps y convient par son opération, et entre autres, les sueurs, la palpitation du cœur, et le reste».

293 On ne suivra cependant pas J. Pigeaud dans l'interprétation qu'il en donne : changements provenant de qualités de l'âme, vers le corps.

La fin du passage cité met en rapport les sentiments et les actions de certaines parties du corps. Rien, cependant, ne permet de rapporter ces sentiments à l'âme. Au contraire, force est de constater que ce passage qui commence par οἷα τὰ σώματα ne contient aucune occurrence de ψυχή. La fin du texte ne dit que ceci : à chaque sentiment ou émotion correspond une opération de ce qui est approprié dans le corps. Ces émotions ne sont pas un moyen terme psychique articulant une situation et une réaction de certains éléments du corps. Si elles l'étaient, pourquoi l'auteur se serait-il systématiquement gardé de les mentionner dans l'énumération d'exemples qui précède la conclusion? Pourquoi ne pas avoir écrit que, près d'un précipice, *la peur* fait trembler les jambes? L'émotion ou le sentiment résume ici, à mon sens, l'attitude générale du corps dans une situation. La peur est tremblement des jambes face à un précipice, mais aussi sueur, palpitation du cœur, etc. L'ensemble des symptômes forme l'émotion, comme il forme, par ailleurs, la maladie. Le texte articule donc le global au local. Il remarque qu'une attitude générale du corps commande localement un processus physiologique corporel. Le tout commande la partie. La peur, certes, n'est pas réductible au tremblement des jambes, ni la honte à la rougeur du visage; mais la différence ne se situe pas entre physique et psychique; elle se situe entre l'ensemble et les parties. Les μεταβολαὶ ἐξ οἴων ἐς οἷα, si elles se rapportent à tout le texte, désignent peut-être ici ces modifications locales somatiques qui sont des altérations que le médecin doit se garder de confondre avec des symptômes relatifs au cours de la maladie, mais qui peuvent peut-être modifier ses manifestations d'un sujet à l'autre. L'équivocité des sueurs et de la palpitation du cœur, signes cliniques de la maladie, voire de la crise durant une maladie, ou simplement signes d'une émotion, illustrent parfaitement le propos clinique de l'auteur. Dans le c. 4, le traité énumère les termes d'un «calcul des signes» de la maladie : on y trouve la sueur, les palpitations, les changements (μεταβολαί) de la couleur<sup>294</sup>. Οἷα τὰ σώματα qui ouvre cette partie finale du texte peut se comprendre en référence à ἐκ τῶν ἡθέων : cela signifierait que les processus corporels sont aussi déterminés par les mœurs;

294 W. H. S. Jones, contrairement à É. Littré, retient χρωτός à la place de χρώματος : changements de complexion plutôt que de couleur (c. 4, Jones, 68 = V, 480 L.).



l'expression peut signifier aussi que ces processus corporels, comme tous ceux décrits plus haut depuis le c. 8, sont des facteurs singularisants.

L'élucidation, certes imparfaite, de la fin du texte permet de revenir sur le passage qui commence par une mention de l'ἦθος :

«Des caractères, la propension de l'âme pour l'effort, qu'on cherche, ou qu'on agisse, ou qu'on regarde, ou qu'on parle ; ou bien encore par exemple les chagrins, les emportements, les désirs ; ou les troubles qui surviennent dans le jugement, soit par les yeux, soit par l'ouïe».

Ce passage comprend une mention explicitement psychologique : la φιλοπονία ψυχῆς. En s'appuyant sur cette occurrence, J. Pigeaud, réfère l'ensemble du passage, jusqu'à οἷα τὰ σώματα, à l'âme. Mais si l'auteur avait voulu opposer ce qui relève de l'âme et ce qui relève du corps, ou plus précisément, selon la lecture de J. Pigeaud, ce qui provient de l'âme et ce qui aboutit au corps, pourquoi aurait-il mentionné la ψυχή au sein de la première énumération, dans un de ses termes ? Il aurait dû construire son balancement en annonçant premièrement ce qui vient de la ψυχή, deuxièmement ce qui concerne τὰ σώματα.

Ce passage énumère trois séries d'altérations : altération du comportement due à la ψυχή, altération de termes apparentés aux ἐπιθυμῖαι, altération de la γνώμη. La ψυχή ne relève donc pas du même registre que les chagrins, les emportements et les désirs, ni que le jugement. Le texte est donc cohérent, puisque les sentiments et les émotions ne sont pas rapportées, plus bas, au registre psychique, qu'on a dû exclure plus haut la passion (ἔρωτάς τινος) de ce registre, et que l'on est à présent incité à considérer que la passion relève du registre des ἐπιθυμῖαι. L'altération due à la ψυχή est précisée comme φιλοπονία ψυχῆς. Le terme φιλοπονία n'apparaît qu'en *Nature de l'homme* dans les textes contemporains de la *Collection hippocratique* ; il y est rapporté explicitement au corps (φιλοπόνους τῷ σώματι) pour qualifier la vie laborieuse des gens qui «se sont dépensés physiquement»<sup>295</sup> toute leur vie en exerçant un métier manuel puis, libérés de leur activité, tombent malades. Ce terme désigne habituellement une qualité morale. Cependant, l'occurrence de *Nature de l'homme* connote l'idée, sinon d'un excès, du moins d'une propension importante à la peine. Comme les deux autres

<sup>295</sup> *Nature de l'homme*, c. 12 (CMG 198, 6 = VI, 62 L.).

registres présentent des altérations (cf. *δυσοργησίαι, λυπήματα γνώμης*) et compte tenu du traitement clinique de *πόνος* dans ce qui précède, on peut penser que la *φιλοπονία ψυχῆς* désigne une propension excessive pour le travail pénible. Mais cet excès n'est pas moral. Ici, comme plus haut pour ce qui concernait la *καρτερίη πόνων*, ce qui désigne habituellement une qualité morale est comprise, d'un point de vue clinique, comme source d'affections<sup>296</sup>. Cette inversion des qualités médicale et morale<sup>297</sup> conduit à un usage inversé des expressions. Dans *φιλοπονία*, le médecin entend *πόνος* comme fatigue corporelle, donc risque de dépôt, etc., là où le moraliste entendra : ardeur au travail. Le champ de ces labeurs est précisé : «qu'on cherche, ou qu'on agisse, ou qu'on regarde, ou qu'on parle»<sup>298</sup>. La *φιλοπονία ψυχῆς* est non la propension à l'effort de l'âme mais — en forçant un peu le français — la propension d'âme à la peine du corps. Ici encore, l'âme ne désigne pas une entité ni une faculté : elle est la vitalité du corps. Un corps animé, ardent, risque de trouver dans cette ardeur une propension à sa propre peine. Le texte ne quitte pas le registre médical lorsqu'il énumère ce qui, provenant du caractère, dans le comportement épuisant d'un corps animé d'une propension à l'effort, dans les peines, les emportements et les désirs, et dans les troubles visuels et auditifs du jugement, peut présenter ou susciter des signes cliniques singuliers au cours d'une maladie.

Ce commentaire d'un texte très obscur n'est pas complet. Il est suffisant pour se convaincre d'abord que l'extension du registre de la *ψυχή*

296 Inversement, à la fin du chapitre 9 (que j'ai citée un peu plus haut), la convenance (cf. *τὸ προσῆκον*) d'une partie du corps désigne une convenance anatomophysiologique pour opérer des mouvements somatiques correspondant à des émotions dont certaines sont (morale) inconvenantes.

297 Platon témoigne de ces jugements médicaux qui font fi de la valeur des activités pour ne s'intéresser qu'à leur effet sur la santé : «[la médecine] est néfaste à l'acquisition des connaissances, à la réflexion, à la méditation sur soi; elle est sans cesse en méfiance à l'égard de je ne sais quelles contentions de tête et vertiges, et elle accuse la philosophie d'en être responsable; si bien que, partout où cette préoccupation existe, elle fait complètement obstacle à l'exercice et à l'épreuve de la vertu», *République*, III, 407 c-d.

298 On comprend mal, toutefois, en quoi cela relève des *μεταβολαί*, à moins de supposer que cette propension conduit à changer sans cesse l'objet de la recherche, de l'action, du regard, du discours.

est beaucoup plus réduite que ce que J. Pigeaud suppose dans son étude. Elle est introduite non dans une dichotomie âme/corps, mais dans une tripartition humeurs/corps/âme qui n'a de sens que dans le contexte d'un texte de pathologie; elle réapparaît dans une quadripartition qui distingue d'abord l'âme, ensuite les peines, les emportements et les désirs, puis des troubles du jugement, enfin des sentiments et leur expression corporelle. L'âme et le corps ne font jamais un couple dans ce texte. L'âme y désigne la qualité d'un corps habité d'un tempérament ardent. Il n'est donc guère possible de tirer de ce passage une théorie de l'âme : le contexte est un propos clinique; il s'agit de discerner l'origine de signes cliniques qui ne relèvent pas de la maladie elle-même, et ne doivent pas être confondus avec ces derniers, mais qui peuvent singulariser son cours, notamment pour la localisation des dépôts. Il n'est en définitive pas beaucoup question de ψυχή dans ce chapitre qui ne comporte que deux occurrences du terme, dont la première, au génitif, « *is rather strange* » comme le note W. H. S. Jones<sup>299</sup>, et la seconde se rapporte à un élément isolé dans une énumération. Si on remonte au c. 7, la ψυχή y est annoncée, comme on l'a dit, au sein non pas d'une dualité, mais d'une trinité : ταῦτα ἀπὸ χυμῶν<sup>300</sup>, σώματος συντήξιός καὶ ψυχῆς, ce que je traduirais à présent ainsi :

« Ces [dépôts diversifiés] surviennent à cause des humeurs, d'une exténuation et d'une vitalité du corps ».

Il n'y a donc pas là, à mon sens, de quoi fonder une interprétation du dualisme de l'âme et du corps dans *Humeurs*.

Une telle interprétation va, de surcroît, à l'encontre de l'esprit général du traité. En effet, le traité *Des humeurs* semble tout entier consacré à déjouer les analogies, par la pratique, en les multipliant et en les poursuivant jusqu'à l'identité simple. On a vu plus haut comment il identifie le rapport de la terre aux arbres et de l'estomac aux animaux, passant du minéral au végétal au sein du premier rapport. On a vu comment l'exercice du jugement par le médecin est ici, sans métaphore du corps à l'âme, une gymnastique. On a évoqué les crises des saisons, leurs récurrences, l'été bilieux, le pronostic du temps qu'il fera par l'étude des accidents des maladies. L'analogie verse dans la métaphore, la métaphore confine à l'identité. Ainsi, c'est par analogie que l'on peut juger du temps

299 *Op. cit.*, p. 81 note 1.

300 Le ἢ avant σώματος n'est pas attesté dans tous les manuscrits.

qu'il fait comme on juge les maladies. C'est par métaphore qu'on dira du climat qu'il procède par périodes et par crises. C'est finalement par identité qu'on assimilera le mauvais temps à une maladie : les pluies comme les Fièvres reviennent tous les trois jours, ou chaque jour, ou à d'autres intervalles, ou sont continues et, de même, les vents<sup>301</sup>. Brisant les frontières, *Humeurs* illustre l'universalité de la médecine et l'unité de son objet. Une distinction de l'âme et du corps s'adapterait mal à l'esprit de son auteur.

Le sens de ψυχή est souvent, dans la *Collection hippocratique* comme dans le c. 9 d'*Humeurs*, proche de celui de vitalité. Ainsi, dans ce passage des *Épidémies VI* qui n'autorise aucune interprétation dualiste :

«L'âme de l'homme se produit toujours jusqu'à la mort; si l'âme est simultanément embrasée par la maladie, elle consume le corps»<sup>302</sup>.

Le corps et l'âme ne forment pas ici un couple d'opposés; le c. 9 d'*Humeurs* permet de comprendre comment un débordement de vitalité peut affaiblir le corps en dépensant ses réserves. Toutefois, le lexique rapproche ici la vie comme qualité d'un soubassement principiel igné.

Dans un troisième type de textes, la *Collection hippocratique* présente de la sorte des doctrines qui identifient la ψυχή avec un élément du corps ou dans le corps. Ces textes sont ceux qui confèrent à la ψυχή le plus de fonctions : la ψυχή n'est plus seulement la force vitale, mais elle réalise la pensée, le sentiment, la sensation. Par exemple, *Vents* rapporte l'âme au sang :

«Dans l'état d'ivresse, comme le sang devient soudain plus abondant, l'âme change ainsi que les pensées de l'âme. [...] Si le sang est totalement troublé, la pensée disparaît totalement»<sup>303</sup>.

Lorsqu'il procède ainsi, le texte hippocratique s'appuie implicitement sur des théories présocratiques comme celles de Diogène

301 Voir *Humeurs*, c. 18 (V, 498-500 L.).

302 Ἀνθρώπου ψυχή αἰεὶ φύεται μέχρι θανάτου· ἦν δὲ ἐκπυρωθῆ ἅμα τῇ νούσῳ καὶ ἡ ψυχή, τὸ σῶμα φέρεται, *Épidémies VI*, V, 2 (V, 314 L.).

303 Πάλιν ἐν τῆσι μέθησι, πλέονος ἐξαίφνης γενομένου τοῦ αἵματος, μεταπίπτουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ τὰ ἐν τῆσι ψυχῆσι φρονήματα [...]. Ἦν μὲν οὖν παντελέως ἅπαν ἀναταραχθῆ τὸ αἷμα, παντελέως ἡ φρόνησις ἐξαπόλλυται, *Vents*, XIV, 3 (VI, 112 L.).

d'Apollonie pour qui «l'âme, c'est l'air», Hippon pour qui «l'âme est eau», ou Critias pour lequel «l'âme est le sang»<sup>304</sup>, etc. Ces doctrines diverses, dont certaines ont été évoquées plus haut<sup>305</sup>, sont toutes transposées par le paradigme médical. Ainsi, les médecins hippocratiques s'inspirent de théories qui assimilent l'âme à un fluide pour rendre compte de la sensation, du jugement et de l'émotion par le mélange des sensations véhiculées par les humeurs, leur diffusion dans la totalité du corps, leur passage en certains lieux. C'est pourquoi, plutôt que le fluide lui-même, c'est son mouvement qui assure en général les fonctions psychiques notamment de motricité et de sensibilité. Leurs pathologies sont souvent liées à une interruption du flux<sup>306</sup>. Tous ces éléments rendent l'âme accessible à un traitement médical. Dès lors, les traités hippocratiques oscillent entre deux pôles en ce qui concerne la question de l'âme : lorsqu'ils accordent à ce terme un sens abstrait comme dans le c. 9 d'*Humeurs*, ils en font une qualité sans autre soubassement que le corps et ne lui rapportent pas l'ensemble des fonctions habituellement comprises comme des fonctions psychiques. Lorsqu'ils rapportent toutes les fonctions psychiques à l'âme comme à leur principe, ils identifient l'âme au mouvement des fluides ou de certains fluides dans le corps. Ces deux orientations reviennent au même : les fonctions psychiques sont des fonctions corporelles, soit parce que l'âme désigne la vitalité du corps, soit parce que l'âme est un processus physiologique, de l'ordre du mouvement des humeurs. La psychologie hippocratique est une physiologie ; et donc la psychothérapie est médicale.

Ce mouvement de transposition est remarquable dans le livre I du traité *Du régime*. L'auteur y présente une théorie de l'intelligence comme

304 Aristote, *De anima*, I, 2, 405 a-b. Cette doxographie aristotélicienne est très schématique et simplificatrice. De plus, il ne suffit pas que tel élément soit associé à l'âme chez un présocratique et dans un texte hippocratique pour que l'auteur du texte hippocratique ait emprunté la doctrine de l'âme à ce penseur présocratique. Enfin, même quand il y a emprunt, l'emprunt est souvent limité à un point de doctrine sans entraîner une adhésion à l'ensemble de la pensée du présocratique, comme le montre l'éclectisme des médecins quant à leurs sources. Ces trois remarques limitent l'intérêt d'une investigation qui se bornerait à la recherche des sources.

305 Voir plus haut, p. 366 sq.

306 Voir *Maladie sacrée*, c. 4 (VI, 368 L.) et *Maladies des jeunes filles* (VIII, 466 L.).

qualité de l'âme. Ψυχή possède dans ce traité une extension assez vaste : dans la partie embryologique de livre I, elle désigne la semence puis, semble-t-il, un principe de croissance<sup>307</sup>. Au livre IV, l'auteur développe une étude des rêves compris comme la manifestation d'une âme qui, n'étant plus occupée par un corps qui se tient tranquille, «accomplit toute seule les actions du corps»<sup>308</sup> et de l'âme. Les c. 35 et 36 du livre I contiennent quant à eux une théorie de «l'intelligence de l'âme»<sup>309</sup>. J. Jouanna a mis en évidence l'origine empédocléenne de cette théorie en la comparant à l'exposé que Théophraste en fait dans le *De sensu*, 7-24, surtout aux § 10 et 11 de cet exposé<sup>310</sup>. Selon *Régime*, l'âme est composée de feu et d'eau. Les diverses qualités d'intelligence dépendent de la proportion de ce mélange, que *Régime* distribue dans une série de sept classes : les âmes les plus intelligentes sont faites d'un mélange parfaitement équilibré de feu et d'eau; la domination de l'eau dans le mélange produit des esprits de plus en plus lents qui tendent à la sottise puis à la dépression; à l'inverse, la prédominance du feu suscite de plus en plus de vivacité d'esprit, laquelle tend à l'inconstance et confine à la folie hallucinatoire. J. Jouanna a montré que la variation de ces qualités s'explique par la révolution de l'âme (cf. περίοδος, XXXV, 5), plus rapide si son mélange est dominé par le feu, plus lente s'il est dominé par l'eau, et par les αἰσθήσεις, les «parcelles sensibles»<sup>311</sup> qui «se précipitent» (προσπίπτουσιν, *ibid.*) vers l'âme et vers lesquels l'âme se précipite. Les αἰσθήσεις du toucher sont les plus lentes, celles de la vue et de l'ouïe plus

307 Voir les c. 6, 7, 16, 21, 25.

308 [...] τὰς τοῦ σώματος πρήξιας ἀπάσας αὐτὴ διαπρήσσεται, *Régime*, IV, c. 86 (CMG 218, 8-9 = VI, 640 L.).

309 Voir le début du chapitre : περὶ δὲ φρονήσιος ψυχῆς ὀνομαζομένης καὶ ἀφροσύνης [...] «sur ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme et son inintelligence...», *Régime*, I, 35 (CMG 150, 29 = VI, 512 L.).

310 Voir [Jouanna, 1966]. Dans le cadre du séminaire du Centre d'Études sur la Pensée antique dirigé par G. Romeyer Dherbey consacré aux théories de la perception dans l'Antiquité, J. Jouanna a donné, le 12 avril 1996, une conférence reprenant et développant la démonstration dont le compte-rendu de 1966 ne présente qu'un résumé succinct. Cette conférence sera publiée dans le volume tiré de ce séminaire.

311 R. Joly a discuté dans son édition du CMG l'emploi du terme de «parcelles» en raison de la discontinuité qu'il implique, tout en conservant le principe de lecture mis en place par J. Jouanna.

rapides. L'âme trop lente n'attrape pas les αἰσθήσεις les plus rapides; l'âme trop rapide saisit trop d'αἰσθήσεις, d'où la folie hallucinatoire. Le § 11 du *De sensu* de Théophraste attribuée à Empédocle une explication similaire de la variation des qualités d'intelligence et de caractère par la rapidité du mouvement du sang. J. Jouanna remarque cependant une «transposition» : il ne s'agit plus, dans *Régime*, de la circulation du sang, mais de la révolution de l'âme. Cette «transposition» fait, selon J. Jouanna, de la théorie de *Régime* un maillon entre la théorie d'Empédocle et celle de Platon dans le *Timée* (43 a - 44 d).

L'emprunt est, pour l'auteur de *Régime*, une méthode. L'auteur utilise indifféremment, dans le livre I, des thèmes héraclitéens, anaxagoréens, pythagoriciens ou empédocléens<sup>312</sup>. Il explique en préambule de l'ouvrage cette méthode :

«C'est la même démarche intellectuelle qui connaît les affirmations exactes et qui trouve ce qu'on n'avait pas encore dit. Pour ma part, donc, je reprendrai à mon compte (προσομολογήσω) [...] les affirmations exactes; pour ce qui est des erreurs, j'exposerai la réalité des faits; quant aux points que personne de mes prédécesseurs n'a même essayé d'exposer, je montrerai aussi leur vraie nature»<sup>313</sup>.

Dès lors, comme R. Joly le souligne, si l'auteur de *Régime* est éclectique, ce n'est pas un doxographe. Le προσομολογεῖν tisse des ententes entre doctrines diverses voire opposées qui, aux dires de l'auteur, ont chacune une part de vérité. Le propos de *Régime* n'est cependant ni une juxtaposition ni même une composition de doctrines différentes : l'auteur puise plutôt dans sa culture les outils conceptuels et linguistiques pour élaborer une pensée cohérente et la mener jusqu'au point que personne n'est encore parvenu à formuler : celui, comme on l'a vu, de l'expression du (régime) singulier<sup>314</sup>. Les sources sont utilisées comme des

312 Sur les sources du traité, voir [ Joly, 1960].

313 [...] τῆς αὐτῆς ἐστὶ διανοίης γινῶναι τὰ ὀρθῶς εἰρημένα, ἐξευρεῖν τε τὰ μήπω εἰρημένα. Ἐγὼ οὖν[...], τοῖσι μὲν ὀρθῶς εἰρημένοισι προσομολογήσω· τὰ δὲ μὴ ὀρθῶς εἰρημένα δηλώσω ποῖά τινά ἐστιν· ὅσα δὲ μὴδ' ἐπεχείρησε μηδεὶς τῶν πρότερον δηλῶσαι, ἐγὼ ἐπιδείξω καὶ ταῦτα οἷά ἐστι, *Régime*, I, 1 (CMG 122, 18-21 = VI, 468 L.).

314 Voir plus haut, p. 280 sq.

langues ; quand il s'agit de l'intelligence et de l'âme, *Régime* parle l'empédocléen. Cet usage exclut toute allégeance.

Cela suppose aussi quelque «transposition», selon l'expression de J. Jouanna. Comme le chapitre précédent l'a montré, la pensée médicale ne se déploie dans le registre de la théorie qu'en ayant en vue la conception des maladies et la possibilité des soins. La longue approche cosmologique, embryologique puis anthropologique de *Régime* vers la diététique du singulier obéit à ce principe. Comme dans tous les textes hippocratiques, c'est l'ontologie de la crase qui permet de conceptualiser la possibilité de la maladie et celle des soins. L'originalité de *Régime* tient en ce qu'il n'utilise que deux contraires, le feu et l'eau, pour exprimer la dissolution des caractères opposés dans la crase. Ainsi, la typologie des âmes qui emprunte des éléments doctrinaux à Empédocle est précédée d'une typologie des corps<sup>315</sup> qui sont, comme le seront les âmes, des mélanges de feu et d'eau. Le langage binaire ne modifie pas fondamentalement le mode de pensée hippocratique car le feu et l'eau ne sont pas conçus comme des éléments premiers qui seraient diversement composés dans les réalités, mais comme deux pôles d'une série continue. Ils n'existent qu'à l'état mélangé, tout feu est plus ou moins humide, toute eau est plus ou moins ignée. L'usage de ce seul couple du feu et de l'eau, comme l'emprunt du vocabulaire de tel ou tel penseur, ressortissent plus de l'exercice de style que d'une position doctrinale. Comme on va le voir, lorsqu'il ne parvient pas à rendre la diversité des types par le seul mélange du feu ou du sec et de l'eau ou de l'humide, l'auteur se résout à recourir à d'autres qualités. C'est précisément ce qu'il fait en établissant une typologie des corps.

La typologie des corps n'est pas exactement parallèle à celle des âmes : elle distingue six types au lieu de sept. L'auteur parvient à y exprimer en respectant jusqu'à un certain point le langage binaire du feu et de l'eau l'essentiel des thèses hippocratiques. D'abord, la thèse selon laquelle la santé est la capacité de supporter les changements du milieu : si le meilleur mélange est fait de l'eau la plus légère et du feu le plus subtil, c'est que ni l'un ni l'autre ne prédominera fortement à la suite des afflux d'eau ou, respectivement, de feu, selon les saisons, l'âge et la nourriture<sup>316</sup>. En second lieu, la distinction entre la santé extrême et fragile et la santé

315 *Régime*, I, c. 32-34 (CMG 148-150 = VI, 506-512 L.).

316 C. 32 (CMG 148, 3-13 = VI, 506-508 L.).



comme amplitude de vie : le second type, mélange du feu le plus fort et de l'eau la plus dense, représente la pointe extrême de la santé; très sensible aux variations des saisons, il n'est pas présenté comme un idéal<sup>317</sup>. Troisièmement, la définition de la santé comme un équilibre intérieur quelconque en harmonie avec le milieu : tous les types décrits, quelle que soit la prédominance sèche ou humide de la crase, peuvent être en bonne santé, pourvu qu'on compense les variations du climat et de l'âge en fonction de la dominante de la crase. Quatrièmement, la correspondance entre les constitutions, les saisons et les âges, établie au prix d'une entorse au caractère binaire du vocabulaire auquel l'auteur s'était astreint, puisqu'il ajoute, en plus de l'humide et du sec ou de l'igné, quelques qualités supplémentaires comme l'épaisseur ou la légèreté : le froid humide qui résulte d'un feu léger et d'une eau épaisse correspond à la constitution de l'hiver et du vieillard; le chaud humide résultant du feu le plus humide et de l'eau la plus dense correspond au printemps et au jeune homme; le chaud sec résultant du feu le plus fort et de l'eau la plus sèche correspond à l'été et au jeune homme; le froid sec résultant du feu le plus subtil et de l'eau la plus sèche correspond à l'adulte et à l'automne<sup>318</sup>. Cinquièmement, la variété des constitutions en fonction du sexe : les femmes sont plus humides et plus froides (le sexe est lui-même une grandeur continue, les hommes et les femmes étant plus ou moins virils ou féminins selon *Régime*)<sup>319</sup>. Sixièmement, précisément, la continuité des variations : les types décrits sont des points privilégiés dans une progression continue.

La typologie des âmes qui suit cette typologie des corps ajoute une contrainte supplémentaire à l'exercice de style : l'auteur tente de concilier non seulement la pensée hippocratique et cette écriture binaire qui lui est propre, mais encore d'exprimer sa psychologie en empruntant un modèle empédocléen. Le résultat est une distorsion de certaines de ces contraintes. Notamment, la psychologie abandonne la correspondance systématique avec les saisons et les âges qui avaient nécessité le recours à des qualités supplémentaires dans la typologie somatique. En revanche, cet abandon permet une plus grande rigueur du vocabulaire : il ne sera question que

317 *Ibid.*, CMG 148, 13-20 = VI, 508 L.).

318 C. 33 (CMG 150 = VI, 510-512 L.).

319 C. 34 (CMG 150 = VI, 512 L.). Cf. c. 28-29 (CMG 144-146 = VI, 500-504 L.).

d'eau et d'humide, de feu et d'igné. Quant au modèle empédocléen, il est principalement transposé en ce que les quatre éléments sont réduits à deux, et surtout, comme l'a noté J. Jouanna, en ce que l'âme remplace le sang.

Cette dernière substitution n'est pas anodine. Elle résulte d'une incompatibilité entre la conception empédocléenne du sang et la conception hippocratique de la crase. En effet, Théophraste explique la théorie d'Empédocle selon laquelle «c'est surtout le sang qui détermine la pensée (τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν)» ainsi :

«[...] La pensée [φρονεῖν] est pour lui la même chose que la sensation ou en est très voisine. Après avoir énuméré comment chaque chose est connue par chaque <élément>, [Empédocle] ajoute à la fin : “Car c'est là de quoi toutes choses sont harmonieusement constituées — et c'est par quoi l'on pense, l'on jouit et l'on souffre”. Il conclut que c'est surtout le sang qui détermine la pensée, car c'est surtout dans le sang que se mélangent les éléments des parties»<sup>320</sup>.

Le témoignage d'Aristote permet de préciser : «C'est par la terre que nous voyons la terre, par l'eau, l'eau, [etc.]»<sup>321</sup>. Il en résulte que le sang est un agrégat qui doit ses propriétés psychiques — même s'il n'est pas toute l'âme<sup>322</sup> — aux propriétés élémentaires de ses éléments et à leur conjonction. Un tel modèle s'oppose au paradigme hippocratique de la crase dans laquelle les éléments se dissolvent en un tout qui n'a pas pour propriétés la somme des propriétés de ses constituants. Or, cette différence est capitale, car elle conditionne, du point de vue du médecin hippocratique, comme on l'a montré plus haut, la possibilité de soigner, c'est-à-dire de rétablir la crase la plus parfaite possible pour un individu singulier et changeant dans un milieu lui-même singulier et changeant. Dès lors, s'il est vrai, ainsi que le note J. Jouanna, que

320 Théophraste, *De sensu*, 10 = D.-K. 31 A 86, trad. empruntée à P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887, 1930, p. 351, modifiée sur deux points («par chaque <élément>» et «que se mélangent les éléments des parties») en empruntant les modifications à J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, Paris, 1988, p. 362.

321 Aristote, *De anima*, I, 2, 404 b 8 = D.-K 31 B 109, cf. *Métaphysique* B 1000 b 5.

322 Cf. J. Jouanna, commentaire de l'édition de *Nature de l'homme*, CMG p. 240-241 qui montre qu'Aristote, dans le *De anima* I, 2 405 b, ne range pas Empédocle parmi les penseurs qui identifient l'âme et le sang.

«comme Empédocle, l'auteur estime que la pensée, comme le corps, provient du mélange des éléments et que le degré d'intelligence dépend du degré de perfection de ce mélange»<sup>323</sup>,

*Régime* modifie en revanche la conception empédocléenne du *mélange* des éléments qui produit les qualités de l'intelligence. Ainsi, pour le premier type d'âme:

«Le feu *le plus humide* et l'eau *la plus sèche* se mêlant dans un corps produisent la plus grande intelligence, parce que, *le feu détenant l'humide* de l'eau et *l'eau, le sec du feu*, chacun se suffit le mieux à lui-même»<sup>324</sup>

Comparons à Empédocle :

«Ceux chez qui <les particules des éléments> sont mélangées également et semblablement, et ne sont ni trop distantes, ni trop petites ni excessives par la taille, ceux-là sont les plus intelligents et leurs sens sont les plus exacts»<sup>325</sup>

D'un côté, le mélange est une crase<sup>326</sup>. L'auteur insiste sur ceci que *les éléments eux-mêmes sont mélangés*, de sorte qu'il n'y a plus ni feu ni eau. La preuve en est que «chacun se suffit»; leur autarcie suppose en effet qu'ils ne sont plus ni l'un ni l'autre feu ou eau, car le feu a besoin de l'eau, et l'eau du feu<sup>327</sup>. En revanche, le mélange empédocléen *conserve les*

323 [Jouanna, 1961], p. 454.

324 Πυρὸς τὸ ὑγρότατον καὶ ὕδατος τὸ ξηρότατον κρῆσιν λαβόντα ἐν τῷ σώματι φρονιμώτατον, διότι τὸ μὲν πῦρ ἔχει ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρὸν, τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν· ἐκάτερον δὲ οὕτως αὐταρκέστατον, *Régime*, I, c. 35 (CMG 150, 29 - 152, 1 = VI, 512-514 L.).

325 Théophraste, *De sensu*, 11 = D.-K. 31 A 86, je traduis d'après P. Tannery, *op. cit.* et J.-P. Dumont, *op. cit.*

326 Je rappelle que j'entends par ce terme un mélange dont les composants sont modifiés par le mélange au point qu'ils perdent leur identité première, et que j'oppose la crase ainsi définie à la composition ou à l'agrégat. Qu'un auteur emploie le terme κρᾶσις, comme Empédocle, précisément, dans ce passage, n'implique pas que le mélange dont il parle soit une crase dans le sens que j'ai défini. Ni les présocratiques ni les auteurs hippocratiques ne distinguent la crase de l'agrégat par des termes différents.

327 Cf. *Régime*, I, c. 3 (CMG 126, 6-8 = VI, 472 L.) : [...] πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος. Ταῦτα δὲ ξυναμφότερα αὐτάρκεα ἐστὶ τοῖσι τε ἄλλοισι πᾶσι καὶ ἀλλήλοισιν, ἐκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἐωυτῶ οὔτε ἄλλω οὐδενί «[...] je veux dire le feu et l'eau. Ensemble, ils se suffisent à eux-mêmes et à tout le

(suite de la note à la prochaine page)

*éléments* puisqu'on peut mesurer la distance entre eux et la taille de chacun. Cela n'exclut nullement l'origine empédocléenne de la théorie de l'âme de *Régime*, mais cela montre comment l'auteur peut emprunter des doctrines philosophiques tout en restant un médecin hippocratique. Accessoirement, cela montre que *Régime* ne saurait faire l'objet des critiques d'*Ancienne médecine* sur la méthode philosophique de composition des éléments<sup>328</sup>.

La perspective de *Régime* est une perspective médicale. Il s'agit, par le régime, de devenir «plus intelligent et plus pénétrant en s'opposant à la nature»<sup>329</sup>. À chaque description d'un type psychique est adjoind un régime approprié. Cette diététique destinée à l'âme est rendue possible parce que l'âme est de même nature que le corps : faite des mêmes éléments, nourrie par la même nourriture, elle doit avoir les mêmes caractères que le corps qu'elle habite. De surcroît, la santé de l'âme dépend au moins en partie du corps. Le livre IV de *Régime* montrera que, par les rêves, l'âme peut exprimer l'état du corps. Ces points sur lesquels, pour la plupart d'entre eux, l'auteur de *Régime* et Empédocle pourraient s'accorder, ne sont pas suffisants pour que l'âme soit objet de médecine. Car la médecine est la science et la pratique du singulier, et seule l'ontologie de la crase permet la compréhension de la variété des santés humaines. À l'inverse, la perfection empédocléenne n'admet qu'une forme, car elle est l'équilibre parfait entre la finesse et la densité des particules qui assurent la vivacité, et leur rareté qui préserve de l'inconstance. Pour expliquer la

reste; séparés, ils ne se suffisent ni à eux-mêmes ni à rien d'autre», trad. R. Joly très légèrement modifiée.

328 Voir plus haut, p. 195 sq.

329 Εἰ δὲ ὀρθῶς διαιτῶντο, καὶ φρονιμώτεροι καὶ ὀξύτεροι γένοιντο παρὰ τὴν φύσιν, c. 35 (CMG 12-13 = VI, 514 L.), je traduis. Toutefois, en ce qui concerne les traits de caractère comme l'irascibilité ou d'indolence, l'auteur semble considérer que leur modification est impossible car ils ne dépendent pas du mélange mais de la nature des pores par où l'âme circule. Cette remarque est tempérée par une autre remarque, additionnelle, selon laquelle les pores qui déterminent la qualité de la voix sont, quant à eux, rectifiables. Il est bien difficile de tirer des conclusions à partir de ces dernières lignes, très corrompues, du livre I, sinon pour remarquer que la technique a des limites. Voir toutefois [Pigeaud, 1987], p. 47, qui pense déceler ici une distinction entre la connaissance et l'éthique.

variété des talents humains, Empédocle est amené à diviser (curieusement) l'homme en ses parties :

«Ceux dont quelque partie est formée d'un mélange moyen sont habiles sous ce rapport. C'est pourquoi certains sont bons orateurs, et d'autres bons artisans, parce que ceux-ci ont des mains et ceux-là la langue caractérisés par un bon mélange»<sup>330</sup>.

En revanche, non seulement *Régime* ne divise pas l'homme, mais encore il ne considère pas un tel mélange parfaitement équilibré comme un idéal d'un point de vue médical. Ce qui apparaît comme moyen chez Empédocle apparaît comme extrême dans *Régime*, dont l'auteur émet à cet égard l'analogie de la réserve traditionnelle des médecins à l'égard des athlètes : lorsque le mélange est trop parfait,

«si, par quelque apport, l'un des deux éléments, quel qu'il soit, augmentait ou déperissait, on deviendrait très inintelligent»<sup>331</sup>.

Ici encore, la santé hippocratique n'est pas tant la ténuité de la perfection que la capacité à supporter les plus amples changements. *Régime* oppose à Empédocle une vision diachronique de la vie de l'âme. Manifestement, les types préférés de l'auteur de *Régime* sont ceux où prédomine légèrement l'eau ou le feu, parce qu'ils permettent, avec un régime approprié, une santé plus ample et plus diverse.

La transposition de la doctrine empédocléenne de la pensée dans la théorie de l'âme de *Régime* permet de dégager le point essentiel du paradigme hippocratique, puisqu'on peut supposer que l'auteur n'a modifié sa source qu'en ses aspects incompatibles avec les principes et les objectifs de sa démarche médicale. En modifiant ce point, l'auteur hippocratique a tenté, d'exprimer «ce que personne de [ses] prédécesseurs n'a même essayé d'exposer» : la crase et le devenir singulier.

Force est toutefois de reconnaître que ce passage de *Régime*, parce que l'auteur s'impose la contrainte de l'emprunt, n'est pas celui où il exprime au mieux cette conception. La doctrine de l'âme de *Régime* est un cas limite dans la *Collection hippocratique* en ce qu'elle rapporte les fonctions psychiques à une partie certes mouvante mais néanmoins localisée

330 Théophraste, *De sensu*, 11 = D.-K. 31 A 86, trad. J.-P. Dumont, *op. cit.*), p. 364.

331 Εἰ δὲ τι ἐπαγωγῆ χροομένη τούτων ὀκοτερονοῦν αὐξηθεῖη <ἢ> μαραίνοι, ἀφρονέστατον ἄν γένοιτο, *Régime*, I, c. 35 (CMG 152, 6-7 = VI, 514 L.).

et différente du (reste du) corps. Toutefois, même dans *Régime*, la psychologie est une physiologie; et donc la psychothérapie est médicale.

Les deux axes des théories de l'âme dans la *Collection hippocratique* aboutissent au même résultat. Pour le dire sommairement, soit tout relève du corps, soit l'âme relève du corps. Dans le premier cas, il n'est pas question de l'âme, même lorsqu'il s'agit de la sensation ou du jugement, ou, s'il est question de l'âme, elle désigne une qualité du corps sa vitalité. Dans le second cas, l'âme est bien opposée au corps et elle possède bien les facultés de motricité, de sensibilité et de jugement qui la définissent notamment chez Aristote, mais elle n'est ni dans sa nature matérielle, ni dans ses fonctions, différente d'une partie du corps. Cette partie psychique est toujours un fluide<sup>332</sup>, ce qui permet de rendre compte de la globalité des processus psychiques dans le corps. Dans tous les cas, la psychologie est réduite à la physiologie. Cette réduction fonde l'insertion, sans solution de continuité, de signes comportementaux dans la sémiologie hippocratique, et d'éléments relevant de la sensation, du sentiment, de l'émotion ou du jugement dans la thérapeutique. On conclura cette étude par quelques exemples bien connus de cette unité de la médecine hippocratique. Ainsi, les *Épidémies VI* :

«De l'humeur : on remarque que l'emportement contracte le cœur et le poumon sur eux-mêmes et appelle à la tête la chaleur et les liquides, tandis que la bonne humeur dilate le cœur. L'exercice est aliment pour les parties et les chairs, sommeil pour les viscères. La réflexion est l'exercice de l'âme»<sup>333</sup>.

«L'exercice de la ψυχή» est ici non pas une métaphore, mais l'un de ces processus physiologiques, comme la dilatation du cœur. La réflexion, l'emportement, la bonne humeur s'accompagnent notamment des mouvements des humeurs dans les vaisseaux.

Le médecin, dans le traitement, tient compte, lorsqu'il le faut, des sentiments et des sensations du patient :

332 Voir plus haut, p. 365 sq. Seul le traité *Du cœur* localise l'âme dans une partie solide.

333 Ὀκόσα δὲ ἐκ θυμοῦ, ταῦτα ὀξύθυμῆ ἀνασπᾶ καρδίην καὶ πλεύμονα ἐς ἑωυτὰ, καὶ ἐς κεφαλὴν τὰ θερμὰ καὶ τὸ ὑγρόν· ἢ δ' εὐθυμῆ ἀφίει καρδίην. Πόνος, τοῖσιν ἄρθροισι καὶ σαρκὶ σίτος, ὕπνος σπλάγχνοισιν. Ψυχῆς περίπατος, φροντὶς ἀνθρώποισιν, *Épidémies VI*, V, 5 (V, 316 L.), trad. É. Littré très légèrement modifiée.

«Il faut préférer une boisson et une nourriture un peu moins bonnes, mais plus agréables, à de meilleures, mais plus désagréables»<sup>334</sup>.

Trois registres se mêlent dans cette prescription : accorder un plaisir au malade, lui plaire, soigner au mieux. Les deux premiers sont en vérité des moyens du troisième, comme en témoigne ce passage des *Épidémies II* :

«Pour rétablir la bonne couleur et les sucs, on s'efforcera d'exciter des vivacités, des allégresses, des craintes, et autres sentiments semblables; si cet état est compliqué d'une maladie du reste du corps, on la traitera, sinon, cela suffit»<sup>335</sup>.

Le médecin hippocratique ne sépare pas le registre proprement somatique du registre des sentiments dans son traitement. Mais, comme on le voit, ce dernier registre n'est pas régi par des principes différents des principes qui régissent les soins du corps. C'est toujours la médecine qui agit, dans les deux registres. C'est pourquoi le médecin peut en l'occurrence aussi bien susciter des craintes que des allégresses, pourvu que le malade reprenne ses couleurs.

L'effet d'un traitement sur les sentiments est parfois indiscernable de celui sur une partie du corps. Ainsi, lorsqu'une femme ne peut concevoir, il faut tantôt humecter une matrice trop sèche tantôt assécher une matrice trop humide, et prescrire un rapport sexuel au moment opportun, au début ou à la fin des règles :

«Si la femme ne conçoit pas sur le champ, tout en étant bien du reste, rien n'empêche que dans les autres jours elle n'ait des rapports sexuels; car le traitement excite les désirs, les veines sont béantes»<sup>336</sup>.

334 Τὸ μικρῶ χειρόν καὶ πόμα καὶ σιτίον, ἥδιον δὲ, τῶν βελτιόνων μὲν, ἀηδεστέρων δὲ, μᾶλλον αἰρετέον, *Aphorismes*, II, 38 (IV, 480 L.).

335 Ἐπιτηδεύειν ὄξυθυμίην ἐμποιέειν καὶ χρώματος ἀναλήψιος ἔνεκα καὶ ἐγχυμώσιος, καὶ εὐθυμίας, καὶ φόβους, καὶ τὰ τοιαῦτα· καὶ ἦν μὲν τὸ ἄλλο σῶμα ξυνοσέη, ξυνηθῆσθαι, εἰ δὲ μὴ, τοῦτο, *Épidémies II*, IV, 4 (V, 126 L.).

336 Ἦν δὲ μὴ αὐτίκα ξυλλάβη, τᾶλλα δὲ καλῶς ἔχη, οὐδὲν κωλύον ἐν τῆσιν ἄλλησι τῶν ἡμερέων ξυνιέναι τῷ ἀνδρί· προθυμίην γὰρ σφίσι ποιέει ἢ μελέτη, καὶ ἀναχαλᾶται τὰ φλέβια, *Maladies des femmes*, I, c. 17 (VIII, 56 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

À l'inverse, les veines qui regorgent de sang sont liées à une absence de désir et de plaisir :

«Dans le temps précédant [la fin des règles], l'orifice est plus fermé, et les veines n'attirent pas aussi bien [la semence], étant pleines de sang. Si la semence s'échappe pure et sans intermission, la femme n'aime pas à avoir des rapports avec l'homme, elle ne devient pas enceinte»<sup>337</sup>.

Le passage d'un élément somatique (les veines béantes, les veines pleines de sang) au registre du sentiment (le désir, l'absence de plaisir) n'est pas différent du passage d'un symptôme local à la maladie comme état, ou plutôt comme processus du corps tout entier.

Si les sensations et les jugements sont accessibles à un savoir médical et à une action médicale, la médecine peut fonder une rhétorique sur ses propres principes.

#### *Rhétorique et éristique médicales*

Comme toutes les pratiques médicales, le discours du médecin est régi par des principes médicaux. Il existe donc une rhétorique médicale qui, si elle emprunte à l'occasion des tours mis au point notamment par les sophistes, n'en relève pas moins, non seulement pour le contenu du propos, mais aussi pour sa mise en forme et l'économie de sa profération dans l'espace et dans le temps, de la médecine elle-même. De même, les modalités de l'écoute médicale et donc de l'analyse du discours du malade font partie de l'art. On peut le montrer dans les trois circonstances où le médecin doit recourir à la parole, à l'écoute et au dialogue : en face du malade, en face des confrères, envers la population.

Le médecin adresse la parole au malade (éventuellement à son entourage) notamment d'une part lorsqu'il l'interroge sur sa maladie, d'autre part lorsqu'il profère un pronostic. Les médecins pratiquaient l'anamnèse régulièrement, comme en témoignent les histoires cliniques qui remontent jusqu'au premier jour de la maladie et la comparaison régulière de l'aspect du patient avec son état antérieur à l'affection, deux points qui

337 Ἐν δὲ τῷ πρὶν χρόνῳ τό τε στόμα τῶν μητρέων μέμυκε μᾶλλον, καὶ αἱ φλέβες πλέαι αἵματος ἐοῦσαι οὐχ ὁμοίως σπῶσι τὴν γονήν. Ἦν δὲ ὁ γόνος ἀπορρέη διιπετήρ, καὶ μὴ λήγη, οὐ μίσηται ἀσπασίως τῷ ἀνδρὶ, οὐδὲ κῦσκετα, *Maladies des femmes*, I, c. 24 (VIII, 64 L.).



supposent une conjecture par l'interrogation du malade ou de ses proches. *Plaies de la tête* évoque cependant l'anamnèse surtout comme le complément d'une investigation clinique infructueuse :

«Dans le cas où l'on ne discernerait pas si l'os a ou n'a pas souffert, à plus forte raison interrogera-t-on le malade»<sup>338</sup>.

Cette réserve à l'égard de l'interrogation du patient est conforme à la critique que le prologue de *Régime des maladies aiguës* adresse aux rédacteurs des *Sentences cniidiennes* :

«Les informations supplémentaires que le médecin doit acquérir *sans que le patient les lui donne*, ils les ont omises en grande partie»<sup>339</sup>.

Deux raisons justifient cette défiance relative à l'égard de l'anamnèse. La première est l'incapacité prêtée aux patients d'exprimer correctement les maux dont ils souffrent. Elle est avancée par *Ancienne médecine* :

«[Il ne leur est] pas aisé de connaître parfaitement par eux-mêmes leurs propres affections, la façon dont elles naissent et dont elles cessent, les causes qui les font croître et décliner, puisqu'ils sont des profanes»<sup>340</sup>.

De même, *Art* :

«Les renseignements que les malades souffrant d'un mal invisible s'efforcent de donner sur leurs maladies à ceux qui les traitent sont des renseignements dictés par la croyance plus que par la science. Car s'ils possédaient le savoir, ils ne seraient pas tombés malades»<sup>341</sup>.

La fin du dernier passage cité critique la valeur d'un discours en l'évaluant à l'aune de l'état de santé de celui qui le profère. Le savoir (de la

338 Ἦν δὲ μὴ καταφανὲς ἢ τὸ ὀστέον, εἰ ἔχει τι κακὸν ἢ μὴ ἔχει, πολλῶ ἔτι χροῖ μᾶλλον τὴν ἐρώτησιν ποιέεσθα, *Plaies de la tête*, c. 10 (III, 214 L.).

339 Ὅποσα δὲ προκαταμαθεῖν δεῖ τὸν ἰητρὸν μὴ λέγοντος τοῦ κάμνοντος, τούτων πολλὰ παρεῖται, *Régime des maladies aiguës*, c. 1 (II, 224 L.).

340 Αὐτοὺς μὲν οὖν τὰ σφένων αὐτῶν παθήματα καταμαθεῖν, ὡς γίνεται καὶ παύεται καὶ δι' οἴας προφάσις αὔξεται τε καὶ φθίνει, δημότας ἐόντας οὐ ῥηΐδιον, *Ancienne médecine*, II, 3 (I, 574 L.).

341 [...] ἃ πειρῶνται οἱ τὰ ἀφανέα νοσέοντες ἀπαγγέλλειν περὶ τῶν νοσημάτων τοῖσι θεραπεύουσιν, δοξάζοντες μᾶλλον ἢ εἰδότες ἀπαγγέλλουσιν· εἰ γὰρ ἠπίσταντο, οὐκ ἂν περιέπιπτον αὐτοῖσι, *Art*, XI, 4 (VI, 20 L.).

maladie) suppose donc la santé : non seulement celui qui possède la science ne tombe pas malade, mais encore, par conversion logique, celui qui est malade n'a pas la science de sa maladie. Cette relation entre le manque de fiabilité d'un discours et le manque de santé du locuteur, en l'occurrence limitée au discours du malade sur sa propre maladie, est utilisée pour mettre en exergue la difficulté du diagnostic fondé sur l'interrogation du patient. Mais, par ailleurs, cette relation transforme le discours du patient en un symptôme. Le médecin ne peut simplement se fier directement à l'énoncé des souffrances par le patient, mais il peut juger de l'état du patient par une sémiologie du discours, comme le montre ce passage déjà cité d'*Épidémies VI* :

«L'interrogation sur la maladie : le contenu du discours [du malade], sa qualité, ce que cela indique»<sup>342</sup>.

Le médecin possède donc un savoir critique des discours maladifs dont la *Collection* témoigne notamment à l'occasion de certaines affections qui provoquent des délires. On verra plus bas que ce savoir critique peut trouver un usage éristique.

La seconde raison qui suscite une certaine défiance à l'égard de l'anamnèse est que l'effet de la profération du pronostic pâtit de l'interrogation préalable du patient. En effet, le pronostic hippocratique n'a pas seulement pour fonction de déterminer la conduite thérapeutique. En tant qu'il est proféré, il est lui-même inclus dans la thérapeutique dont il est le premier acte. La profération du passé de la maladie et de ses éléments présents non manifestes pour le malade a alors une valeur rhétorique dans l'entreprise de persuasion qui accompagne toute prise en charge médicale :

«Prévoyant et prédisant, auprès des malades, le présent, le passé et l'avenir de leurs maladies, et expliquant ce qu'ils omettent, il leur persuadera qu'il connaît mieux qu'un autre les affaires des malades, si bien que les gens oseront s'en remettre au médecin»<sup>343</sup>.

342 Voir plus haut, p. 560.

343 Προγιγνώσκων γὰρ καὶ προλέγων παρὰ τοῖσι νοσέουσι τὰ τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσσεσθαι, ὀκόσα τε παραλείπουσιν οἱ ἀσθενέοντες ἐκδιηγούμενος, πιστεύοιτο ἂν μᾶλλον γινώσκειν τὰ τῶν νοσεόντων πρήγματα, ὥστε τολμᾶν ἐπιτρέπειν τοὺς ἀνθρώπους σφέας ἑωυτοὺς τῷ ἰητρῷ, *Pronostic*, c. 1 (Alexanderson, 193, 2-6 = II, 110 L.), trad. empruntée à [Jouanna, 1992], p. 145.

Cet acte de parole institue la relation de confiance entre le malade, éventuellement son entourage, et le médecin. Pour ce faire, il doit être effectué le plus tôt possible. *Plaies de la tête* prescrit d'énoncer les premières observations avant même de toucher un blessé<sup>344</sup>. La célèbre définition du pronostic qui ouvre le traité du même nom met en lumière ses multiples effets, gain de la confiance, efficacité des soins, à quoi s'ajoute une troisième fonction, sociale, par laquelle il préserve la réputation du médecin dans les cas incurables et contribue à sa gloire lorsque le médecin devine avec précision; ce dernier aspect sera étudié plus loin<sup>345</sup>. Pour le moment, après avoir étudié l'élaboration du pronostic<sup>346</sup>, on abordera sa fonction dans la relation du médecin au malade. Dans ce cadre, la recherche de la confiance du malade n'est pas séparable de la fonction thérapeutique du pronostic, car le médecin hippocratique ne distingue pas les aspects psychiques des aspects somatiques de son traitement : gagner la confiance du malade est donc le premier moment, fondamental, du traitement. C'est pourquoi le pronostic hippocratique ne se limite pas à conjecturer le futur : la découverte de l'histoire passée de la maladie, dont les aspects sensibles sont vérifiables pas le patient, est plus persuasive. Toutefois, le pronostic hippocratique ne se réduit pas à la divination et à la persuasion : il prépare le traitement, comme le souligne *Pronostic*, en permettant d'insérer sans brusquerie l'intervention médicale dans le cours singulier de la maladie.

Dans une étude sur les effets thérapeutiques de la parole dans l'Antiquité classique, Pedro Laín Entralgo<sup>347</sup> évoque la difficulté que peut éprouver le médecin hippocratique à persuader son patient de respecter ses prescriptions, et la nécessité de recourir au préalable à une «médication par le λόγος» pour rendre possible la médication par le φάρμακον. Au terme de son enquête, P. Laín Entralgo constate que les textes hippocratiques demeurent «extrêmement vagues aussi bien dans la théorie que dans la

344 Ταῦτα μὲν οὖν χρηὶ ἀπόπροσθεν σκεψάμενον λέξει, μὴ ἀπτόμενον τοῦ ἀνθρώπου «Ces observations, on les fera à distance, et on les énoncera sans toucher le blessé», *Plaies de la tête*, c. 10 ( III, 212-214 L.).

345 Voir plus bas, p. 659.

346 Voir plus haut, p. 557 sq.

347 [Laín Entralgo, 1970], chapitre IV, p. 139-170.

pratique pour tout ce qui touche à la psychothérapie»<sup>348</sup>. Il soutient que le pronostic a un rôle «cognitif plutôt que thérapeutique»<sup>349</sup>, comme l'ensemble des paroles que le médecin adresse au malade, en s'appuyant notamment sur ce passage d'*Ancienne médecine* :

«Il me semble qu'on doit lorsque l'on traite de cet art [*sc.* la médecine], exposer des choses qui soient concevables par les profanes. Car l'objet qu'il convient de rechercher et d'exposer n'est autre que les affections dont ces gens-là sont atteints et dont ils souffrent [...]. Quand [leurs affections] sont découvertes et exposées par un autre [*sc.* le médecin], il leur est facile [de les connaître]. Car il ne s'agit de rien d'autre pour chacun que de se remémorer, en les écoutant, les accidents qui lui sont arrivés. En revanche, si l'on passe à côté de la faculté de compréhension des profanes, et si on ne met pas les gens qui écoutent dans cette disposition d'esprit, on passera à côté de la réalité»<sup>350</sup>.

J'ai sauté, dans ce texte, le passage cité plus haut<sup>351</sup> qui met en cause la capacité du malade d'exprimer convenablement les maux dont il souffre. *Ancienne médecine* oppose donc la qualité du discours du médecin, dont la vérité est reconnue par le malade qui en est à la fois l'objet et le destinataire, et la faiblesse de l'expression par le malade du mal qui l'affecte. *Ancienne médecine* n'ajoute pas une pédagogie au savoir médical : la compréhension, par celui qui éprouve l'affection en lui-même, du discours objectif du médecin est un critère de la vérité du discours médical. Ce critère permet à *Ancienne médecine* de contester les médecines «philosophiques», comme on l'a vu par ailleurs. Dès lors, la rhétorique est un aspect du savoir médical. Le bon médecin sait se faire comprendre, non parce qu'il use de procédés rhétoriques entés sur un contenu médical, mais

348 «[...] *the extraordinary practical and theoretical vagueness of its writings [sc. of the Corpus Hippocraticum] in everything having to do with psychotherapy*», *ibid.*, p. 165.

349 «[...] *more noetic than therapeutic*», *ibid.*, p. 157; cf. p. 167.

350 Μάλιστα δέ μοι δοκεῖ περὶ ταύτης δεῖν λέγοντα τῆς τέχνης γνωστὰ λέγειν τοῖσι δημότησιν. Οὐ γὰρ περὶ ἄλλων τινῶν οὔτε ζητεῖν οὔτε λέγειν προσήκει ἢ περὶ τῶν παθημάτων ὧν αὐτοὶ οὔτοι νοσέουσι τε καὶ πονέουσιν. [...] ὑπ' ἄλλου δὲ εὐρημένα καὶ λεγόμενα εὐπετές. Οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἢ ἀναμιμνήσεται ἕκαστος ἀκούων τῶν ἐωυτῶ συμβαινόντων. Εἰ δέ τις τῆς τῶν ιδιωτέων γνώμης ἀποτεύξεται καὶ μὴ διαθήσει τοὺς ἀκούοντας οὕτως, τοῦ ἐόντος ἀποτεύξεται, *Ancienne médecine*, II, 3 (I, 572-574 L.).

351 Voir plus haut, p. 628 note 340.

parce que son discours entre en phase avec ce que le malade ressent. La compréhension du discours médical par son destinataire dépend de sa qualité médicale, elle en est même le critère.

De cela, P. Laín Entralgo convient ou conviendrait. Mais il remarque que le rôle du discours médical est ici d'enseigner et non de persuader. Peu de textes hippocratiques prescrivent d'user de la parole pour produire un effet thérapeutique précis et prémédité. Susciter la confiance du malade, préserver son moral, l'encourager<sup>352</sup> : voilà, à peu de choses près, toute la psychothérapie hippocratique par la parole. P. Laín Entralgo met en regard de cette lacune les développements précis des effets de la rhétorique chez Platon et chez les sophistes, et s'étonne qu'Hippocrate ait pu, comme le dit la tradition, être l'élève de Gorgias sans retenir ses leçons.

P. Laín Entralgo fournit deux explications à l'absence relative de la parole qui soigne dans la médecine hippocratique. La première n'est guère convaincante : il suppose que le médecin hippocratique respecte ainsi la liberté de son patient<sup>353</sup>, mais aucun texte hippocratique n'étaie à mon sens une telle hypothèse; la seconde explication est en revanche très intéressante, à la fois par ce qu'elle contient de vrai, et aussi parce qu'elle indique en creux et malgré elle la nature de la résolution médicale.

Cette seconde explication est elle-même double. En premier lieu, les médecins hippocratiques rejettent la parole magique (ἐπωδή) comme irrationnelle, sans découvrir, contrairement aux sophistes, que les effets de cette parole peuvent être maîtrisés rationnellement. Cet argument qui s'appuie essentiellement sur la critique de l'incantation par *Maladie sacrée* est d'autant plus intéressant que P. Laín Entralgo souligne l'absence de tout usage métaphorique ou analogique du terme ἐπωδή dans la *Collection*<sup>354</sup>. J'y reviens. Le second argument est selon P. Laín Entralgo plus essentiel : les médecins hippocratiques rapportent en définitive toute maladie au corps. Ils n'ont pas correctement identifié ce qui relève du corps et ce qui relève de l'âme dans les maladies. Ils n'ont pas su voir que le λόγος est le φάρμακον de l'âme<sup>355</sup>.

352 *Ibid.*, p. 163.

353 *Ibid.*, p. 166 et p. 167 note 19.

354 *Ibid.*, p. 169.

355 *Ibid.*, p. 169-170. Cf. p. 165.

La thèse de P. Laín Entralgo est à mon sens excessive car la médecine hippocratique comprend une rhétorique thérapeutique plus importante qu'il ne le dit. Par exemple, dans le passage d'*Ancienne médecine* sur lequel, entre autres, il s'appuie, il n'est pas seulement question d'enseignement : il faut aussi «mettre les gens qui écoutent dans une disposition d'esprit». Mais au sein d'une enquête qui s'étend d'Homère à Aristote, on ne peut tirer d'autre conclusion que celle de P. Laín Entralgo : située entre la parole magique et la rhétorique de la persuasion, la médecine hippocratique contraste par la moindre importance qu'elle accorde aux effets du λόγος. P. Laín Entralgo y voit une lacune qu'il rapporte à une *méconnaissance* de la part de l'âme dans la maladie et à un *défaut* de l'usage de l'analogie. Il convient de renverser la formulation de cette conclusion. La médecine hippocratique est *fondée* sur l'*exclusion* de l'analogie et sur le *refus* de faire la part des choses, de l'âme et du corps en particulier. Comme on l'a vu, ces deux aspects sont liés, s'il est vrai que l'analogie divise plutôt qu'elle ne rapproche. La médecine hippocratique n'utilise pas le λόγος sur l'âme comme l'analogon du φάρμακον sur le corps, parce que l'hippocratisme pense l'unité de l'âme et du corps. C'est pourquoi λόγος et φάρμακον y sont mêlés sans articulation. Le caractère vague, aux yeux de P. Laín Entralgo, mais en réalité global des effets escomptés par le médecin d'un usage du λόγος s'explique de la même manière dans la perspective hippocratique de ne jamais soigner partiellement. L'enquête de P. Laín Entralgo échoue à dégager une psychothérapie hippocratique parce qu'elle adopte le point de vue du dualisme et de l'analogie, c'est-à-dire le point de vue commun aux sophistes et à Platon. Ce n'est pas son moindre intérêt que de réunir sur cette question le philosophe et le sophiste en les opposant tous deux au médecin. Sophiste et philosophe ont pris le parti du λόγος, qu'il soit porteur de sens et de vérité ou producteur d'effets. Le φάρμακον du corps est pour eux un modèle analogique sur lequel ils fondent une médication de l'âme. Le médecin, en ce sens, n'a que faire du λόγος. Il préfère «démontrer par les actes que par les paroles»<sup>356</sup>. Il y a là, non une lacune, mais une résolution pharmaceutique. Toutefois, le λόγος n'est pas absent de la pratique hippocratique; il n'a pas de domaine particulier. Il s'insère dans tous les registres de la démarche thérapeutique, contribuant au

356 *Art*, c. 23 (VI, 26 L.). Voir plus bas, p. 645.

diagnostic par l'anamnèse, à l'établissement d'un lien de confiance par le pronostic, à la constitution d'une communauté médicale par l'enseignement, la discussion contradictoire et peut-être, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, par le serment, à l'insertion de la médecine dans la cité par le discours épideictique promouvant l'art médical, etc. Dans tous ces registres, le λόγος n'est pas *l'analogon* du φάρμακον pour ce qui concerne l'âme, mais il *est* un φάρμακον qui n'a d'effet, comme toute médecine, qu'au sein d'un mélange bien tempéré dans lequel il se dissout en tant que tel. Il est donc vrai qu'il n'y a pas de psychothérapie par la parole seule dans la *Collection hippocratique*, mais la raison en est que l'âme et la parole ne forment pas un couple distinct de celui de la drogue et du corps : l'ellébore purge le corps et l'âme, la bonne humeur dilate l'âme et le cœur.

Seul le médecin, par la maîtrise de son art, est capable de parler au corps malade comme il peut seul entendre — au sens fort — la souffrance du corps s'exprimer par la bouche du malade comme elle s'exprime par son corps. La persuasion nécessaire pour obtenir l'obéissance aux prescriptions est l'effet d'un discours, le pronostic, dont le contenu et le moment de la profération sont déterminés médicalement. Le discours du médecin fait effet parce qu'il s'accorde, grâce au savoir du médecin, à l'état du malade, et donc que le malade peut se reconnaître en lui. Il fait effet parce qu'il est prononcé aux moments critiques, la première fois après un examen sommaire et avant l'interrogation du patient, puis, peut-être, renouvelé chaque fois qu'un ensemble de symptômes fait signe vers une issue plutôt qu'une autre. La sémiotique et la pratique des discours n'ont pas de place privilégiée ni même de place propre dans l'art hippocratique parce qu'ils doivent s'insérer, jusqu'à la crase<sup>357</sup>, respectivement dans le jugement global sur un malade, sa posture, ses signes cliniques localisés, leur évolution, etc. et dans le comportement général d'un médecin, ses attitudes, la précision de ses gestes, l'évolution de son traitement, etc. La part apparente dès lors relativement réduite — mais parfois d'une

357 L'expression peut sembler excessive (on distingue toujours une parole d'une drogue, même mêlés dans un traitement!), mais elle prend son sens si l'on envisage les *effets* du traitement : il est impossible de distinguer la part de la parole et la part des drogues ou de l'action chirurgicale dans la guérison du patient. De la même manière, on distingue les paroles du patient des autres signes cliniques, mais on ne peut distinguer leur part respective dans le jugement que le médecin tire de la réunion de toutes ces données.

importance critique — de la rhétorique ne laisse aucune place pour un art auxiliaire de la persuasion qui aurait ses règles propres. Hérodicos de Léontinoi n'est pas un médecin hippocratique s'il est vrai, comme Platon le fait dire à son frère Gorgias, qu'il se laissait accompagner par son frère pour qu'il persuade les malades, par sa rhétorique, de suivre ses prescriptions<sup>358</sup>.

Le deuxième champ de l'usage médical du λόγος concerne le discours adressé aux autres médecins. En effet, comme on l'a vu, le médecin n'est pas absent des textes hippocratiques. Par exemple, sa qualité entre en compte parmi les facteurs du pronostic dans les *Épidémies I* «car cela même peut suggérer des craintes ou des espérances»<sup>359</sup>. L'étude des erreurs médicales qui font l'objet du cinquième livre des *Épidémies* permet de comprendre cette intrusion. Il arrive en effet que le médecin ait à juger les soins prescrits par un autre médecin, comme dans le cas de Tychon, blessé au siège de Datos :

«Le médecin qui retirait du bois me semblait avoir laissé quelque partie de la lance dans le diaphragme. Le blessé souffrant, le médecin, sur le soir, lui fit prendre un lavement et un purgatif. Le blessé passa péniblement la première nuit; au jour, il parut au médecin et aux autres être mieux. Pronostic : le spasme survenant, il succombera rapidement [...]»<sup>360</sup>.

En entrant dans la profession, le médecin s'ouvre l'accès au champ de la discussion médicale. Les règles de ce champ polémique sont les règles médicales elles-mêmes. Cela signifie que la rhétorique est un registre de la médecine. Le médecin n'est pas seulement celui qui sait soigner, il est aussi, par le même art, celui qui a appris et qui sait

358 Cf. Platon, *Gorgias*, 455 b : «Souvent j'ai déjà accompagné mon frère, ainsi que d'autres médecins, au chevet de quelque malade qui se refusait à boire une drogue ou à laisser le médecin lui tailler ou brûler la chair : celui-ci était impuissant à le persuader ; moi, sans avoir besoin d'un autre art que l'art oratoire, je le persuadais!».

359 Voir plus haut, p. 544.

360 Ἐδόκει δέ μοι ὁ ἰητρὸς ἐξαιρέων τὸ ξύλον ἐγκαταλιπεῖν τι τοῦ δόρατος κατὰ τὸ διάφραγμα. Ἀλγέοντος δὲ αὐτοῦ, πρὸς τὴν ἐσπέρην ἔκλυσέ τε καὶ ἐφαρμάκευσε κάτω. Νύκτα διήγαγε τὴν πρώτην δυσφόρως· ἅμ' ἡμέρη δὲ ἐδόκει καὶ τῷ ἰητρῷ καὶ τοῖσιν ἄλλοισι βέλτιον ἔχειν· πρόρρησις, ὅτι, σπασμοῦ γενομένου, ταχέως ἀπολεῖται, *Épidémies V*, c. 95 (V, 254-256 L.).



«en fait de traitement, interroger correctement et, étant interrogé, répondre et contredire correctement»<sup>361</sup>.

Au-delà du corps du malade, au-delà de sa totalité psychosomatique, au-delà du rapport triangulaire entre le malade, le médecin et la maladie, au-delà de la sphère de l'entourage du patient, la médecine dessine un cercle plus vaste, défini par un champ de dialogue et de dispute : celui de la communauté médicale. Le cercle des médecins est un champ polémique qui, comme tout champ de bataille, suppose une entente préalable et implicite des adversaires<sup>362</sup>. Cette unité de la diversité formulée d'emblée par *Maladies I* est celle que restitue à nos yeux la collection des traités hippocratiques telle qu'elle nous est parvenue, partageant un même paradigme, mais partagée sur les doctrines et les jugements. *Maladies I* n'enseigne pas seulement la rectitude et l'opportunité des traitements en vue des soins aux malades. Il les enseigne aussi, et même d'abord si l'on en juge par l'ouverture du traité qui vient d'être citée, pour permettre à l'apprenti devenu médecin de prendre part au débat médical. On n'est pas loin du traité d'argumentation judiciaire lorsque *Maladies I* définit l'opportunité en ces termes : «tout secours sauvant un homme près de rendre l'âme est un secours donné à temps»<sup>363</sup>. Une telle définition est de peu d'utilité dans la pratique médicale, mais elle fournit un argument pour disculper le médecin qui risque un traitement extrême auprès d'un patient en grand danger de mourir, et pour condamner le médecin qui aurait, en différant l'intervention, méconnu le caractère critique du moment. La plupart des préceptes de la première partie du traité sont de cet ordre : les aspects qu'ils retiennent de l'action thérapeutique sont insuffisants pour enseigner un apprenti qui ignorerait de quoi il s'agit par ailleurs ; mais ils permettent au médecin de se prémunir contre les accusations et, éventuellement, d'accuser les autres. *Maladies I* met ainsi en garde, notamment, contre les accidents funestes dus aux hasards et imputés à la

361 Ὅς ἂν περὶ ἰήσιος ἐθέλη ἐρωτᾶν τε ὀρθῶς καὶ ἐρωτώμενος ἀποκρίνεσθαι καὶ ἀντιλέγειν ὀρθῶς [...], *Maladies I*, c. 1 (Potter, 98 = VI, 140 L.), trad. É. Littré corrigée selon le texte de P. Potter.

362 L'une des thèses que cet essai tente de vérifier est que toute polémique suppose un terrain d'entente et qu'à l'inverse, des paradigmes différents ne polémiquent pas entre eux. Voir plus haut, notamment p. 90.

363 [...] ὅ τι ἂν τις πρὸ τοῦ τὴν ψυχὴν μεθεῖναι ὠφελήσῃ, τοῦθ' ἅπαν ἐν καιρῷ ὠφελήσεν, *Maladies I*, c. 5 (Potter, 108 = VI, 146 L.), trad. É. Littré.

médication. Dans ces cas, «c'est le médecin qui est accusé». En revanche, lorsque le traitement réussit sans que le lien entre la médication et l'effet soit manifeste, «l'éloge est loin d'être pareil, car on se figure qu'il devait en arriver ainsi»<sup>364</sup>. L'accusation ou l'éloge semblent ici le fait du public; mais si le public est juge, il peut être persuadé par un autre médecin appelé à discuter le traitement entrepris par un confrère. *Maladies I* permet d'imaginer une joute oratoire au chevet du malade, joute dont l'assistance, d'une façon comparable au public des débats sophistiques, est finalement l'arbitre. Les médecins sont en effet en concurrence, comme en témoigne *Régime des maladies aiguës* qui exprime de façon condensée, dans son c. 4, un enseignement semblable à celui de la première partie de *Maladies I*, puis conclut : «Il faut [...] faire au mieux en surpassant les autres»<sup>365</sup>.

Le médecin se distingue du profane non seulement en ce qu'il sait soigner, mais aussi parce qu'il sait adresser avec à propos les éloges et les blâmes; en revanche,

«les profanes ne savent pas distinguer les médecins qui surclassent les autres [dans les maladies aiguës]»<sup>366</sup>.

Encore une fois, la médecine est l'art de différencier, et de poursuivre les différences jusqu'au singulier, quel que soit l'objet : ici, dans une application réflexive, le médecin sait faire la différence entre les médecins. L'objet de l'éloge ou de l'accusation concerne principalement ce qui relève, chez le médecin jugé, non de son savoir général sur les maladies, mais de ses jugements sur les cas singuliers : «les médecins diffèrent énormément sur ce point les uns des autres»<sup>367</sup>. C'est pourquoi l'enseignement de l'aptitude à interroger et à répondre avec rectitude a pour objet le jugement clinique et l'action thérapeutique adaptés à la singularité des cas, et non la nosologie et les connaissances théoriques en général. S'il est permis de proposer ici une hypothèse invérifiable, mais à

364 [...] τὸν ἰητρὸν αἰτιῶνται [...] τοῦτο δὲ οὐχ ὀμαλῶς ἐπαινεοῦσι· χρεῶν γὰρ πεπονθέναι αὐτὸν δοκέουσι, *Maladies I*, c. 8 (Potter, 118 = VI, 156 L.).

365 [...] διαφορόντων τῶν πέλας ἐπὶ τὸ βέλτιον ποιεῖν χρή, *Régime des maladies aiguës*, c. 4 (II, 232 L.).

366 Οἱ μὲν οὖν ἰδιῶται οὐ κάρτα γινώσκουσι τοὺς ἐς ταῦτα διαφέροντας τῶν πέλας, *ibid.*, c. 6 (II, 234 L.). Cf. c. 5 : «Mes éloges [ceux du médecin] iraient surtout au médecin... (Μάλιστα δ' ἂν ἐπαινέσαιμι ἰητρὸν [...])», II, 232 L.

367 [...] ἐν τουτέοισι δὴ καὶ πάνυ μέγα διαφέρουσιν ἕτεροι ἑτέρων, *ibid.*, c. 6 (II, 238 L.). Il s'agit précisément des modalités d'administration des remèdes.

mon avis vraisemblable, les médecins hippocratiques devaient peu débattre oralement et par écrit du nombre des humeurs ou du trajet des vaisseaux dans le corps. Sur ces points de doctrine, la *Collection* témoigne de doctrines différentes, mais non de polémiques. En revanche, la polémique apparaît au-delà et en deçà des doctrines médicales : au-delà, contre les tenants de principes différents, les partisans d'Empédocle (*Ancienne médecine*) ou ceux de Méliossos (*Nature de l'homme*) — mais on a vu que cette contestation de paradigmes différents était infructueuse, comme un dialogue de sourds, et que, par ailleurs, elle n'empêchait pas les emprunts mutuels de doctrines<sup>368</sup>. En deçà des doctrines devait se déployer le vrai champ de la polémique médicale, sur les modalités de la rédaction des traités si l'on en croit le prologue de *Régime des maladies aiguës*, sur les modalités et l'exactitude du pronostic si l'on en croit *Prorrhétique II*, dans la discussion, l'accusation, la défense des pronostics et des thérapeutiques sur des cas singuliers, principalement dans les maladies aiguës, si l'on en croit *Maladies I*, *Épidémies V*, et de nouveau *Régime des maladies aiguës* et *Ancienne médecine*.

*Maladies I* énumère un ensemble de motifs d'accusation entre confrères. Parmi eux, on trouve des erreurs de pronostic :

«Ce qui est correct et ce qui est incorrect en médecine, le voici : incorrect, la maladie étant ceci, dire qu'elle est cela, grande dire qu'elle est petite, petite dire qu'elle est grande, ne pas déclarer qu'un patient qui doit survivre survivra, qui doit succomber, ne pas déclarer qu'il succombera; ne pas reconnaître un Emphyème, ne pas reconnaître une maladie considérable se nourrissant dans le corps, besoin étant d'une drogue, ne pas savoir laquelle, dire qu'on ne soignera pas ce qui est curable, qu'on soignera ce qui est incurable»<sup>369</sup>.

368 Voir plus haut, notamment p. 199, 410, 418.

369 Ὅρθως δ' ἐν αὐτῇ καὶ οὐκ ὀρθῶς τὰ τοιάδε· οὐκ ὀρθῶς μὲν, τὴν τε νοῦσον ἐτέραν ἐοῦσαν ἐτέραν φάναι εἶναι, καὶ μεγάλην ἐοῦσαν σμικρὴν φάναι εἶναι, καὶ σμικρὴν ἐοῦσαν μεγάλην, καὶ περιεσομένον μὴ φάναι περιέσεσθαι, καὶ μέλλοντα ἀπολεῖσθαι μὴ φάναι ἀπολεῖσθαι, καὶ ἔμπυον ἔοντα μὴ γινώσκειν, μηδὲ νοῦσου μεγάλης τρεφομένης ἐν τῷ σώματι γινώσκειν, καὶ φαρμάκου δεόμενον, ὁποίου του δεῖ, μὴ γινώσκειν, καὶ τὰ δυνατὰ μὴ ἐξιᾶσθαι, καὶ τὰ ἀδύνατα φάναι ἐξιᾶσεσθαι, *Maladies I*, c. 6 (Potter, 110 = VI, 150 L.), trad. É. Littré modifiée, notamment selon le texte de P. Potter.

La qualité du discours pronostique est ainsi l'un des objets du discours critique du médecin sur la pratique médicale de ses confrères ou sur la sienne propre. Le discours critique et le discours pronostique qu'il prend pour objet sont tous deux régis par des principes médicaux.

La rhétorique médicale n'a pas seulement pour destinataire le malade et les autres médecins. Elle est aussi à l'œuvre dans les discours que les médecins itinérants adressaient à la population, peut-être lors de leur arrivée dans une cité. Deux discours épидictiques nous sont parvenus : les traités *Des vents* et *De l'art*. J. Jouanna<sup>370</sup> a montré que ces discours sont composés selon les règles de la rhétorique : ils comportent un exorde et une péroraison, et recourent fréquemment à des figures de style qui caractérisent le « style périodique », notamment les parioses et les paromoioses. *Vents* ressemble à bien des égards à l'*Éloge d'Hélène*. Le premier fait l'éloge de l'air : « l'air est un souverain très puissant qui règne en tout et sur tout [...]. Pourtant, il est invisible à l'œil »<sup>371</sup> dans des termes similaires à ceux par lesquels le second fait l'éloge du discours : « le discours est un grand souverain qui, au moyen du plus petit et du plus inapparent des corps, parachève les actes les plus divins »<sup>372</sup>. Pourtant, J. Jouanna a montré que, contrairement à une opinion naguère commune, l'usage de procédés rhétoriques n'autorise pas l'attribution des deux discours à des rhéteurs ou à des sophistes<sup>373</sup> extérieurs au cercle hippocratique, car leur contenu est conforme au fonds de la médecine hippocratique. Par exemple, une différence essentielle entre *Vents* et l'*Éloge d'Hélène* est l'absence de divinisation de l'objet de l'éloge, conforme à l'idée du divin dans la *Collection hippocratique*. Ainsi,

370 Voir [Jouanna, 1984], puis les notices de ses éditions dans la CUF.

371 [...] μέγιστος ἐν τοῖσι πάσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν [...]. Ἄλλὰ μὴν ἐστὶ γε τῇ μὲν ὄψει ἀφανής, *Vents*, III, 2 et 3 (VI, 94 L.).

372 Λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ, Gorgias, *Éloge d'Hélène*, D.-K. 82 B 11, § 8, traduction empruntée à [Cassin, 1995], p. 144, qui traduit le texte établi par F. Donadi, *Encomio di Elena*, Rome, 1982.

373 *Art* a été attribué à Protagoras par Th. Gomperz et à Hippias par E. Dupréel.

« L’antithèse traditionnelle entre le divin et l’humain (ἀνθρώπινα / θεῖα) est remplacée par l’opposition τοῖσι ὅλοισι / τοῖσι θνητοῖσι “l’univers / les êtres mortels” »<sup>374</sup>.

Par son caractère polémique, le traité *De l’art* montre que les effets du discours sur l’auditoire et sur les adversaires sont conçus comme les effets d’une médication. L’objet de ce traité est de contester ceux qui nient l’existence de l’art médical. L’auteur annonce que

« le présent discours s’opposera à ceux qui portent leurs assauts contre la médecine, confiant à cause des adversaires qu’il critique, plein de ressources à cause de l’art qu’il secourt, puissant à cause de la science à qui il doit sa formation »<sup>375</sup>.

La puissance du discours ne relève donc pas, selon l’auteur, d’une technique oratoire spécifique; elle est l’effet du savoir qui forme le discours, c’est-à-dire de la médecine. Cette formation du λόγος est une παιδεία. Les deux membres qui terminent la phrase distinguent bien d’une part l’art médical (τεχνή) comme objet du contenu du discours (le discours y trouve des ressources parce que la cause qu’il défend est plaidable), d’autre part le savoir médical ou la sagesse médicale (σοφίη) comme formateur du discours (la médecine, dans une extension plus large que celle d’une technique, régit la parole médicale de l’orateur). Cet énoncé liminaire incite donc à chercher, dans le discours, l’effet de cette σοφίη médicale qui le produit. Cet effet n’est guère explicite, de prime abord, si l’on examine le contenu du propos. Pourtant, au c. 8, les adversaires de la médecine qui reprochent aux médecins de ne pas soigner les malades vaincus par les maladies sont qualifiés médicalement :

« Les auteurs de ces allégations, s’ils reprochaient aux médecins de ne pas les soigner comme gens en délire quand ils tiennent un tel langage, formuleraient des critiques plus fondées que ces critiques-là »<sup>376</sup>.

374 [Jouanna, 1984], p. 41.

375 Ὁ δὲ παρεὼν λόγος τοῖσιν ἐς ἰητρικὴν οὕτως ἐπιπορευομένοισιν ἐναντιώσεται, θρασυνόμενος μὲν διὰ τούτους οὐς ψέγει, εὐπορέων δὲ διὰ τὴν τέχνην ἢ βοθηεῖ, δυνάμενος δὲ διὰ σοφίην ἢ πεπαίδευται, *Art*, 1, 3 (VI, 2 L.).

376 Οἱ μὲν οὖν ταῦτα λέγοντες, εἰ ἐμέμφοντο τοῖσιν ἰητροῖσιν ὅτι αὐτῶν τοιαῦτα λεγόντων οὐκ ἐπιμέλονται ὡς παραφρονεύντων, εἰκότως ἂν ἐμέμφοντο μᾶλλον ἢ κείνα μεμφόμενοι, *ibid.*, VIII, 2 (VI, 12 L.).

On peut certes ne voir dans ce redoublement qui fait de ces adversaires des malades incurables qu'un simple effet de rhétorique. Mais, sachant que l'auteur conçoit la médecine comme l'origine de sa puissance rhétorique, on peut y voir aussi un indice de la formation médicale de l'argumentation. Or, le c. 8 qui contient cet indice est situé au point critique du discours. Le c. 9 s'engage dans une nouvelle démonstration qui commence par un brusque retour au point de départ : comme au c. 1, l'orateur prévient l'auditoire que chaque art doit être défendu par un discours approprié et qu'il ne s'occupera, dans le présent discours, que de la médecine. Dès lors, il est manifeste que le discours comprend deux argumentations qui ne s'ensuivent pas l'une de l'autre, mais qui sont juxtaposées et partent toutes deux d'une même origine. La première argumentation commence au c. 4 (cf. «pour commencer mon discours...»), la seconde au c. 9. La première s'attaque aux détracteurs de l'art médical en divisant les arguments des adversaires, ou plutôt, en divisant les adversaires selon leurs arguments. Il commence par un point qui est admis *par tous* : que, parmi les malades soignés par la médecins, il y a des gens qui guérissent totalement. Puis il distingue d'abord ces gens qui, guéris par la médecine, ne peuvent s'opposer à la médecine puisqu'il s'y sont soumis (c. 4), puis ceux qui ont guéri sans le secours de la médecine (ils en ont usé sans le savoir — c. 5), puis ceux qui mettent en avant l'argument selon lequel des gens meurent malgré les soins du médecin (ces gens n'ont pas respecté les prescriptions du médecin — c. 7), enfin ceux qui mettent en avant les médecins qui refusent de soigner les malades vaincus par la maladie (la connaissance des limites de l'art est la preuve de l'existence de cet art — c. 8). La seconde argumentation déploie la puissance de la médecine. Contre les maladies apparentes, les traitements sont tous découverts (c. 9); quant aux maladies cachées à l'intérieur du corps, elles sont accessibles à l'intelligence du médecin mais exigent un certain délai imputable au malade plutôt qu'au médecin (c. 10 et 11), enfin la médecine a trouvé des moyens indirects pour révéler ces maladies (c. 12). La conclusion (c. 13) reprend les termes du c. 3 pour mettre en parallèle deux manifestations de l'existence de la médecine : le traitement des malades par l'art démontre son existence, le présent discours la montre. Le discours conclut toutefois que les médecins démontrent plus volontiers par les actes que par les paroles. Ce parallèle rappelé en conclusion fournit un troisième indice, après ceux du c. 3 et du c. 8, incitant à voir dans le discours une

manifestation de la médecine, moins puissante que les actes, mais de même nature.

L'étude de la structure du traité montre donc qu'il est composé de deux parties dont chacune commence par le même point de départ et procède de même en divisant son objet par catégories, depuis celle qui offre le moins de difficultés jusqu'à celle qui en impose le plus. Or la première partie réalise pleinement à elle seule l'objectif fixé par l'exorde : démontrer les adversaires de la médecine. La seconde partie qui expose la manière dont le médecin combat les maladies n'est pas absolument indispensable. Elle se justifie, à mon sens, parce qu'elle permet de construire un parallèle entre la réfutation qui fait l'objet de la première partie et les soins médicaux dont elle déploie les modalités. Ce parallèle entre ces deux parties a pour fonction, à son tour, de montrer que le médecin soigne les opinions erronées comme il soigne les malades. On peut en effet mettre en regard chaque étape des deux parcours, rhétorique et médical. La première catégorie de la première partie (les malades qui ont guéri en se soumettant à l'art médical), n'a toutefois pas de pendant dans la seconde partie, mais cela s'explique puisque ces gens-là ne peuvent s'opposer à l'art qui les a soignés ; ils ne sont donc pas des adversaires et le médecin n'a pas à corriger ni à combattre leur opinion. Les malades qui ont guéri sans recourir à l'art médical (c. 5) sont réfutés en montrant qu'ils ont discerné d'eux-mêmes les effets d'un régime d'abord suivi sans intention médicale. La reconnaissance du domaine délimité par le bienfait ou le dommage est le commencement de l'art, car elle n'est pas donnée à tous. L'argumentation de l'orateur consiste à révéler ce qui est pourtant manifeste ; ces malades ont guéri en faisant ou en ne faisant pas quelque chose de l'ordre du régime, des bains, etc., il est donc manifeste (*φαίνονται*) qu'ils ont guéri en recourant à la médecine, car il est manifeste (*φαίνονται*) que les médecins soignent de cette manière, et même en recourant à d'autres remèdes. À ces adversaires du c. 5 correspondent les maladies apparentes du c. 9 (*φανερὰ*, en conclusion, au début du c. 10) qui sont traitées de même : il s'agit, pour le médecin de reconnaître par la vue et par le toucher les caractères sensibles du mal et de distinguer chacun des facteurs, chaud, froid, etc. dont la présence ou l'absence le rend tel qu'il apparaît. Aux adversaires qui avancent l'argument des malades qui meurent malgré le secours de la médecine (c. 7), la réfutation n'oppose plus une réalité manifeste, mais un raisonnement correct (cf. *ὀρθῶς λογιζόμενοι*). Ce raisonnement correct est

en l'occurrence une application réflexive de la médecine sur l'état de santé de la γνώμη respectivement chez le médecin et chez son patient. Chez les patients, la maladie l'emporte et domine leur personnalité au point qu'ils «désirent faire bon accueil désormais à ce qui favorise la maladie plutôt que la guérison»<sup>377</sup>. Le médecin, en revanche, est sain de corps et de jugement : il juge le cas présent en le comparant aux cas passés, et ce savoir contraste avec l'ignorance du malade<sup>378</sup>. Dès lors, c'est à la désobéissance du malade plutôt qu'à impéritie du médecin qu'il faut attribuer les échecs médicaux. En argumentant ainsi, l'orateur met en œuvre le deuxième procédé médical décrit dans la seconde partie, au c. 11 : face aux maladies cachées, le médecin doit recourir, non plus à la vue ou à l'écoute du patient, mais au raisonnement (cf. λογισμῶ). «Ce qui échappe au regard des yeux, tout cela est vaincu par le regard de l'intelligence»<sup>379</sup>. Les deux

377 [...] ἐθέλοντες τὰ πρὸς τὴν νοῦσον ἤδη μᾶλλον ἢ τὰ πρὸς τὴν ὑγιεῖν προσδέχεσθαι, *ibid.*, VII, 3 (VI, 12 L.).

378 On peut remarquer que le jugement du médecin est fondé sur la comparaison avec d'autres cas et non sur la subsumption sous un genre, ce qui exclut toute similitude avec Platon. De même, l'auteur de l'*Art* définit les professionnels par le qualificatif d'ἐμπειροί (VIII, 7 — VI, 14 L.), ce qui marque une opposition radicale entre son épistémologie et celle de Platon (cf. *Gorgias*, 465 a). Cet emploi d'ἐμπειρος ne prouve pas simplement que «l'auteur du traité *De l'art* ne connaît pas la distinction entre ἐμπειρία et τέχνη» (J. Jouanna, notice de son édition, CUF, p. 189), car rien ne permet de supposer que, connaissant Platon, cet auteur aurait alors nécessairement souscrit à ses vues. Voir plus haut, p. 159.

379 Ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγειν, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται, *Art*, XI, 2 (VI, 20 L.). Cette formule est un exemple d'analogie apparente qui égare un lecteur platonicien. Si la γνώμη voit, c'est que le jugement n'est pas de nature différente de la sensation; elle n'opère dans les maladies cachées que pour autant que celles-ci «s'offrent à un examen» indirect par des symptômes externes ou des évacuations éventuellement provoquées par le médecin. Le jugement rassemble ces informations sensorielles, et il demeure impuissant tant que la maladie n'offre rien aux sens. C'est donc, ici encore, une thèse radicalement opposée à la thèse de Platon pour qui «la vision de l'intelligence commence à être aiguë quand la vision des yeux se met à perdre son acuité» (*Banquet*, 219 a), passage que J. Jouanna cite en note (CUF, p. 237, note 5 = p. 262) pour illustrer la fortune de l'expression. Cf. *Vents*, c. 3 (VI, 90-92 L.) dont le vocabulaire est tout autant incompatible avec le platonisme : «Pour les maladies les plus cachées et les plus difficiles, c'est par le jugement (δόξη) plutôt que par le savoir-faire (τέχνη) que l'on tranche. Or, c'est dans ces maladies que l'écart se révèle le  
(suite de la note à la prochaine page)



chapitres, 7 et 11, comprennent un développement similaire sur l'état d'ignorance du malade au sujet de sa maladie : dans le c. 7, les malades « ne connaissent ni la nature de leurs souffrances, ni la cause de leurs souffrances, ni non plus ce qui résultera de la situation présente »<sup>380</sup>; dans le c. 11, les malades atteints de maux cachés livrent « des renseignements dictés par la croyance plus que par la science »<sup>381</sup>. Dans le c. 7, l'ignorance du malade est invoquée pour montrer que le malade est responsable, par sa désobéissance, des échecs thérapeutiques; dans le c. 11, pour lui imputer la lenteur des soins. Cette coïncidence des arguments dans les deux parties n'est pas du même ordre que la réflexivité que je cherche à montrer, à savoir que les adversaires du c. 7 sont traités comme le sont les malades du c. 11. Elle n'est cependant pas fortuite et incite le lecteur à comparer les deux chapitres. Elle y incite d'autant plus que, s'agissant de la dernière catégorie d'adversaires, le c. 8, comme on l'a vu, les identifie explicitement à des malades. Ceux qui arguent que les médecins refusent de traiter les malades vaincus par la maladie sont eux-mêmes des gens en délire (παραφρονεύντες). Non seulement le c. 8 les considère comme des malades, mais encore comme des malades de la même catégorie que les malades auxquels ils font référence dans leur argumentation contre la médecine : des malades incurables que le médecin pourrait être accusé de ne pas soigner. Le caractère incurable de ces adversaires vient de ce qu'ils ignorent le principe même de l'art médical, puisqu'ils sont incapables de faire des différences, notamment la différence entre les cas incurables et les cas qui relèvent de la puissance de l'art. Cette catégorie d'adversaires correspond donc explicitement aux cas impossibles évoqués à nouveau à la fin du c. 11 dans la seconde partie (« le médecin refuse de soigner l'impossible »<sup>382</sup>), et l'on trouve de part et d'autre la même référence aux limites des instruments (par exemple le feu) qui se révèlent parfois plus faibles que le mal à traiter. Pourtant, le c. 8 traite tout de même ces gens délirant en leur révélant finalement leur délire qui leur est à eux-mêmes caché. À ce dernier mouvement correspond le c. 12 qui montre que l'art

plus grand entre la compétence (πειρα) et l'incompétence (ἀπειρίας)». Voir également *ibid.*, III, 3 (VI, 94 L.) et *Régime*, XI, 1 (VI, 486 L.).

380 Οἱ δ' οὔτε ἅ κάμνουσιν οὔτε δι' ἅ κάμνουσιν, οὐδ' ὅ τι ἐκ τῶν παρεόντων ἔσται, *Art*, VII, 3 (VI, 10-12 L.).

381 δοξάζοντες μᾶλλον ἢ εἰδότες ἀπαγγέλλουσιν, *ibid.*, XI, 4 (VI, 20 L.).

382 [...] μὴ ἐγχειρήσῃ τοῖσιν ἀδυνάτοισιν, *ibid.*, XI, 7 (VI, 22 L.).

parvient, par des moyens indirects, et avec beaucoup de temps, à faire émerger les symptômes des maladies les plus cachées, principalement en expulsant des humeurs qui portent les signes de la maladie.

Ainsi, le traité *De l'art* n'est pas seulement un discours composé selon les procédés de la rhétorique et dont le contenu est conforme à la pensée hippocratique; sa première partie est composée comme une médication dont la seconde partie montre les procédés. C'est pourquoi on peut considérer que la phrase qui termine le c. 1, citée plus haut : «Quant au présent discours, il s'opposera à ceux qui portent ainsi leurs assauts contre la médecine, confiant...» n'est autre que le *pronostic* de cette thérapie verbale. Quant à la conclusion, elle manie habilement l'ambiguïté :

«Que la médecine renferme en elle-même des λόγοι [discours ou raisonnements?] pleins de ressources pour porter secours [à ceux qui se trompent sur son existence ou aux malades?] qu'elle a raison de ne pas traiter les maladies que l'on ne peut pas bien redresser [οὐκ εὐδιορθώτοισι δικαίως : redresser avec justesse un corps ou redresser une opinion avec justice?], ou que, pour les maladies traitées, elle peut conduire un traitement exempt de fautes : tout cela, les paroles prononcées présentement le montrent ainsi que les démonstrations de ceux qui connaissent l'art, démonstrations qu'ils font plus volontiers par des actes que par des paroles, car ils n'ont pas une pratique accomplie du discours, mais estiment que la conviction du public qui naît de ce qu'il voit est plus intime que celle qui naît de ce qu'il entend [réflexivité : l'opération de conviction est étudiée médicalement]»<sup>383</sup>.

Le dernier balancement se comprend à la première lecture (ou audition) comme une antithèse entre la démonstration (ἐπίδειξις) de l'existence de la médecine par les opérations du médecin sur les malades, et le fait de montrer (δηλοῦν) cette existence par un discours qui parle de cet art. Mais on peut aussi considérer que les actes et les paroles sont tous deux opératoires pour soigner les malades, même si le médecin préfère prouver

383 Ὅτι μὲν οὖν καὶ λόγους ἐν ἑωυτῇ εὐπόρους ἐς τὰς ἐπικουρίας ἔχει ἡ ἰητρικὴ καὶ οὐκ εὐδιορθώτοισι δικαίως οὐκ ἂν ἐγχειρέοι τῆσι νούσοισιν ἢ ἐγχειρευμένας ἀναμαρτήτους ἂν παρέχοι, οἳ τε νῦν λεγόμενοι λόγοι δηλοῦσιν αἱ τε τῶν εἰδότην τὴν τέχνην ἐπιδείξεις, ἃς ἐκ τῶν ἔργων ἥδιον ἢ ἐκ τῶν λόγων ἐπιδεικνύουσιν, οὐ τὸ λέγειν καταμελετήσαντες, ἀλλὰ τὴν πίστιν τῷ πλήθει, ἐξ ὧν ἂν ἴδωσιν, οἰκειοτέραν ἡγεύμενοι ἢ ἐξ ὧν ἂν ἀκούσωσιν, *ibid.*, c. 13 (VI, 26 L.).

l'existence de son art en exhibant des soins par les actes plutôt que des discours thérapeutiques, parce que la vue d'une opération est plus convaincante que l'audition d'un pronostic proféré au chevet d'un malade par exemple. Ainsi compris, les «actes et les paroles» ne sont pas une reprise «des paroles prononcées» et des «démonstrations de ceux qui connaissent l'art», mais ils constituent les deux aspects de la seconde branche du premier couple : deux espèces de démonstrations, par les actes sur un malade et par les paroles adressées à un malade<sup>384</sup>. Quant au premier couple d'opposés, les «paroles prononcées présentement» (qui montrent sans démonstration, c'est-à-dire sans rien exhiber) et les «démonstrations» (par les actes et les paroles), il peut alors lui aussi se (re)lire récursivement comme deux modes de traitement médical des personnes atteintes de fausses opinions touchant la médecine : on peut les soigner par le discours présent, mais il vaut mieux les soigner par les démonstrations (en leur présentant la pratique des actes et des discours sur les malades). Donner à voir des actes est le meilleur argument, ensuite vient l'exhibition des soins par la parole, enfin, seulement, le discours épideictique. Ainsi entendue, la conclusion montre que le geste et la parole sont deux instruments que le médecin doit mêler pour soigner les maladies conçues soit comme troubles du corps, soit comme erreur du jugement. La préférence pour l'acte doit conduire à sa prédominance dans un mélange d'actes et de paroles, et non à une exclusion de la parole.

Que le médecin s'adresse au malade pour l'interroger ou proférer un pronostic, qu'il s'adresse à un autre médecin pour émettre un jugement critique sur sa conduite, ou qu'il s'adresse à la population pour justifier l'existence de la médecine, sa parole est toujours une parole médicale. Parole et acte ne font pas deux genres liés par un lien d'analogie, ils participent tous deux de la pratique médicale comme deux ingrédients qu'il faut savoir justement doser.

#### ÉTHIQUE MÉDICALE

En parcourant le champ des pratiques médicales, nous nous sommes insensiblement engagés dans le domaine de l'éthique. La

384 Cf. *Épidémies V*, 14 : Le malade ne réagissait « ni aux actes ni aux paroles (οὔτε ἔργου, οὔτε λόγου) » (V, 214 L.); *Maladies I* c. 9 : « en parlant, en agissant (ἄλλοτε λέγοντες ἄλλοτε ἐργαζόμενοι) » (Potter, 118 = VI, 156 L.), etc.

régulation de la parole selon le destinataire et le moment ne relève pas d'un autre savoir. La considération de l'âme, l'insertion d'une action dans la totalité écologique, le regard réflexif du médecin sur la pratique médicale, l'économie du jugement et de l'action selon le cours inégal du temps (dé)réglé par les conjonctions des circonstances, les principes de lecture et d'écriture, la saisie du point critique, la visée du singulier dressent, au total, l'esquisse d'un mode de vie plutôt qu'un tableau de procédés techniques. On serait bien en peine de situer la frontière au-delà de laquelle nous aurions, dans les analyses qui précèdent, quitté la technique pour aborder l'éthique. La distinction entre la technique et l'éthique n'est pas une distinction de domaines : tous les actes du médecin débordent la simple application technique d'un savoir, dès le premier regard que celui-ci pose sur le malade. L'origine de cette modalité éthique de toute conduite médicale hippocratique ne doit pas être cherchée ailleurs que dans les principes de la médecine hippocratique. C'est pourquoi on ne peut aborder l'éthique hippocratique en limitant son investigation aux textes dits «déontologiques»<sup>385</sup>, ni même en partant de ceux-ci. La formulation, dans des textes spécialisés, des préceptes déontologiques qui doivent guider le médecin indique un épuisement du paradigme hippocratique. Dans les traités médicaux classiques la déontologie n'est pas une discipline ; elle ne donne pas lieu à des prescriptions spéciales ; elle ne distingue pas les devoirs du médecin de ceux du malade — ce qui signifie non pas que médecin et malade doivent agir de même, mais que leurs devoirs respectifs sont puisés à la même source. Avec les textes «déontologiques» vient au jour une éthique régionale qui signale déjà l'oubli de la sagesse médicale comprise comme une attitude humaine commune au médecin et au malade (ou au bien portant) qui s'adresse à lui : la quête de la vie la plus ample, la recherche des moyens naturels de combattre la souffrance et de retarder la

385 Les textes dits «déontologiques» sont postérieurs aux textes médicaux de la *Collection hippocratique*. Certains sont proches de l'époque hippocratique : *Serment* et *Loi* datent sans doute du IV<sup>e</sup> siècle. D'autres sont plus tardifs mais reprennent du matériel hippocratique : *Médecin* présente ainsi une certaine proximité avec *Officine du médecin* (ce dernier traité constitue à mes yeux le traité d'éthique hippocratique par excellence ; l'éthique n'y est pas distinguée de la technique opératoire). Enfin, *Préceptes* et *Bienséance* sont très tardifs (époques hellénistique et romaine). Voir plus haut, p. 84.

mort. Les textes médicaux de la *Collection hippocratique* témoignent dès lors mieux que les textes «déontologiques» du fondement de l'éthique médicale. Lorsque le traité *De l'art* juge inconcevable qu'un malade soigné par l'art puisse être compté parmi les adversaires de l'art<sup>386</sup>, il suppose cette résolution originelle commune au malade et au médecin, laquelle ne conduit à des actes différents ou complémentaires chez l'un et chez l'autre qu'en conséquence de cette communauté d'attitude face aux vicissitudes de la vie. C'est cette communauté dans la résolution médicale qu'exprime la célèbre formule des *Épidémies I* :

«L'art se compose de trois termes : la maladie, le malade et le médecin. Le médecin est le desservant de l'art; il faut que le malade affronte la maladie avec le médecin»<sup>387</sup>.

Les textes «déontologiques» ont perdu ce fondement de l'éthique hippocratique. Ils ne retiennent de l'éthique que quelques conséquences figées dans la formulation rigide d'une loi ou d'un serment, ou, pis encore, devenus tout à fait étrangers à la pensée qui lui a donné naissance, ils tentent de fonder les préceptes qu'ils en retiennent sur des principes philosophiques étrangers à la pensée médicale hippocratique. Ces textes témoignent pourtant encore de l'essentiel, pourvu qu'on les aborde à partir des textes médicaux dont ils héritent. Pour le dire en une formule, l'essentiel réside en ceci : l'éthique hippocratique est la dimension normative du principe de totalité.

Le principe de totalité enjoint de considérer le tout; par là-même, il conduit à considérer le singulier. En effet, une réalité ou un processus peuvent être dits singuliers lorsque l'ensemble de ce qui les détermine déborde toute formule et toute énumération. Cette définition du singulier se conçoit bien en considérant la proposition converse, à savoir que toute définition, si déterminée soit-elle, peut convenir à plusieurs individus. C'est pourquoi la technique ignore le singulier. Limitant par l'abstraction la considération des facteurs qui influent sur un être ou un processus, elle ne retient de ceux-ci que ce en quoi ils sont subsumables sous un concept ou sous une loi et fonde la maîtrise sur cette réduction. La technique réduit

386 C. 4, voir plus haut p. 641-642.

387 Η τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νοῦσημα, ὁ νοσέων, καὶ ὁ ἰητρός· ὁ ἰητρός, ὑπηρέτης τῆς τέχνης· ὑπεναντιοῦσθαι τῷ νοσήματι τὸν νοσεῦντα μετὰ τοῦ ἰητροῦ χροί, *Épidémies I*, II, 5 (II, 636 L.), trad. É. Littré corrigée.

donc le singulier au cas particulier d'une généralité. Or il n'y a pas d'éthique du général. Que serait en effet un art de vivre qui ignorerait de la vie ce qui la caractérise au premier chef, à savoir qu'elle ne se répète jamais de façon identique? On comprend dès lors comment le principe de totalité comme principe méthodologique de la médecine hippocratique, loin de régir une technique des soins du corps, situe d'emblée la médecine dans un registre éthique. Le principe de totalité, en enjoignant de ne jamais considérer l'objet de l'art partiellement, est indissociable de ce principe selon lequel il n'est de santé que singulière. Dès lors, la médecine, libre de toute norme idéale et de toute loi universelle, ne peut avoir d'autre finalité que de donner à chaque vie humaine les conditions de son amplitude maximale<sup>388</sup>.

388 On ne pourrait ici s'autoriser d'Aristote. En effet, Aristote ne distingue pas la technique et l'éthique comme savoirs et pratiques portant respectivement sur le général et sur le singulier, mais il distingue d'une part la science et l'art qui portent sur le général, d'autre part la pratique et la production qui portent sur l'individuel (*Métaphysique*, A, 1, 981 a 16 : «L'expérience est une connaissance de l'individuel, et l'art, de l'universel. Or, toute pratique et toute production portent sur l'individuel : ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin traitant, sinon par accident, mais Callias ou Socrate»). Il est vrai que selon Aristote science et technique d'une part, pratique et production d'autre part ne coïncident pas et que l'articulation des premiers aux seconds réclame l'expérience car «sur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe, pas plus que dans le domaine de la santé» (*Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 a 3). Toutefois, l'expérience vient seulement adapter un savoir d'abord général, et si Aristote admet l'exception, il n'a pas conçu une science du singulier (c'est-à-dire un savoir qui n'aurait affaire qu'à des exceptions, donc, s'il est vrai qu'il n'y a d'exception qu'à une règle, un savoir sans exception parce que sans règle). Ainsi, chez Aristote, l'équité n'est que *correctrice* de la justice (*ibid.*, V, 14, 1137 b 11), de même que l'expérience *corrige* dans leur application les traités techniques, par exemple les traités de médecine (cf. *ibid.*, X, 10, 1181 b 1). Même lorsque Aristote se rapproche le plus d'une science du singulier, il substitue à la règle générale un type, comme il le fait lorsqu'il définit la prudence, non en formulant la droite règle, mais par la référence à l'homme prudent (*ibid.*, VI, 5, 1140 a 24). (Sur cette question, voir [Aubenque, 1963], p. 51-63, notamment p. 56 et [Rodrigo, 1995], p.123-136, notamment p. 136.) L'homme prudent, tel Périclès (*ibid.*, 1140 b 7), est un modèle exemplaire qui n'a pas d'équivalent chez les médecins hippocratiques : les tableaux cliniques des *Épidémies* ne mettent en exergue aucun malade type qui serait le modèle de telle ou telle maladie. Les médecins hippocratiques sont parvenus à une science du

*(suite de la note à la prochaine page)*

Tout s'ensuit du principe de totalité : la régulation du comportement du médecin, l'art de vivre que la médecine promeut auprès du public, la dimension politique de l'activité médicale.

### *L'éthique du médecin*

L'écriture contraint à séparer ce qui est lié. Il faut ici encore se résoudre à faire de l'anatomie, si l'on veut décrire. On distinguera donc, dans la pratique du médecin hippocratique, d'une part ce qui s'ajoute, d'autre part ce qui se retranche à ce que serait un acte purement technique. On n'aura certes pas ainsi abstrait la part éthique de la pratique médicale. Au contraire, il s'agit de comprendre comment le principe de totalité conduit à une régulation de la pratique telle que celle-ci comprend, de façon indissociable, ces actions et ces abstentions dont l'origine ne peut être technique.

Commençons par les ajouts. Dans la clinique, ils relèvent de deux ordres, ceux du spectacle et du pronostic. L'action du médecin hippocratique est offerte à la vue du malade, de son proche entourage, parfois d'un vaste public. Il y a dès lors une esthétique du geste médical, surtout en chirurgie. *Articulations* reproche à un procédé de redressement de la colonne vertébrale non seulement les risques d'accident, mais aussi que l'extension selon cette modalité est «désagréable à voir»<sup>389</sup>. *Officine du médecin* donne ces directives pour réaliser un bandage :

«L'opération : rapide, indolore, bien pourvue, élégante ;  
rapide pour achever l'opération ; indolore pour agir avec aisance ;

singulier par ce mouvement de pensée étudié plus haut selon lequel ils rectifient un énoncé initial sans généralité et quasiment quelconque en considération d'un ensemble indéfini de facteurs singularisants. Ce faisant, on peut aussi bien partir du cas de Philiscos que de celui de Silénus ou d'Hérophon pour parvenir à pronostiquer à propos d'un nouveau cas clinique. Aucun de ces malades hippocratiques n'a le statut exemplaire du Périclès aristotélicien. C'est pourquoi la distinction ici proposée entre l'éthique qui porte sur le singulier et la technique qui porte sur le particulier ou sur le général me semble trouver un fondement chez Kant, dans la distinction entre les impératifs techniques et les impératifs pragmatiques, mieux que chez Aristote. Toutefois l'œuvre de Kant ne dessine qu'en creux ce que serait une éthique pragmatique, ni technique ni morale. Voir plus haut, l'introduction de cet essai.

389 Ἐσιδέειν ἀπρεπῆς, *Articulations*, c. 47 (IV, 210 L.).

bien pourvue pour être prêt à tout; élégante pour être agréable à la vue»<sup>390</sup>.

On ne saurait dire si le médecin épargne la douleur pour ne pas rompre le rythme de ses gestes par un sursaut du patient qui rétracterait le membre soigné ou si, à l'inverse, la danse souple des bras et des mains du médecin qui effectue avec «élégance» la déligation est destinée à préserver le malade de la souffrance. On ne saurait dire si la beauté du spectacle couronne l'harmonie d'un geste thérapeutique réussi ou si elle commande une mise en scène. De même, dans cette prescription, insérée dans ce traité au sein d'un développement technique sur l'éclairage :

«Quand il s'agit d'une partie qu'il faut cacher ou que la décence ne permet pas de montrer, elle doit être placée en face de la lumière, l'opérateur doit se mettre en face de l'opéré, sans cependant se faire ombre à lui-même; de cette façon, l'opérateur verra, et la partie opérée ne sera pas vue»<sup>391</sup>.

La conjonction parfaite des positions de l'opérateur, de l'opéré, des spectateurs et de la lampe est celle d'un spectacle. Le point de vue du public n'est pas absent de la disposition de la scène. Ce qui lui est caché n'est cependant pas la machinerie d'une illusion. L'opération est un spectacle, mais un spectacle sans leurre; le médecin joue mais ne simule pas. Le bref texte intitulé la *Loi*, qui n'est pas antérieur au IV<sup>e</sup> siècle, reprend une distinction qui parcourt la *Collection* entre les médecins «de nom» et les médecins «non seulement de nom, mais aussi de fait»<sup>392</sup> :

«De même que les figurants ont l'apparence, l'habit et le masque d'acteurs, sans être acteurs, de même, parmi les médecins, beaucoup le sont de réputation, bien peu le sont par le fait»<sup>393</sup>.

390 Ἐργαζόμενον μὲν, ταχέως, ἀπόνως, εὐπόρως, εὐρύθμως· ταχέως μὲν, ἀνύειν τὰ ἔργα· ἀπόνως δὲ, ῥηϊδίως δρῆν· εὐπόρως δὲ, ἐς πᾶν ἐτοιμίως· εὐρύθμως δὲ, ὀρθῶσαι ἡδέως, *Officine du médecin*, c. 7 (III, 290 L.), je traduis.

391 [...] πλὴν ὁκόσα λαθεῖν δεῖ, ἢ ὀρῆν αἰσχρόν· οὕτω δὲ τὸ μὲν χειριζόμενον ἐναντίον τῆ αὐγῆ, τὸν δὲ χειρίζοντα, ἐναντίον τῷ χειριζομένῳ, πλὴν ὥστε μὴ ἐπισκοτάζειν· οὕτω γὰρ ἂν ὁ μὲν δρῶν ὀρώη, τὸ δὲ χειριζόμενον οὐχ ὀρώτο, *Officine du médecin*, c. 3 (III, 278-280 L.).

392 Μὴ λόγῳ μούνον, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ἰητρούς, *Loi*, c. 4 (IV, 642 L.). Voir plus bas, p. 673.

393 Ὡς γὰρ ἐκεῖνοι σχῆμα μὲν καὶ στολὴν καὶ πρόσωπον ὑποκριτοῦ ἔχουσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ὑποκριταί, οὕτω καὶ ἰητροί, φήμη μὲν πολλοί, ἔργῳ δὲ πάγχυ βαιοί, *ibid.*, c. 1 (IV, 638 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.



Curieux texte<sup>394</sup> qui, pour critiquer l'apparence mensongère et la réputation usurpée, n'use pas de l'opposition entre l'acteur et le personnage, mais de celle entre le figurant et l'acteur. Le figurant simule; l'acteur joue. La vérité du médecin se tient dans son apparence, non pas l'habit et le masque mais l'élégance et la précision du geste, comme la vérité du personnage tient dans la fluidité des mouvements de l'acteur. La *Loi* oppose la fausseté du statique (le masque et l'habit) séparé du cinétique et du dynamique, et la vérité de leur union : le décor ou les accessoires, et l'action dans le décor. Ces deux registres régissent la composition de l'*Officine du médecin*. D'abord, le traité plante le décor : la disposition des meubles et des protagonistes, l'éclairage, les tenues, les accessoires; puis il met en scène l'action : déliations, affusions, extensions, coaptations, frictions, etc. Les éléments de la mise en scène ne valent que par leur contribution à la chorégraphie : les gestes du médecin doivent être relayés par ceux de ses assistants et du malade; les spectateurs ne doivent pas tout voir. Cette vérité spectaculaire du médecin le libère du critère de la guérison du patient. Contrairement à la valeur technique qui se résume tout entière dans l'efficacité, la valeur médicale ne suppose pas qu'on guérisse le patient à chaque fois. En ce sens, pour le dire en termes aristotéliens, l'action du médecin ne relève pas seulement de la ποιησις; elle est d'abord une προᾶξις en ce qu'elle trouve son accomplissement dans sa propre perfection avant de le trouver dans ses produits. La conclusion du traité *De l'art* confère, comme on l'a vu, un caractère épидictique, non aux seuls cas de guérison, mais à l'audition des paroles et surtout au spectacle des gestes du médecin, ajustés dans leur enchaînement propre comme dans leur correspondance aux exigences des circonstances. On peut rappeler ici *Régime des maladies aiguës* :

« Tout acte qui est bon ou correct, il faut le faire bien et correctement; ce qui doit être fait vite, il faut le faire vite; ce qui doit être fait proprement, il faut le faire proprement; ce qui doit être traité sans douleur, il faut le traiter avec le moins de douleur possible [...] »<sup>395</sup>.

394 Sur la métaphore de l'acteur dans les textes cyniques et stoïciens, voir [Branccacci, à paraître].

395 *Régime des maladies aiguës*, c. 4. Voir plus haut, p. 534.

La médecine se prouve par le mouvement. Rien n'est plus étranger à l'hippocratismes que la dévalorisation du mouvement qu'on a pu lui imputer. Si le médecin hippocratique est un médecin itinérant, c'est parce que la médecine ne connaît que par la différence. Les médecins hippocratiques n'ont pas cru qu'on pouvait connaître un seul pays. Certes, le changement est le grand responsable des maladies. Mais la santé n'est pas dans le repos; il s'agit d'affronter la différence, de la surmonter, de changer son corps comme changent les circonstances, sans perdre son unité. Il y a donc parfaite concordance entre cette conception hippocratique de la santé et la fluidité des gestes du praticien dont le corps ne doit pas se désarticuler tandis qu'il s'ajuste continuellement à la disposition locale de son opération qui ne doit jamais le gêner et aux événements qui ne doivent jamais le surprendre<sup>396</sup>. Le médecin illustre, dans ses soins, la santé. Quand le traité tardif *Du médecin* lui recommande d'avoir bonne couleur et embonpoint<sup>397</sup>, il se fait l'écho amoindri de cette idée, rappelant que la santé du médecin est exemplaire, mais substituant la couleur et la forme à la précision et à la grâce des gestes du praticien.

Si les traités hippocratiques insistent sur l'obligation d'éviter que l'opéré souffre dans toute la mesure du possible, il n'est cependant pas absolument interdit au médecin de faire souffrir; il lui est surtout interdit, dans cette éventualité, d'en être surpris. *Hémorroïdes* n'hésite pas à conseiller : « laissez-le crier pendant l'opération, cela fait saillir l'anus davantage »<sup>398</sup>; mais le même médecin, en une autre occasion, prescrit à l'inverse d'anesthésier le patient par une parole captivante : « bavardez avec le patient pour que l'opération lui échappe »<sup>399</sup>. *Fractures* témoigne d'un usage médical de la douleur provoquée dans la recherche du point exact d'une fracture :

« À la vérité, la main de l'homme expérimenté, en appuyant, ne laissera pas échapper la saillie de l'os cassé, d'autant plus que c'est le point où le contact est le plus douloureux »<sup>400</sup>.

396 Voir ci-dessus, p. 651.

397 Εὐχρως τε καὶ εὐσαρκος, *Du médecin*, c. 1 (IX, 204 L.).

398 βοάτω καιόμενος· ὁ γὰρ ἀρχὸς μᾶλλον ἐξίσχει, *Hémorroïdes*, II, 3 (VI, 436 L.), texte établi et traduit par R. Joly, *Hippocrate*, tome XIII, Paris, 1978.

399 [...] καὶ ταῦτα διαλεγόμενος ἅμα λάνθανε ποιέων, *ibid.*, IV, 1 (VI, 440 L.).

400 Τοῦ γε μὴν ἐμπείρου οὐδ' ἂν τὴν χεῖρα λάθοι ἐπαγομένην τὸ ἐξέχον· ἀτὰρ καὶ ἀλγέει μάλιστα κατὰ τὸ ἐξέχον ψαυόμενον, *Fractures*, c. 3 (III, 426 L.).

La souffrance doit donc être insérée dans l'unité d'action de la consultation. En l'occurrence, l'action progresse d'abord vers la congruence des sensations du médecin et du blessé. Le médecin palpe le blessé jusqu'à sentir la saillie de l'os cassé; la douleur du blessé atteint son paroxysme lorsque le point de la fracture est atteint. Puis l'action se dénoue et s'infléchit vers le traitement. Le temps se distribue donc de part et d'autre du moment de la douleur tout comme l'espace s'organise autour du lieu de la douleur. La douleur est ici point critique local (le point spatial qui résume tout le mal), point critique temporel (l'instant décisif qui articule les deux temps, investigation clinique et thérapeutique, de la consultation), point critique au sens logique (celui qui détermine le jugement du médecin), point de contact entre le corps du médecin et celui du malade, point de congruence entre leurs sensations respectives. Ainsi insérée dans le cours de la consultation, au point qu'elle en exprime la totalité des dimensions, la douleur provoquée n'est pas exclue de la pratique médicale.

Le médecin ne présente pas seulement son opération au public. L'opéré lui aussi en est le spectateur, en même temps qu'il collabore à l'action du praticien. Si le public ne doit pas tout voir, le malade n'est pas non plus informé de tout. Ainsi, avant de pratiquer l'excision d'un fœtus décédé,

«mettez un linge autour de la femme, nouez-le autour des mamelles, et jetez-le par-dessus la tête de la patiente, afin qu'elle ne s'effraye pas, voyant ce que vous allez faire»<sup>401</sup>.

De la sorte, le regard du patient n'est pas indifférent au déroulement de l'opération. Si l'on en croit le témoignage des traités gynécologiques, il arrive au médecin de faire appel à une femme pour pratiquer un toucher vaginal ou pour l'assister lors d'un accouchement<sup>402</sup>. Le spectacle est donc organisé selon divers points de vue : celui du médecin, qui peut et doit tout voir mais non tout faire ni tout montrer, celui du malade, dont la perception et les réactions doivent contribuer au succès, celui des assistants, des proches, du public enfin qui, sans être le destinataire

401 Ἐπὶ τὴν γυναῖκα σινδόνα ἐπιβαλὼν, κατὰζῶσον ἀνωτέρω τῶν μαζῶν, καὶ τὴν κεφαλὴν κατακαλύψαι χρὴ τῇ σινδόνι, ὅπως μὴ ὀρῶσα φοβῆται ὅ τι ἂν ποιήσῃς, *Excision du fœtus*, c. 1 (VIII, 512 L.).

402 Par exemple *Maladies des femmes*, I, c. 21 : εἰ ἑτέρα γυνὴ ψαύσειε τῶν μητρῴων κενεῶν ἐουσέων «si une autre femme touche l'utérus quand il est vide...».

principal de l'opération, n'est pas indifférent à son arrangement. L'opération parfaite ne se contente pas de composer avec chacune de ces contraintes, en les conjuguant et en les pondérant, elle les sublime en autant de facteurs et d'aspects de sa réussite. Au c. 78, l'auteur d'*Articulations* rappelle que la guérison du patient est la première tâche du médecin, et il ajoute :

«Si l'on peut rendre la santé de diverses manières, on doit choisir la moins exubérante : cela convient mieux à l'honneur et à l'art, pour quiconque ne court pas après une vogue de mauvais aloi»<sup>403</sup>.

La remarque ne condamne pas la recherche de la popularité, pourvu qu'elle sanctionne la réussite de l'acte médical dont la sobriété des moyens est, dans cette esthétique classique, l'expression de la perfection.

Comme on l'a vu en introduction, la question du caractère spectaculaire de l'opération du médecin est discutée par ce traité *Des articulations*, notamment à propos de la succussion sur l'échelle<sup>404</sup>, ce procédé destiné à réduire une gibbosité par une extension brutale obtenue en attachant le blessé à une échelle, puis en faisant tomber l'échelle sur le sol du haut d'un toit. L'auteur ne répugne pas à produire un tel spectacle. Au contraire, comme on l'a déjà remarqué, le caractère «thaumaturgique» du procédé est apprécié, de même que le spectacle de la réduction de la luxation de la cuisse par suspension, décrite au c. 70 du même traité<sup>405</sup>. Le

403 Εἰ δὲ πολλοῖσι τρόποισιν οἷόν τε εἶη ὑγίειας ποιέειν, τὸν ἀοχλότατον χρὴ αἰρέεσθαι· καὶ γὰρ ἀνδραγαθικώτερον τοῦτο καὶ τεχνικώτερον, ὅστις μὴ ἐπιθυμῆει δημοειδέος κισθηλῆς, *Articulations*, c. 78 (IV, 312 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

404 c. 42 (IV, 182-184 L.). Voir plus haut, p. 2.

405 Ἀγαθὴ μὲν ἦδε καὶ δικαίη καὶ κατὰ φύσιν ἢ ἐμβολή, καὶ δὴ τι καὶ ἀγωνιστικὸν ἔχουσα, ὅστις γε τοῖσι τοιούτοισιν ἦδεται κομφευόμενος «Ce procédé est bon, régulier, conforme à la disposition des parties, et même il a quelque chose de théâtral, pour l'esthète amateur en ces choses», *ibid.*, c. 70 (IV, 288 L.), trad. É. Littré modifiée. La traduction d'ἀγωνιστικὸν par «théâtral» proposée par É. Littré rend à la fois les idées de spectacle, de concours et de gloire. En revanche, je ne vois pas, dans le dernier membre de phrase, une critique implicite de la théâtralité. Au contraire, l'aspect spectaculaire de ce procédé de succussion vient dans ce cas couronner son efficacité. Que les Asclépiades aient été des esthètes, on en a la confirmation par Platon lui-même, du moins pour ce qui concerne leur raffinement dans les dénominations de maladies, puisqu'il les désigne par l'expression κομφοὶ  
(suite de la note à la prochaine page)

médecin hippocratique ne cherche rien moins que la discrétion. Pourtant, il déclare qu'il aurait eu honte d'employer un tel procédé qui est le fait de «charlatans». Le mot grec ainsi traduit par É. Littré est ἀπατεών : celui qui leurre. S'il y a là un leurre, c'est que le procédé, en général, ne soigne pas. La discussion de la valeur de la succussion sur l'échelle, dans le c. 42 d'*Articulations*, apparaît à première vue comme animée par un conflit entre la valeur technique du procédé, c'est-à-dire son efficacité (quasi nulle), et ce qu'il vaut en tant que spectacle qui suscite l'émerveillement de la foule. Mais cette présentation du débat comme conflit de valeurs peut être approfondie et finalement dépassée. Ce que l'auteur reproche au procédé n'est pas seulement son inefficacité; même si les médecins hippocratiques pouvaient être plus exigeants pour le choix des procédés chirurgicaux que pour les médications en raison de l'efficacité supérieure de la chirurgie, le médecin hippocratique ne soignerait guère s'il se privait des traitements peu utiles. D'ailleurs, le procédé a sa logique, et l'auteur ne désespère pas que, convenablement réalisé, il porte un jour ses fruits. L'ἀπάτη ne désigne donc pas ici une différence entre l'apparence et la réalité; le médecin n'est pas un prestidigitateur et son spectacle ne cache rien (le vrai charlatan, quant à lui, ferait jouer un complice qui simulerait la gibbosité et se relèverait miraculeusement redressé<sup>406</sup>). Pour critiquer le caractère illusoire de la succussion, l'auteur doit envisager ses effets dans l'avenir :

Ἄσκληπιάδες en *République*, III, 405 d. [Vegetti, 1996] recherche dans la littérature hippocratique des textes qui comporteraient précisément les dénominations de maladies évoquées par Platon dans ce passage, mais aucun texte n'y correspond exactement. En revanche, on peut penser que la technicité du discours et aussi l'ingéniosité des machines des Asclépiades avaient frappé les Grecs au point que Platon puisse leur attribuer ce qualificatif éponyme.

406 La seule occurrence de tromperie délibérée dans la *Collection* est le fameux passage des *Épidémies VI*, dont le texte n'est cependant pas sûr : Ἦν οὖς ἀλγέη, εἰρίον περι τὸν δάκτυλον ἐλίξας, ἐγχείειν ἄλειφα θερμὸν, ἔπειτα ἐπιθεῖς ἔσω ἐν τῷ θέναρι τὸ εἰρίον ὑπὸ τὸ οὖς ἐπιθεῖναι, ὡς δοκῆη τί οἱ ἐξιέναι, ἔπειτα ἐπὶ πῦρ ἐπιβάλλειν· ἀπάτη «s'il y a mal d'oreille, rouler de la laine autour du doigt, instiller un corps gras chaud, puis, ayant placé la laine dans la paume de la main, placer la laine au-dessous de l'oreille, de manière que le malade croie qu'il lui sort quelque chose; puis jeter cela au feu; tromperie», *Épidémies VI*, V, 7 (V, 318 L.). Si le texte a bien ce sens, la tromperie peut avoir en l'occurrence un but thérapeutique.

«Ce sont des choses dont on parle toujours, sans plus s'inquiéter quel a été le résultat, bon ou mauvais, de la manœuvre»<sup>407</sup>.

Par la conjonction de son caractère spectaculaire et de son inefficacité, la succussion sur l'échelle produit dans le futur une distorsion entre le devenir du malade et le souvenir de l'opération dans la foule. L'opération produit donc deux effets inconciliables : l'ébahissement de la foule qui perdure dans son souvenir, et l'état du bossu qui conserve son handicap. Le seul moyen, pour le médecin, de conserver son statut de médecin auprès de la foule est alors de séparer l'opération de son résultat sur le patient, pour conserver sa réputation auprès du public. C'est en ce clivage que réside finalement l'ἀπάτη : le médecin devient un médecin «de réputation», et non un médecin «à la fois par le nom et par les actes». La succussion par l'échelle brise avant tout la continuité temporelle : elle ne permet pas un suivi du malade. Or l'auteur d'*Articulations* accorde une grande importance à la continuité de la relation médicale sur une longue période de temps : il prête ainsi beaucoup d'attention au devenir des luxations et des fractures non réduites et il décrit exactement les divers handicaps qui en résultent ainsi que les processus de récupération ou de compensation dans le corps.

«Mais, dira-t-on, tout cela est en dehors de la médecine ; à quoi bon s'inquiéter davantage de ces affections devenues dès lors incurables ? Il s'en faut de beaucoup qu'on doive raisonner ainsi ; c'est encore de la médecine que de les étudier, et il est impossible de les séparer des autres»<sup>408</sup>.

En pratiquant la succussion sur l'échelle, le médecin ne joue plus son rôle, il le simule. Le spectacle n'est plus ἐπίδειξις, démonstration (selon l'expression du traité *De l'art*), il devient ἀπάτη, leurre. Il entraîne la division du présent et du futur, la séparation des relations entre le médecin et le patient d'une part, le médecin et le public d'autre part et, au plus profond, le divorce entre le nom et la réalité du médecin. C'est pourquoi

407 Ταῦτα κληίζουσιν αἰεὶ, καὶ οὐκέτι αὐτοῖσι μέλει, ὁκοῖόν τι ἀπέβη ἀπὸ τοῦ χειρίσματος, εἴτε κακὸν, εἴτε ἀγαθόν, *Articulations*, c. 42 (IV, 182 L.).

408 Φαίη μὲν οὖν ἄν τις, ἔξω ἰητρικῆς τὰ τοιαῦτα εἶναι· τί γὰρ δῆθεν δεῖ περὶ τῶν ἤδη ἀνηκέστων γεγονότων ἔτι προσξυνιέναι; πολλοῦ δὲ δεῖ οὕτως ἔχειν· τῆς γὰρ αὐτῆς γνώμης καὶ ταῦτα ξυνιέναι· οὐ γὰρ οἷόν τε ἀπαλλοτριωθῆναι ἀπ' ἀλλήλων, *ibid.*, c. 58 (IV, 252 L.).

cette forme de succussion n'est pas médicale. Le principe régulateur de l'action n'est pas ici un principe moral étranger à l'art médical. C'est le même principe qui à la fois conseille le spectacle et déconseille qu'il verse dans l'ἄπᾶτη. Ce principe n'est autre que le principe de totalité, en tant que principe normatif. En effet, ce principe qui enjoint de ne pas traiter la partie sans considérer la totalité conduit le médecin à tenir compte non seulement de l'effet direct de son intervention sur le patient, mais aussi de ses répercussions sur les spectateurs qui assistent à l'opération. Ce faisant, ce principe conduit le médecin à ménager à la fois la qualité de la relation à son patient et la qualité de la relation à son public. C'est l'unité des deux relations qui est exigée par le principe de totalité. Le médecin doit soigner son patient et s'insérer harmonieusement dans la cité. À cet égard, le procédé de succussion du c. 42 d'*Articulations* est le contraire de la déligation telle qu'elle est prescrite par *Officine du médecin*. D'un côté, l'élégance et la dextérité assurent à la fois le soin du patient et le contentement du public; la réputation du médecin sanctionne cette unité entre son rapport social à l'assistance et son rapport particulier au blessé. De l'autre, la relation au malade et la relation au public deviennent contradictoires. Soigner l'une, c'est blesser l'autre. Le médecin n'est plus médecin quand il agit partiellement. Il ne s'agit pas là d'un conflit de valeurs qui serait tranché par un impératif moral. L'éthique d'*Articulations* est de l'ordre de l'économie ou de la diététique : pour éviter un divorce trop accentué entre la relation thérapeutique entre le médecin et le patient et la relation sociale entre le médecin et le public, le médecin doit jouer sur les deux tableaux avec prudence. L'excellence est atteinte lorsque soigner l'une et l'autre relation revient au même, et cela arrive lorsque l'esthétique chirurgicale suscite à la fois l'admiration et la guérison. La médicalité est perdue, au contraire, lorsqu'il faut choisir entre l'acte thérapeutique et la réputation médicale. À vrai dire, le choix ne se présente jamais sous la forme d'une alternative, car l'acte thérapeutique n'a pas de sens séparé de son contexte social. C'est pourquoi on peut être médecin par le nom, médecin par le nom et par le fait, mais on ne peut se résoudre à être médecin seulement par le fait. Un médecin absolument discret n'aurait pas de clientèle. La médecine grecque antique est cependant constamment menacée par un discrédit qui, né de pratiques douteuses, touche aussi, comme par contagion, les bons médecins. *Art et Maladies I* s'en font l'écho lorsqu'ils évoquent les guérisons que le médecin obtient par sa peine

et qui sont attribuées par le public à un heureux hasard. De même, *Vents* oppose le «chagrin» des praticiens au bien qu'ils procurent aux malades<sup>409</sup>. S'il veut soigner, le médecin doit briller. Il ne peut soigner le malade sans soigner, en même temps, sa propre réputation auprès du public. Ainsi, rien n'est concevable ni praticable partiellement.

Le pronostic, lorsqu'il précède ou accompagne les soins, joue le même rôle et pose les mêmes problèmes que le spectacle. On a étudié, plus haut, le versant du pronostic orienté vers le malade, ce en quoi il constitue le premier acte thérapeutique qui institue la relation du médecin au malade dans la confiance<sup>410</sup>. Cet aspect n'est pas séparable, sinon par abstraction, du versant public du pronostic, entendu par l'entourage du malade, peut-être même par un public plus large. De même que l'auteur d'*Articulations* critique le spectacle qui verse dans l'illusion, de même, et pour des raisons comparables, l'auteur de *Prorrhétique II* met en cause les pronostics trop précis. Et de même que sa critique du leurre n'empêche pas l'auteur d'*Articulations* de promouvoir une forme de théâtralité, de même, la critique de la prédiction trop exacte laisse la place à l'enseignement du pronostic, qui n'est pas sans théâtralité<sup>411</sup>, dans le *Prorrhétique II*. La prédiction trop exacte menace la réputation du médecin :

«Je conseille d'être singulièrement réservé tant dans la médecine en général que dans ces prédictions, bien persuadé que, le pronostic réussissant, on serait admiré par un malade intelligent mais que, échouant, on serait, outre la haine, exposé à passer pour fou»<sup>412</sup>.

409 Le prologue de *Vents* a un aspect polémique. En mettant en exergue les malheurs du médecin qui «voit des spectacles effrayants, touche des choses répugnantes, et, à l'occasion des maux d'autrui, récolte pour lui-même des chagrins» et en opposant ces malheurs aux bienfaits dont les malades bénéficient, l'auteur du discours doit combattre l'accusation selon laquelle le médecin profite des malheurs des hommes (cf. *Dissoi logoi* [90 D.-K.] : «la maladie est un mal pour les malades, mais un bien pour les médecins» (rapprochement indiqué par J. Jouanna, p. 103 note 1 = p.128 de son édition dans la CUF).

410 Voir plus haut, p. 557 et 629.

411 Ἄλλὰ χρὴ προλέγειν καταμανθάνοντα πάντα ταῦτα, ὅστις τῶν τοιούτων ἐπιθυμεί ἀγνωσμάτων «...Mais c'est bien informé de tout cela que doit prédire celui qui désire de tels succès», *Prorrhétique II*, c. 2 (IX, 10 L.).

412 Συμβουλευὺ δὲ ὡς σωφρονεστάτους εἶναι καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ τέχνῃ καὶ ἐν τοῖσι τοιούτοισι προρρήμασι, γνόντας ὅτι ἐπιτυχῶν μὲν ἂν τις τοῦ προρρήματος  
(suite de la note à la prochaine page)



L'auteur étudie médicalement l'effet du pronostic sur ses auditeurs selon la qualité de leur jugement et, en ajoutant à la réflexivité un renversement curieux, il pronostique le diagnostic des auditeurs du pronostic, en cas d'échec : ces derniers jugeront que le médecin est fou. La profération du pronostic hippocratique est donc réglée par la prudence. Il s'agit d'être suffisamment précis pour instituer une relation de confiance avec le malade et pour asseoir, en cas de succès, la fonction sociale du médecin, dont on verra plus bas qu'elle engage de surcroît solidairement toute la profession; il s'agit d'être suffisamment imprécis pour ne pas risquer de compromettre sa réputation auprès du malade et surtout auprès du public en cas d'échec. L'art médical, tendu entre ces deux relations (envers le malade, envers le public), résulte de l'équilibre entre ces deux exigences (bénéficier au mieux d'un succès, limiter le coût d'un échec). L'auteur de *Prorrhétique II*, comme celui d'*Articulations*, préfère une certaine précaution à un brio trop risqué. Cette préférence n'est ni l'effet d'un principe moral, ni celui d'un préjugé social. L'exercice de la profession est en effet conceptualisée à l'aide des seuls concepts médicaux : elle résulte d'une économie qui est celle de toute réalité, en tension entre ses relations internes avec les éléments d'un niveau inférieur et ses relations externes avec les totalités de niveau supérieur, partagée entre l'exigence de perfection qui comprend le risque de la désunion la plus grave et l'exigence d'amplitude qui l'assure contre les aléas. Le refus des pronostics trop précis, le refus du spectaculaire lorsqu'il confine au prodige relèvent d'une attitude à l'égard des médecins trop brillants qui est la même attitude que celle que les médecins ont à l'égard des athlètes qui, par un régime de vie trop strict, parviennent à la pointe de la santé au prix d'un rétrécissement de l'amplitude de leur vie. De même que ces athlètes ne peuvent supporter la moindre vicissitude de la vie, de même, les médecins qui font des démonstrations trop spectaculaires ou qui profèrent des pronostics trop brillants menacent l'exercice de leur art, car il n'est pas d'art sans erreur. Ces deux registres sont liés non seulement par la similitude de leur conceptualisation, mais d'abord parce que l'un est la raison de l'autre. En effet, c'est parce que la vie connaît des vicissitudes que les médecins ne peuvent pas pronostiquer exactement sans prendre le risque de se tromper.

θαυμασθείη ὑπὸ τοῦ ξυνιόντος ἀλγέοντος, ἀμαρτῶν δ' ἂν τις πρὸς τῷ μισεῖσθαι τάχ' ἂν καὶ μεμηνέναι δόξειεν, *ibid.* (IX, 10 L).

*Prorrhétique II* montre que les pronostics les moins imprécis sont établis sur des vies amenuisées, «des malades qui sont gisants, qui usent d'un régime qui nourrit peu, de sorte que le médecin n'a pas beaucoup de points à considérer»<sup>413</sup>.

En réalité, *Prorrhétique II* conteste que des médecins puissent vraiment proférer des pronostics aussi précis que ceux que l'on raconte. Il met en cause, non les médecins, mais le public qui exagère : «j'entends et je vois que les gens ne savent ni juger ni relater ce qui se dit et se fait dans l'art médical»<sup>414</sup>. En effet, la médecine consiste précisément à juger «en comparant tous les signes»<sup>415</sup>. La modalité d'un tel jugement singulier ne peut être que la probabilité. L'exactitude, quant à elle, ne pourrait être atteinte qu'en faisant abstraction de la détermination de chaque élément par l'ensemble infini et changeant de ses relations. Prétendre à l'exactitude, c'est donc s'exclure de droit de l'art médical. Seuls les non-médecins peuvent imaginer en médecine un pronostic absolu, comme, de nos jours, seuls les non-météorologues peuvent imaginer une prévision climatique à long terme. On reviendra plus bas sur cette démarche, commune à plusieurs auteurs de la *Collection*, qui conduit à expulser hors du champ de la médecine les jugements et les comportements qui ne sont pas en accord avec les principes de l'art médical.

Le spectacle et la parole pronostique qui semblent s'ajouter aux gestes proprement techniques du médecin hippocratique sont donc dérivés des principes de la médecine elle-même. De la même manière, les directives d'abstention, dans les cas jugés incurables, qui semblent restreindre l'action technique du médecin relèvent elles aussi de la médecine.

Heinrich von Staden a étudié les cas incurables et désespérés dans la *Collection hippocratique*<sup>416</sup>. Il remarque d'abord que les caractères «mortel», «désespéré» ou «incurable» sont, pour le médecin hippocratique, susceptibles de degrés. Les cas sont plus ou moins mortels, ou très mortels, etc. Par ailleurs, la qualification est susceptible d'être

413 [...] κατάκεινταιί γε οί άνθρωποι καί διαιτήμασιν ὀλιγοτρόφοισι χρῶνται, ὥστε μή πάμπολλα δεῖ ὀρᾶσθαι ὑποσκεπτόμενον τὸν μελεδαίνοντα, *ibid.*, c. 3 (IX, 10-12 L.).

414 [...] ἀκούω καί ὀρῶ οὔτε κρίνοντας ὀρθῶς τοὺς ἀνθρώπους τὰ λεγόμενά τε καί ποιούμενα ἐν τῇ τέχνῃ οὔτ' ἀπαγγέλλοντας, , *ibid.*, c. 2 (IX, 10 L.).

415 Cf. c. 7 : τὰ δὲ σημεῖα χρῆ πάντα ἀναλογισάμενον (IX, 26 L.).

416 [Staden, 1990].

rectifiée par la considération de nouvelles conditions. H. von Staden évoque ainsi le premier chapitre de *Maladies III* :

«Un tel cas est mortel [...]. En général, la mort arrive dans les sept jours; passant vingt et un jours, les malades guérissent»<sup>417</sup>.

L'attitude du médecin à l'égard de ces cas sera donc aussi différenciée et évolutive que l'est son pronostic. Ainsi, cette prescription de *Maladies des femmes*, I, répond à la rectification de l'évaluation dans *Maladies III* par une rectification parallèle de l'attitude à adopter :

«Autant que possible ne pas traiter un tel cas; si on le traite, avertir»<sup>418</sup>.

H. von Staden distingue quatre motifs (qui sont étroitement liés) invoqués dans les textes hippocratiques pour ne pas soigner un patient :

- le risque d'une conséquence fatale de l'intervention,
- la souffrance inutile imposée par le traitement, laquelle peut accroître le mal,
- la menace que fait peser un traitement inefficace voire fatal sur la réputation du médecin,
- les limites de l'art médical<sup>419</sup>.

À chacun de ces motifs on peut opposer des contre-exemples. Il arrive au médecin d'outrepasser la puissance de son art, de risquer sa réputation, d'imposer des souffrances sans grand espoir et de menacer la vie du malade. La distribution de ces contre-exemples dans la *Collection* ne permet pas d'y voir l'illustration de doctrines différentes. Il faut plutôt penser que la décision de soigner ou de ne pas soigner résulte d'un jugement singulier qui tient compte d'un grand nombre de facteurs. L'existence de ces contre-exemples est déjà en soi un indice du caractère médical, et non moral, de ces décisions. En effet, un impératif moral vaut sans exception tandis que le jugement médical, chaque fois renouvelé, peut conduire à des décisions différentes pour des cas presque semblables. H. von Staden relève un certain nombre de ces contre-exemples, notamment

417 Οὗτός ἐστι μὲν θανατώδης [...] ὡς μέντοι ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τῆσιν ἑπτὰ ἡμέρησι τελευτῶσιν· εἴκοσι δὲ καὶ μίαν διαφυγόντες ὑγιέες γίνονται, *Maladies III*, c. 1 (Potter, 6 = VII, 118 L.).

418 Ταύτην μάλιστα μὲν μὴ ἰῆσθαι· εἰ δὲ μὴ, προειπόντα ἰῆσθαι, *Maladies des femmes*, I, c. 71 (VIII, 150 L.).

419 [Staden, 1990], p. 107.

le cas exposé dans les chapitres 35 et 36 de *Fractures*. En cas de fracture compliquée d'une issue du fémur ou de l'humérus, le blessé a quelque chance d'éviter la gangrène, mais ces chances s'amenuisent considérablement si on tente une réduction. L'auteur conseille de laisser le blessé en l'état, de porter un pronostic, puis ajoute :

«Si vous étiez forcé (ἀναγκάξοιτο) de réduire, que vous eussiez l'espoir de réussir, que le chevauchement ne fût pas considérable, et que les muscles ne fussent pas revenus sur eux-mêmes, ce qu'ils ont coutume de faire, dans ces cas le levier, avec l'extension simultanée, serait d'un bon emploi»<sup>420</sup>.

Le chapitre suivant qui décrit le traitement médical approprié conclut :

«Ce sont là des cas dont il faut surtout éviter de se charger, pourvu qu'on trouve une sortie honorable (ἦν τις καλὴν ἔχη τὴν ἀποφυγὴν); ils offrent peu de chances favorables et beaucoup de chances dangereuses : ne pas réduire, c'est s'exposer à passer pour malhabile; réduire, c'est mettre le blessé plus près de la mort que du salut»<sup>421</sup>.

H. von Staden voit dans ce passage le témoignage d'une pression sociale sur le médecin, si puissante qu'elle peut le «forcer» (cf. ἀναγκάξοιτο) à une opération que lui-même juge néfaste, et qu'il ne peut échapper à cette pression qu'en trouvant «*a good excuse*»<sup>422</sup> (ἦν τις καλὴν φυγὴν ἔχη). Le médecin est apparemment partagé entre l'intérêt du patient et son propre intérêt, comme l'indiquent les dernières lignes citées. Toutefois, l'ambiguïté du texte relativement à la nature de la contrainte exercée sur la décision du médecin est révélatrice d'une problématique posée en des termes différents. La distinction du registre social et du registre médical n'est introduite que par le commentateur moderne. L'auteur hippocratique n'a pas cru devoir préciser si la nécessité d'opérer

420 Εἰ δὲ ἀναγκάξοιτο μὲν ἐμβάλλειν, ἐλπίζοις δὲ ἐμβαλεῖν, καὶ μὴ πολλὴ ἡ παράλλαξις εἴη τοῦ ὀστέου, καὶ μὴ ξυνδεδραμηκοῖεν οἱ μύες (φιλέουσι γὰρ ξυνθεῖν), ἢ μόχλευσις καὶ τούτοισι μετὰ τῆς κατατάσιος εὖ ἂν ξυλλαμβάνοιτο., *Fractures*, c. 35 (III, 538 L.).

421 Μάλιστα δὲ χρὴ τὰ τοιαῦτα διαφυγεῖν, ἅμα ἦν τις καλὴν ἔχη τὴν ἀποφυγὴν· αἱ τε γὰρ ἐλπίδες ὀλίγαι, καὶ οἱ κίνδυνοι πολλοί· καὶ μὴ ἐμβάλλον ἄτεχνος ἂν δοκέοι εἶναι, καὶ ἐμβάλλον ἐγγυτέρω ἂν τοῦ θανάτου ἀγάγοι, ἢ τῆς σωτηρίας., *Fractures*, c. 36 (III, 538 L.), trad. É. Littré modifiée.

422 [Staden, 1990], p. 109.

provenait du mode de vie ou du métier du blessé, de son état clinique, de la pression de son entourage, etc., parce que toutes les données sont pour lui des données médicales. Un traitement réussi doit assurer à la fois et pour les mêmes raisons la guérison du blessé et la réputation du médecin. L'échec concerne d'habitude l'un et l'autre. Dans l'éventualité où le traitement serait plus nuisible qu'utile pour le patient, il reste à savoir s'il en est de même pour le médecin, eu égard à sa réputation. Songeant ainsi à sa réputation, le médecin ne quitte pas le registre médical : sa réputation est la condition de la poursuite de son activité de médecin, c'est-à-dire des soins aux malades. Aussi, le médecin ne peut abstraire la relation médecin/malade du contexte social de l'exercice de la médecine. Chacune des exigences (l'exigence sociale de la réputation, l'exigence particulière d'assurer le meilleur traitement, en l'occurrence de ne pas réduire la fracture) est elle-même, non un impératif absolu, mais le résultat d'une pondération de ses avantages et de ses inconvénients. Il est remarquable que le rapport du médecin au blessé soit en l'occurrence similaire à son rapport social. Soigner le blessé, c'est risquer d'aggraver le mal; ne pas le soigner, c'est tout de même risquer de le laisser mourir (même si c'est préférable). Ne pas soigner, c'est risquer sa réputation; soigner, c'est tout de même risquer sa réputation en entreprenant un traitement inefficace (même si, sous ce rapport, c'est cette décision qui paraît préférable). Le couple médecin/malade reproduit le rapport du médecin à la société : la réputation sociale est au médecin ce que la santé est au malade. Les deux exigences (rétablir la santé du patient, assurer sa propre réputation) exercent dans ce cas précis des influences opposées sur le jugement du médecin. Cependant, ce dernier ne limite pas le jugement médical à la seule exigence de santé du malade. Les chapitres 35 et 36 d'*Articulations* n'ont donc pas pour objet la perturbation d'une relation médicale par une intervention sociale extérieure à la médecine, avec laquelle le médecin, d'un côté technicien envers le malade et d'un autre côté professionnel dans la société, devrait composer<sup>423</sup>. Ces chapitres déploient les éléments d'une décision médicale difficile dans laquelle interviennent des facteurs cliniques et des facteurs sociaux sans aucune distinction de nature entre les deux

423 [Jaeger, 1945], tome II, p. 11, montre bien que le terme δημιουργός utilisé par les auteurs hippocratiques comprend l'aspect technique et l'aspect social du professionnel sans les distinguer.

registres. Conformément au principe de totalité, on ne peut soigner un malade sans prendre en compte les circonstances des soins, y compris les circonstances sociales relatives à l'exercice de la profession du médecin.

Aucun des quatre motifs relevés par H. von Staden n'est extérieur à la médecine. Pour les deux premiers (le risque d'une conséquence fatale de l'intervention, la souffrance inutile imposée par le traitement), c'est évident. La fameuse formule des *Épidémies I* : «être utile, ou du moins ne pas nuire»<sup>424</sup> n'énonce pas un principe moral limitant l'exercice de la technique médicale, mais le principe même du projet médical. La médecine exclut donc par définition tout procédé qui n'aurait pas pour fin la santé. Attirant l'attention du médecin sur la puissance d'une machine destinée à redresser la colonne vertébrale, l'auteur d'*Articulations* met en garde :

«[Ces forces] sont tellement puissantes que, si on voulait les employer pour nuire et non médicalement, on ferait beaucoup de mal par ce moyen»<sup>425</sup>.

Cette proposition illustre la définition finale de la médecine. L'instrument peut avoir deux usages, néfaste ou profitable; la médecine, en revanche, n'a pas d'usage, elle n'est pas, comme l'instrument, un moyen mis à disposition. La médicalité réside dans la fin poursuivie, à savoir la santé.

Le troisième motif relevé par H. von Staden pour justifier le refus de prendre en charge un patient est la menace que ferait peser un échec du médecin sur sa réputation et celle de la profession médicale. Ce motif a été évoqué plus haut, à propos des c. 35 et 36 de *Fractures*. Il convient cependant d'y revenir, car H. von Staden inverse quelque peu le sens de la pression sociale dans son analyse. Ce qui menace de discréditer le médecin en l'occurrence, ce n'est pas, comme le pense H. von Staden, de prendre le risque de traiter, mais au contraire, en ne traitant pas, de «s'exposer à passer pour malhabile». H. von Staden invoque par ailleurs un autre texte, le traité *De l'art*, pour illustrer ce fondement du refus des soins par la crainte du discrédit engendré par l'échec probable du traitement. Mais ce traité ne vérifie pas mieux cette hypothèse. Au contraire, *Art* entreprend de

424 Ὀφελείν, ἢ μὴ βλάπτειν, *Épidémies I*, II, 5 (II, 634 L.), trad. É. Littré légèrement modifiée.

425 Ἴσχὺν ἔχουσι τοιαύτην, ὥστε, καὶ εἴ τις ἐπὶ λύμῃ βούλοιτο, ἀλλὰ μὴ ἐπὶ ἰητρείῃ, ἐς τοιαύτας ἀνάγκας ἀγαγεῖν, *Articulations*, c. 47 (IV, 210 L.).

justifier le refus de prendre en charge les malades incurables contre ses adversaires qui arguent de ce refus pour reprocher aux médecins de ne soigner que les malades qui guériraient d'eux-mêmes<sup>426</sup>. Finalement, l'auteur hippocratique concède à ses adversaires que

«il convient d'admirer la puissance de l'art quand il remet sur pied un malade atteint d'un malade cachée, plus encore que quand il refuse de traiter les cas impossibles»<sup>427</sup>.

Les deux traités, *Articulations* et *Art* semblent donc considérer que le médecin se discrédite lorsqu'il refuse de soigner plutôt que lorsqu'il entreprend un traitement sans grand espoir. Pourtant, le traité *De l'art* définit la médecine ainsi :

«Délivrer complètement les malades de leurs souffrances ou émousser la violence des maladies, et ne pas traiter les malades qui sont vaincus par les maladies»<sup>428</sup>.

Dès lors, la connaissance des limites de l'art fait partie de l'art médical lui-même. C'est, comme H. von Staden le rappelle, selon le modèle d'un combat entre les moyens de la médecine et ceux de la maladie<sup>429</sup>, ou encore selon le modèle d'une course de vitesse<sup>430</sup> entre le médecin et le mal, que le traité *De l'art* envisage la probabilité de la guérison. Lorsque la probabilité confine à l'impossibilité parce que le mal est trop puissant ou parce qu'il a pris le médecin de vitesse, il convient de ne pas relever le défi. C'est donc par le quatrième motif de H. von Staden, la connaissance des limites de l'art, et non par le troisième, la préservation de la réputation du médecin, que ce traité justifie l'abstention du médecin. Lorsque *Articulations* — traité qui n'est autre que la suite de *Fractures* — justifie l'attention qu'il porte aux séquelles des luxations, il affirme : «les affections incurables, on doit les connaître, afin de ne pas causer de souffrances

426 *Art*, VIII, 1 (VI, 12 L.).

427 Ἐπεὶ τῆς γε τέχνης τὴν δύναμιν, ὁπόταν τινὰ τῶν τὰ ἄδηλα νοσεύτων ἀναστήσῃ θαυμάζειν ἀξιώτερον, ἢ ὁπόταν ἐγχειρήσῃ τοῖς ἀδυνάτοις, *ibid.*, XI, 7 (VI, 22 L.).

428 Τὸ δὴ πάμπαν ἀπαλλάσσειν τῶν νοσεόντων τοὺς καμάτους καὶ τῶν νοσημάτων τὰς σφοδρότητας ἀμβλύνειν, καὶ τὸ μὴ ἐγχειρεῖν τοῖσι κεκρατημένοισιν ὑπὸ τῶν νοσημάτων, *ibid.*, III, 2 (VI, 4-6 L.).

429 Cf. *ibid.*, XI, 7

430 Cf. *ibid.*, XI, 5-6.

inutiles»<sup>431</sup>. Il renvoie donc, quant à lui, au deuxième des motifs répertoriés par H. von Staden. À ma connaissance, aucun texte hippocratique ne rapporte explicitement un cas d'abstention médicale à la sauvegarde de la réputation du médecin. Au contraire, comme on le voit, *Fractures* et *Art* tentent de modérer le discrédit engendré par l'abstention médicale. Pourtant, il est manifeste que le médecin s'expose au discrédit chaque fois qu'il se trompe de diagnostic ou de traitement, comme en témoigne le c. 1 d'*Articulations* :

«Il m'est arrivé, ayant nié qu'il y eût luxation dans un cas pareil, de compromettre par là ma réputation auprès des médecins et des gens du monde à qui je semblais ignorer seul ce que les autres semblaient savoir»<sup>432</sup>.

On peut donc raisonnablement penser que le souci de la réputation est bien l'un des aspects pris en compte lors d'une décision d'abstention. Mais les conséquences négatives et positives du refus de soigner sont à cet égard à peu près équilibrées et, si elles penchent d'un côté, c'est plutôt en faveur de l'intervention dans les cas désespérés.

La complexité du jugement médical hippocratique est un abîme. Même si le médecin ne tenait compte que d'un seul facteur : la recherche de la gloire, il ne saurait décider uniformément de sa conduite. Toute décision met en jeu à la fois des risques de discrédit et des chances de renommée. En supposant que le médecin ait la certitude que son patient va mourir, le public sera-t-il plus sensible à la mesure d'un homme de l'art qui connaît les limites de son pouvoir et n'entreprend aucun traitement, ou à l'audace d'un médecin qui met tout en œuvre pour sauver un patient condamné? Une telle question ne peut recevoir de réponse universelle. Elle ne peut donner lieu à une déduction. Elle relève du jugement médical qui mêle des arguments singuliers, pour et contre, dans chaque circonstance singulière. Elle n'est pas de nature différente de la question relative au moment où il faut administrer la ptisane, ou de la question de la qualité diététique du fromage. Si cette question partielle : risque-t-on le plus de discrédit en soignant ou en ne soignant pas? est déjà un abîme, sa

431 Δεῖ δὲ τὰ ἀνήκεστα ξυνιέναι, ὡς μὴ μάτην λυμαίνηται, *Articulations*, c. 58 (IV, 252 L.).

432 Καὶ ἔγωγέ ποτε τὸ τοιοῦτον οὐ φὰς ἐκπεπτωκέναι, ἤκουσα φλαύρωσ ὑπὸ τε τῶν ἰητρῶν, ὑπὸ τε τῶν δημοτέων, διὰ τοῦτο τὸ προῆγμα· ἐδόκειον γὰρ αὐτοῖσιν ἠγνοηκέναι μοῦνος, οἱ δὲ ἄλλοι ἐγνωκέναι, *ibid.*, c. 1 (IV, 78 L.).



discussion s'appuie sur l'évaluation des chances de succès d'un traitement, et donc sur l'évaluation de l'état du patient et sur celle de l'efficacité de chacune des médications éventuelles. Aucun calcul déductif ne supporterait un tel nombre de paramètres. Quant à la question éthique, elle est immergée dans le jugement médical et ne peut en être abstraite. Il n'y a pas d'éthique hippocratique au sens d'une discipline séparée de la pratique médicale.

Si la considération de la réputation ne plaide pas systématiquement pour l'abstention du médecin dans les cas désespérés, elle est en revanche largement invoquée pour justifier la profération du pronostic de mort ou d'incurabilité qui doit le plus souvent accompagner le refus de traiter une fois qu'il a été décidé, ou lorsque le médecin entreprend de traiter malgré tout un cas qu'il juge incurable. Ainsi, si *Articulations* ne justifie l'arrêt des soins que par la crainte d'infliger des souffrances inutiles, en revanche, il rapporte manifestement la profération du pronostic à la recherche de la gloire :

«Quant aux prédictions brillantes et théâtrales, elles se tirent du diagnostic qui prévoit par quelle voie, de quelle manière, en quel temps chaque affection finira, soit qu'elle tourne vers la guérison, soit qu'elle tourne vers l'incurabilité»<sup>433</sup>.

De même, l'*Appendice au Régime des maladies aiguës* conclut une observation de signes funestes par cette formule :

«Il faut s'attendre à la mort et il est bien d'en faire le pronostic (καλῶς ἔχει προλέγειν)»<sup>434</sup>.

*Pronostic*, quant à lui, fait plutôt de la profération du pronostic un pis-aller destiné à prévenir les accusations :

«Rendre la santé à tous les malades est impossible, bien que cela valût mieux que de prédire la marche successive des symptômes; mais puisque les hommes meurent [...], il importe de reconnaître la nature d'affections semblables, de savoir de combien elles dépassent la force de la constitution, et, en même temps de discerner s'il y a quelque chose de divin dans les maladies : car c'est encore un

433 Τὰ δὲ προρρήματα λαμπρὰ καὶ ἀγωνιστικά, ἀπὸ τοῦ διαγινώσκειν, ὅπη ἕκαστον, καὶ οἷως, καὶ ὅποτε τελευτήσει, ἢν τε ἐς τὸ ἀκεστὸν τράπηται, ἢν τε ἐς τὸ ἀνήκεστον, *Articulations*, c. 58 (IV, 252 L.).

434 Θάνατος προσδόκιμος, καὶ καλῶς ἔχει προλέγειν, *Appendice au Régime des maladies aiguës*, XXIII, 2 (II, 442 L.).

pronostic à apprendre. De la sorte, le médecin sera justement admiré, et il exercera son art habilement; en effet, ceux dont la guérison est possible, il sera encore plus capable de les préserver du péril, en se précautionnant de plus loin contre chaque accident; et, prévoyant et prédisant quels sont ceux qui doivent périr et réchapper, il sera exempt de blâme»<sup>435</sup>.

Si la tonalité des textes est différente, tous envisagent le pronostic fatal ou le pronostic d'incurabilité dans la perspective de l'éloge et du blâme. La profération de ce type de pronostic n'est pas, elle non plus, extérieure à la pratique médicale. Ce pronostic est médical d'abord parce que la décision de le proférer résulte d'un jugement médical. L'*Appendice au Régime des maladies aiguës* avertit ainsi le médecin :

«Si vous constatez de tels cas, ne formulez un pronostic, si vous le jugez bon, qu'après avoir tout bien considéré»<sup>436</sup>.

On reconnaît dans cette formule la modalité du jugement médical singulier fondé sur la pondération d'une multitude de facteurs. Ce pronostic est aussi médical dans son contenu, puisqu'il énonce un jugement sur l'état du patient, le cours et l'issue probable de son mal. Ce pronostic est encore médical dans la production de ses effets. Il s'agit d'une parole thérapeutique, au sens où l'entend P. Laín Entralgo, qui suscite un sentiment de confiance dans le public à un moment où le spectacle des soins n'est plus possible. Enfin, ce pronostic est médical dans la nature de l'effet escompté. En préservant la confiance du public, le médecin garantit la poursuite de l'activité médicale sur de futurs patients. Ce type de pronostic permet donc au médecin de préserver sa relation à la totalité

435 Ὑγιέας μὲν γὰρ ποιεῖν ἅπαντας τοὺς νοσέοντας ἀδύνατον· τοῦτο γὰρ καὶ τοῦ προγιγνώσκειν τὰ μέλλοντα ἀποθήσεσθαι κρέσσον ἂν ᾦν· ἐπειδὴ δὲ οἱ ἄνθρωποι ἀποθνήσκουσιν [...], πρὶν ἢ τὸν ἰητρὸν τῇ τέχνῃ πρὸς ἕκαστον νόσημα ἀνταγωνίσασθαι· γίνονται οὖν χρῆ τῶν παθέων τῶν τοιούτων τὰς φύσις, ὁκόσον ὑπὲρ τὴν δύναμιν εἰσιν τῶν σωμάτων, ἅμα δὲ καὶ εἴ τι θεῖον ἔνεστιν ἐν τῆσι νούσοισι, καὶ τούτων τὴν πρόνοιαν ἐκμανθάνειν. Οὕτω γὰρ ἂν θαυμάζοιτό τε δικαίως καὶ ἰητρὸς ἀγαθὸς ἂν εἴη. Καὶ γὰρ οὓς οἶόν τε περιγενεσθαι ἔτι μᾶλλον ἂν δύναιτο διαφυλάσσειν ἐκ πλείονος χρόνου προβουλευόμενος πρὸς ἕκαστα καὶ τοὺς ἀποθανομένους τε καὶ σωθησομένους προγιγνώσκων τε καὶ προλέγων ἀναίτιος ἂν εἴη, *Pronostic*, c. 1 (Alexanderson, 193, 7 - 194, 9 = II, 110-112 L.).

436 Ὅποταν δὲ ταῦτα συνειδῆς, οὕτω προλέγειν, ἦν σοι ἀρέσκη, θεωρήσας εὖ μάλα, *Appendice au Régime des maladies aiguës*, c. 24 (II, 442-444 L.).

sociale dans laquelle il exerce. En ce sens, parce qu'il évite une dissension dans le corps social, le pronostic d'incurabilité a une dimension politique.

L'activité du médecin hippocratique n'est jamais réductible à une technique. L'esthétique du soin, la présentation de l'intervention médicale sous la forme d'un spectacle dont tous les moments sont ordonnés par le médecin à tous les points de vue, celui du patient comme celui de l'assistance, la parole pronostique qui accompagne les soins, la prise en compte des limites de l'art, le refus d'infliger des souffrances inutiles, la recherche dans tous les cas de la confiance du public dans la profession médicale sont autant d'aspects éthiques de la pratique médicale. Ces attitudes et ces comportements dépendent cependant tous d'une rationalité médicale, non seulement dans la modalité de leur mise en œuvre, selon les cas, en tenant compte de l'ensemble indéfini de relations qui les singularise, mais aussi dans leur fondement, car tous sont ordonnés sous une seule valeur, celle de la santé. La médecine hippocratique ne soigne pas seulement le patient en prenant en compte son milieu, elle soigne la relation médicale elle-même, en faisant en sorte, lorsqu'elle traite un patient mais aussi lorsqu'elle interrompt son traitement, que le milieu social continue d'être favorable à la relation médicale. Les deux niveaux, la relation du médecin au malade et la relation entre cette relation et le milieu humain où elle se joue, n'entretiennent pas un rapport d'analogie; ils appartiennent tous deux au même domaine, le domaine médical. Il y a donc, sans métaphore, une santé de la médecine au sein de la cité, et la réputation des médecins, lorsqu'elle n'est pas usurpée, en est à la fois l'instrument et la manifestation.

### *Politique médicale*

La médecine a une dimension politique. Elle ne soigne pas seulement l'individu. Ne traitant jamais une partie sans considérer le tout, elle cherche dans tous ses actes, mais particulièrement lorsque la guérison du malade est hors de sa portée, à maintenir les conditions sociales de son exercice. La réputation du médecin est alors l'un des régulateurs éthiques de sa pratique. Or, la réputation de chacun engage solidairement celle du corps médical tout entier. *Régime des maladies aiguës* témoigne de la contagion du discrédit parmi les médecins. Constatant que les modalités d'administration d'un remède diffèrent selon le médecin qui prescrit, les

profanes qui ignorent les principes du jugement médical assimilent ce jugement à la divination :

«L'art tout entier (ὅλη ἡ τέχνη) en sort gravement diffamé (διαβολήν) auprès des profanes»<sup>437</sup>.

Face à cette mise en cause de l'art, les médecins hippocratiques adoptent une position dans le registre politique. Certes, il n'est pas question chez eux de réglementer ou de normaliser la pratique de la médecine. Au contraire, parce que l'art médical est l'art du singulier, son existence se manifeste par la différence entre les médecins. *Régime des maladies aiguës* promeut l'idéal du médecin qui surpasse les autres, et non celui d'un corps médical homogène. Qu'il y ait de bons et de mauvais médecins est la preuve de l'existence de l'art. Terrain de concurrence, la médecine est aussi le champ de la polémique médicale : les médecins distribuent aux médecins les éloges et les blâmes, tantôt ils accusent, tantôt ils se défendent. Cette polémique vivante qui concerne l'opportunité des diagnostics, des pronostics et des traitements sur des cas cliniques doit être distinguée de la contestation, par les médecins, de pratiques qui, à leur sens, ne relèvent pas de la médecine. *Régime des maladies aiguës* distingue nettement les deux démarches respectivement mises en œuvre dans ses chapitres 8 et 6. Lorsque, ne pouvant comprendre le fondement de la diversité des modalités d'une même médication d'un médecin à l'autre, le public assimile le jugement médical à la divination et rejette en bloc toute la médecine, le médecin répond en explicitant les principes du jugement médical<sup>438</sup>. Il est donc tout à fait médical de ne jamais commencer ni finir un traitement par les mêmes actes et les mêmes paroles, pour paraphraser *Maladies I*. Il faut éduquer suffisamment le public pour qu'il comprenne l'origine unique de cette diversité<sup>439</sup>. En revanche, lorsque le traité évoque les traitements des maladies aiguës, il affirme :

«C'est surtout pour ces maladies que ceux qui ne sont pas médecins paraissent être médecins. Il est facile en effet d'apprendre

437 Διαβολήν γε ἔχει ὅλη ἡ τέχνη πρὸς τῶν δημοτέων μεγάλην, *Régime des maladies aiguës*, VIII, 1 (II, 240 L.).

438 C. 8 sq. (II, 240 sq. L.).

439 [Jaeger, 1945], tome II, p. 14-15, décrit cette diffusion des connaissances médicales auprès d'un public éclairé qui, entre les profanes et les spécialistes, apparaît au cours du V<sup>e</sup> siècle. *Affections* et *Régime* sont surtout destinés à un tel public.

le nom de ce qu'il est d'usage d'administrer aux patients qui en souffrent [...]. Les médecins paraissent aux profanes dire en tout la même chose, mais il n'en est rien et les médecins diffèrent énormément sur ce point les uns des autres»<sup>440</sup>.

Ici, l'erreur de jugement chez les profanes est en quelque sorte inversée : alors qu'ils ne percevaient pas l'unité des principes à l'origine de la diversité des médications tout à l'heure, il ne perçoivent pas à présent la diversité des traitements. En réalité, il ne suffit pas que deux médecins emploient le même médicament pour qu'ils soignent de façon identique : l'essentiel réside dans les modalités de l'administration. Cette erreur de jugement des profanes qui s'attachent au nom du médicament plutôt qu'aux modalités de son administration permet à des non-médecins de paraître médecins. Ces médecins apparents connaissent le nom des médicaments qu'on donne habituellement selon les maladies. Ils ignorent la différenciation de leur administration selon les circonstances. Ils ignorent donc le jugement singulier, et donc, ils ignorent la médecine. Ces derniers médecins ne sauraient participer au débat médical, lequel porte précisément sur des cas singuliers. Ils sont dès lors exclus du champ de la polémique médicale.

D'autres textes de la *Collection hippocratique* témoignent d'une démarche visant à exclure les charlatans de la profession médicale. Comme on l'a vu à propos des traités chirurgicaux, et comme le passage de *Régime des maladies aiguës* qui vient d'être cité en témoigne, la régulation du comportement par la réputation peut en effet conduire à une perversion : la réputation peut être poursuivie pour elle-même, au mépris de la mise en œuvre des moyens appropriés pour soigner le client. Plusieurs textes de la *Collection* tentent de rejeter les auteurs de cette pratique hors du corps médical. Cette expulsion ne pouvant être réalisée juridiquement, car la profession médicale n'est pas réglementée lorsqu'elle concerne les soins aux particuliers, elle s'opère en traçant inlassablement, par le discours, les contours qui circonscrivent les actes médicaux et définissent ainsi la

440 Οἱ γὰρ μὴ ἰητροὶ ἰητροὶ δοκέουσιν εἶναι μάλιστα διὰ ταύτας τὰς νόσους. Ῥηίδιον γὰρ τὰ ὀνόματα ἐκμαθεῖν, ὅποια νενόμισται προσφέρεσθαι πρὸς τοὺς τὰ τοιάδε κάμνοντας [...] πάντα τοῖσιν ἰδιώτησι δοκέουσιν οἱ ἰητροὶ τὰ αὐτὰ λέγειν, οἱ τε βελτίους καὶ οἱ χειρόους. Τὰ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ἐν τούτοισι καὶ πάνυ διαφέρουσιν ἕτεροι ἐτέρων, *Régime des maladies aiguës*, c. 6 (II, 236-238 L.).

médicalité. C'est donc par la contestation publique du caractère médical de certains actes que les médecins se désolidarisent des charlatans, en les qualifiant, comme on l'a vu, de médecins «de réputation» et non «de réputation et de fait»<sup>441</sup>. Ce qui est alors mis en cause chez ces faux médecins est toujours l'absence d'une différenciation du jugement selon la singularité des cas. De même que *Régime des maladies aiguës* condamne ceux qui connaissent le nom des médicaments sans savoir différencier leur usage, de même, *Art* condamne ceux qui ne distinguent pas les cas qu'il faut soigner des cas qu'il convient de ne pas de soigner : ceux qui soignent ainsi indistinctement peuvent être «admirés par les médecins de nom», mais ils «sont la risée des médecins qui le sont aussi selon l'art»<sup>442</sup>. La *Loi*, comme on l'a vu, reprend cette distinction. Pourtant ce texte, un peu plus tardif que la plupart des textes médicaux de la *Collection*, ne donne plus le même sens au débat. Son auteur semble regretter l'absence de réglementation de la profession médicale. Il inverse le rôle de la recherche de la réputation, pensant que les faux médecins n'ont que faire de la déconsidération :

«La profession médicale seule n'est, dans les cités, soumise à aucune autre peine que la déconsidération; or la déconsidération ne blesse pas ceux qui en vivent»<sup>443</sup>.

Le traitement hippocratique de la profession médicale dans la cité est fondé sur des concepts médicaux. La profession est composée de médecins qui soignent différemment et qui entretiennent entre eux une polémique. Par-delà ces différences, la gloire que chacun peut acquérir par des soins appropriés rejaillit sur l'ensemble de la profession même si, dans le même temps, elle le distingue parmi ses confrères. Chaque médecin

441 Voir plus haut, p. 651.

442 Ὑπὸ μὲν τῶν ὀνόματι ἰητρῶν θαυμάζονται, ὑπὸ δὲ τῶν καὶ τέχνη καταγελῶνται, *Art*, VIII, 6 (VI, 14 L.).

443 Πρόστιμον γὰρ ἰητρικῆς μούνης ἐν τῆσι πόλεσιν οὐδὲν ὄρισταί, πλὴν ἀδοξίης· αὕτη δὲ οὐ τιρώσκει τοὺς ἐξ αὐτῆς συγκειμένους, *Loi*, c. 1 (IV, 638 L.). Ce texte conteste l'un des principes de l'éthique hippocratique, à savoir la régulation du comportement par la recherche de la bonne réputation. *Articulations* dénonçait un effet pervers du principe (la bonne réputation peut être acquise sur des bases factices); la *Loi* conteste la fonction même de ce principe régulateur en distinguant la φήμη, la réputation, indispensable pour exercer (il faut être réputé médecin) et l'εὐδοξία ou l'ἀδοξία (la bonne ou la mauvaise réputation) qui n'affecte pas tous les praticiens.

trouve dans la recherche de la renommée un principe régulateur de sa pratique. Cependant, certains se désolidarisent de la profession en poursuivant leur gloire propre (et, sans doute, la richesse qui l'accompagne); leur pratique n'est plus adaptée à la singularité de chaque cas, parce qu'elle s'adresse seulement à la foule des clients en puissance (c'est-à-dire au public qui assiste aux opérations) et non plus au malade ou au blessé qui les consulte. Ils choisissent alors les procédés les plus spectaculaires, les remèdes les plus extraordinaires, les pronostics les plus étonnants, sans en différencier l'usage. Les médecins hippocratiques réagissent à cette tendance en expulsant ces charlatans du corps médical et ils le font en produisant cet argument que, ne différenciant ni leur jugement ni leur pratique, de tels praticiens ne sont pas des médecins. Cette expulsion ne se fonde sur aucun statut juridique du médecin; elle suppose la conviction du public par son éducation médicale : il s'agit d'apprendre aux gens à distinguer le médecin du charlatan, et, pour ce faire, il convient d'enseigner les principes du jugement singulier propre à la médecine. Les médecins peuvent ainsi espérer rétablir l'harmonie entre la profession médicale et la cité.

L'homologie de la vie politique du corps médical dans la cité que l'on vient de décrire et de la vie biologique du corps individuel au sein de son milieu est manifeste. Le corps humain est composé d'humeurs antagonistes qui, pourtant, forment un tout dans la crase. Selon la variation du milieu, l'humeur la mieux adaptée domine la crase sans en menacer l'unité. Lorsqu'une humeur est suscitée en trop grande quantité par le milieu ou que les conditions du milieu la rendent trop forte, elle se désolidarise de l'économie du corps et, en s'écoulant à l'état isolé, elle menace l'intégrité corporelle. La santé ne peut alors être rétablie qu'en expulsant cette humeur séparée, afin de retrouver une nouvelle harmonie entre l'état du milieu et l'état du corps.

Le médecin ne change pas de domaine lorsqu'il soigne le malade et lorsqu'il soigne sa réputation. Les deux activités sont si peu séparées qu'il ne peut soigner le malade sans soigner sa réputation et qu'il ne peut soigner sa réputation sans soigner le malade. Certes, les outils ne sont pas exactement les mêmes : le spectacle et la parole sont mieux appropriés au traitement du public; ils ne sont cependant pas impropres au traitement des patients. Le principe de totalité rend compte de la dimension politique de la médecine hippocratique. L'homologie entre la vie publique et la vie

biologique n'est qu'un moment particulier de la série des emboîtements des parties et des totalités. La partie du corps et le corps tout entier, le corps et l'unité du corps et de l'âme, l'individu et son milieu social, le milieu social et le milieu naturel : aucune frontière ne sépare ces niveaux, le médecin passe continûment de l'un à l'autre et c'est en les considérant tous qu'il parvient à des jugements singuliers. Chacun de ces niveaux obéit à la même causalité par les crases : chacun est déterminé par l'ensemble des autres. La médecine hippocratique, par-delà la question particulière de son insertion dans la cité, peut donc fonder une politique.

Pour aborder la dimension proprement politique de la médecine hippocratique (par-delà la question de l'insertion de la profession médicale dans la cité), il faut d'abord comprendre ce qu'elle n'est pas. La médecine hippocratique est étrangère à cette tradition qui, à partir d'Alcméon, instaure le corps comme métaphore de la cité puis, au rebours, notamment chez Platon, pense les désordres politiques en termes de maladies. La médecine hippocratique n'a pas de modèle politique; la politique hippocratique n'utilise pas de la métaphore médicale. Il faut ici comparer quelques textes.

C'est Alcméon qui instaure, le premier, un modèle politique en médecine, en usant de l'analogie entre l'état de santé du corps et le régime politique :

«Alcméon dit que ce qui maintient la santé, c'est l'isonomie (τὴν ἰσονομίαν) des propriétés, humide, sec, froid, chaud, amer, doux, etc., tandis que la monarchie (τὴν μοναρχίαν) parmi elles provoque la maladie»<sup>444</sup>.

Comment peut-on habituellement considérer que ces lignes préfigurent la conception hippocratique de la santé et de la maladie? Précisément, *aucun* texte hippocratique ne compare un état de santé à un régime politique ou, à l'inverse, un régime politique à un état de santé. Les pages qui précèdent ont pu convaincre le lecteur que ce n'est pas parce que les médecins hippocratiques se cantonnaient exclusivement au domaine des soins du corps humain. La médecine hippocratique ne rejetait pas la politique; elle rejetait l'analogie.

C'est Platon, sans doute, qui a construit le plus savamment l'analogie du corps biologique et du corps politique, notamment, comme on

444 Fragment D.-K. 24 B 4, traduction empruntée à [Jouanna, 1992], p. 459.



le sait, dans la *République* où le modèle médical guide le discours politique cependant que la pensée politique condamne la pratique médicale dans la cité<sup>445</sup>. Il n'y a pas là de contradiction : le modèle médical est utilisé par analogie ; l'analogie suppose une similitude de structure et une différence de genre ; en permettant au politique d'agir sur la cité comme le médecin agit sur le corps, elle interdit au médecin d'agir sur la cité. Or, précisément, en *République*, III, Platon condamne la médecine dans la mesure où elle ne se borne pas à remettre sur pied ponctuellement les hommes malades mais où elle en vient à imposer, notamment par ses prescriptions hygiéniques et par l'importance qu'elle acquiert dans la cité, une certaine forme de vie pour les citoyens, empiétant sur le rôle des législateurs et des magistrats. C'est donc la même rationalité qui d'une part pense la politique par analogie avec la médecine et la cité par analogie avec le corps, et qui d'autre part condamne tout effet politique de la pratique médicale. À chacun son domaine, dit le penseur de l'analogie.

Que l'on compare l'étude médicale des régimes politiques dans *Airs, eaux, lieux* avec l'usage des analogies médicales chez Platon, par exemple dans le *Timée*. Le prologue du dialogue platonicien pose le problème de la pérennité des institutions humaines lorsqu'elles sont soumises à un environnement politique ou naturel hostile. À deux reprises, Socrate puis Critias usent d'une comparaison biologique ou médicale pour exposer cette question. En 19 b5, lorsqu'il demande à «entendre raconter que ces luttes que soutient un État, [l'État idéal] les affronte, lui aussi, contre d'autres États»<sup>446</sup>, Socrate compare la cité idéalement conçue à «de beaux êtres vivants (ζῷα καλά), soit figurés en peinture, soit même réellement en vie, mais se tenant en repos», qu'il s'agit à présent d'animer en décrivant «quelques-uns des exercices qui paraissent convenir à leur corps». En 23 a5, Critias, rapportant le propos du prêtre égyptien, compare les catastrophes naturelles à des maladies :

«[...] à chaque fois que les choses se trouvent un peu organisées en ce qui touche l'écriture et tout le reste de ce qui est nécessaire aux États, voici que de nouveau, à des intervalles réglés, comme une maladie (ὥσπερ νόσος), les flots du ciel retombent sur vous et ne laissent survivre d'entre vous que des illettrés et des ignorants».

445 [Vegetti, 1996] fait précisément ressortir ces deux aspects.

446 Traduction L. Brisson, *Timée/Critias*, Paris, 1992.

Au rebours, la partie médicale du *Timée*, vers la fin du dialogue (81 e7 - 90 d7) use de métaphores politiques et guerrières dans des énoncés biologiques; par exemple, en 83 a5, les humeurs morbides sont dites «ennemies (πολέμια) des substances du corps», et en 85 e10, la bile «évacue le corps à la façon de bannis expulsés d'une cité en révolte (οἶον φυγάς ἐκ πόλεως στασιασάσης)»<sup>447</sup>. Ces analogies permettent d'utiliser un modèle médical pour concevoir le problème politique, grâce à l'homologie de la justice politique et de la santé biologique. On ne trouve rien de tel dans la *Collection* : ni modèle politique appliqué à la biologie, ni modèle biologique appliqué à la politique; la médecine s'applique sans discontinuité à la totalité des réalités humaines et naturelles.

*Airs, eaux, lieux* fournit l'illustration, ou du moins son esquisse, d'une telle étude médicale de la politique sans analogie, principalement dans ses c. 16 et 23. Au c. 16, le traité enseigne que le caractère indolent des Asiatiques vient des saisons et des rois. Le climat d'Asie est uniforme : il laisse la γνώμη des hommes en repos. Les rois d'Asie et leurs noblesses profitent seuls du bénéfice éventuel des guerres, tandis que le peuple mène seul les combats : ce partage inégal incite les hommes à chercher à paraître inaptes au combat; il les détourne de l'entraînement physique et moral à la guerre. Cela se produit même chez ceux qui sont naturellement (φύσει) portés au courage et à la vaillance : leur esprit est détourné de ces vertus par les institutions (ὑπὸ τῶν νόμων). L'intérêt du roi, séparé de celui de son peuple, le pousse cependant à engager des guerres à tout propos. Les terres se désertifient à cause des hostilités fréquentes, mais aussi par l'absence de culture, car la confiscation du produit du travail de la terre incite les hommes à laisser leurs terrains en friche.

Comme on le constate, l'auteur d'*Airs, eaux, lieux* ne bâtit pas, dans ce c. 16, une analogie entre le registre biologique et le registre politique. Comme il aurait été pourtant tentant, pour l'auteur hippocratique, d'user à rebours de la métaphore d'Alcméon de la monarchie et de l'isonomie, s'il n'avait été tout à fait étranger à ce mode de pensée! Si *Airs, eaux, lieux* n'use pas ici de l'analogie, c'est parce qu'il ne distingue pas les domaines. L'effet des régimes climatiques et l'effet des régimes politiques ne sont pas de nature différente. Il n'y a pas plus de distance entre l'étude

447 Sur ces métaphores, voir [Taylor, 1928], commentaires des passages 82 a2, 82 a 4-7, 83 a4, 85 e9, 88 e1, 89 a6.

des pluies et l'étude des régimes qu'entre l'étude des pluies et l'étude des vents ou des sols. Les mêmes outils conceptuels permettent de comprendre toutes les influences en termes de causalité des crases.

L'avant-dernier chapitre d'*Airs, eaux, lieux* déploie dans une sorte de parade finale la pensée de la crase qui contraste avec l'ordonnement des genres et des rapports chez Alcmeon et chez Platon. Ce c. 23 mêle avec une dextérité étonnante les causes naturelles et les causes institutionnelles, les effets physiques et les effets moraux, la relativité, la variété et la variation des uns et des autres.

D'abord, du physique au physique, de la variation à la variété : l'Europe, ses changements climatiques amples et fréquents, ses chaleurs fortes, ses hivers rudes, ses pluies, ses sécheresses, ses vents, d'où s'ensuivent encore des changements nombreux et divers, suscitent une forte variation des individus, donc une variation des semences selon les moments de la conception, et, par là, une immense diversité des individus, tant par la taille que par l'aspect. Au passage, l'inné et l'acquis sont indiqués dans leur mutuelle dépendance, dans leur rectification réciproque : le climat fait varier les semences humaines, donc les hommes naissent différents; les semences ne varient que parce que le climat fait varier les hommes nés de ces semences, donc les hommes deviennent différents.

Puis, du physique au moral, τὸ αὐτὸς λόγος, «le même discours» : l'Europe, avec ses changements climatiques, produit des esprits sauvages, rudes, inflexibles, vaillants. Ici, l'auteur ajoute la relativité : la douceur et l'aménité s'estompent, s'effacent en de tels caractères. Les contraires ne sont donc pas tout à fait exclus. Il y a de la douceur (naturelle) effacée dans la rudesse des habitants d'Europe, tout comme le c. 16 avait remarqué que le courage et la vaillance naturels de quelques Asiatiques ne pouvait guère s'épanouir sous de telles institutions.

L'Asie est introduite dans ce mouvement de l'absolu vers le relatif. De «vaillants», les Européens deviennent «plus vaillants que les Asiatiques». Au climat changeant d'Europe, les conduites endurantes de ses habitants; au climat égal d'Asie, les conduites indolentes des Asiatiques, «pour l'âme *comme* pour le corps». Les effets moraux semblaient jusqu'à ce point différents des effets physiques : en Europe, variété des corps, endurance du caractère. Ici, par un mouvement circulaire, on apprend que l'endurance de l'âme est aussi endurance du corps. D'où s'ensuit une rectification de la première lecture des effets somatiques : la diversité des

corps est l'expression de l'endurance des corps. Les corps sont divers parce qu'ils ont, chacun, affronté des épreuves diverses qui les ont façonnés diversement. De cela, on peut déduire, en retour, que les âmes endurentes doivent être aussi diverses que les corps le sont. Mais le rapport n'est pas d'analogie, puisque le registre des causes est le même. L'analogie aurait conduit à dire, par exemple, que les institutions façonnent les caractères comme les climats façonnent les corps, ou encore que l'endurance est à l'âme ce que la sécheresse est au corps. Le c. 23 d'*Airs, eaux, lieux* ne traite pas le moral par analogie, mais par tautologie (τὸ αὐτὸς λόγος) avec le corps.

Les facteurs politiques sont, à ce moment, introduits avec un art littéraire de la continuité : au détour d'une phrase. On ne peut mieux exprimer l'absence de frontière entre les genres, et donc l'absence des genres :

«C'est à cause de cela [*sc.* le climat] que les habitants de l'Europe sont plus belliqueux, *et* à cause des institutions (Διὰ τοῦτο εἰσι μαχιμώτεροι οἱ τὴν Εὐρώπην οἰκεῦντες, καὶ ἰ διὰ τοὺς νόμους) parce qu'ils ne sont pas soumis à des rois comme les Asiatiques»<sup>448</sup>.

Ainsi passe-t-on des facteurs climatiques aux déterminations institutionnelles : par un καί.

Du politique, donc, à présent, au moral. On revient à l'Asie et à ses royautés, d'où dérive la lâcheté des Asiatiques, en raison de l'asservissement des âmes. On se bat mal quand on se bat pour le pouvoir d'autrui. Au contraire,

«ceux qui se gouvernent par leurs propres lois [en Europe], étant donné qu'ils assument les risques pour eux-mêmes et non pour d'autres, font spontanément preuve d'ardeur et affrontent le danger. Car le prix de la victoire, c'est eux-mêmes qui le remportent»<sup>449</sup>.

*Airs, eaux, lieux* dépasse la question de l'insertion de la communauté des médecins dans les cités pour esquisser une politique

448 *Airs, eaux, lieux*, XXIII, 4 (II, 86 L.), trad. J. Jouanna légèrement modifiée (précisément, le traducteur est quasiment contraint de transformer le glissement du climat aux institutions en une articulation («et aussi», écrivent J. Jouanna et É. Littré).

449 Οἱ δὲ αὐτόνομοι - ὑπὲρ ἑωυτῶν γὰρ τοὺς κινδύνους αἰρεῦνται καὶ οὐκ ἄλλων -, προθυμεῦνται ἐκόντες καὶ ἐς τὸ δεινὸν ἔρχονται· τὰ γὰρ ἀριστεία τῆς νίκης αὐτοὶ φέρονται, *Airs, eaux, lieux*, c. 23 (II, 86 L.), trad. J. Jouanna.

médicale, j'entends, une politique déterminée par des jugements médicaux. Certes, le traité ne s'engage pas très loin dans cette direction. Le registre politique intervient avec une modalité plutôt descriptive que prescriptive; il apparaît plutôt du côté des déterminants que des déterminés, comme l'un des facteurs, au même titre que les vicissitudes des saisons, des caractères des peuples. Mais d'une part, dans une causalité par les crases, tout déterminé peut à son tour devenir déterminant. Les hommes peuvent modifier l'influence du climat par leur régime nutritif; ils doivent pouvoir changer l'influence d'un régime politique par une action politique. D'autre part, il n'y a pas loin du diagnostic à la thérapeutique : en considérant que seul le gouvernement des hommes par eux-mêmes est propice à l'émergence d'individualités fortes et combattives, *Airs, eaux, lieux* indique que l'amplitude de la vie humaine dépend pour une part du régime politique auquel elle est soumise; une éthique de la santé conduit donc à préférer la démocratie grecque aux royaumes asiatiques, tout comme il faut préférer les vicissitudes du climat hellène à l'uniformité du climat d'Asie. Pourtant, *Airs, eaux, lieux* ne dit pas cela; ce serait un jugement absolu et non relatif. Il y a aussi une crase de l'Asie : la royauté convient à ce pays uniforme aux hommes indolents et uniformes. On ne peut s'empêcher de penser à la postérité de ce texte chez Montesquieu qui hérite de la même ambiguïté :

« Il y a des pays où la chaleur énerve le corps et affaiblit si fort le courage que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement. *L'esclavage y choque donc moins la raison* »<sup>450</sup>.

Paraphrasant Montesquieu, on pourrait dire qu'en *Airs, eaux, lieux*, la royauté choque moins en plaine. Certaines crases sont préférables à d'autres (sont préférables celles qui possèdent le plus de tension interne, parce qu'elles permettent le plus de singularité), mais les plus accomplies ne sont pas partout ni toujours également possibles.

#### *L'éthique comme hygiène*

L'éthique médicale déborde le cadre de l'éthique professionnelle du médecin. Cette dernière n'est en réalité qu'une application particulière

450 Montesquieu, *L'esprit des lois*, livre XV, ch. 7, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, Paris, 1951, tome 2, p. 495-496.

d'une éthique humaine. Elle n'est ni première, ni séparée de l'éthique médicale adressée aux patients. Les prescriptions du médecin hippocratique ne se limitent pas à la période de la maladie; ils n'ont pas pour seul but de restaurer un état normal du corps. Le titre même que la tradition a conféré au traité *Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς*, ce qu'on pourrait développer par «le régime de vie des gens en bonne santé»<sup>451</sup>, montre que la médecine hippocratique promeut un mode de vie y compris auprès des bien portants. Cette conception du bien-vivre régit tous les aspects de la vie humaine, par exemple l'éducation, la nourriture, la boisson, les exercices, la profession, les bains, les voyages, le repos, la lecture, l'écriture, l'activité sexuelle, la procréation, etc. selon les âges, les lieux, les eaux, les vents, les saisons, les régimes politiques et, bien sûr, les maladies, les blessures, les handicaps. En l'absence de norme universelle, on ne trouvera pas sous ces rubriques la prescription d'une forme de vie unique à laquelle il faudrait de conformer. Au contraire, il s'agit toujours d'apprendre à ajuster au mieux pour chacun et en chaque circonstance l'équilibre des dépenses et des ressources selon les relations au milieu, en évitant les changements brusques imposés au corps et à l'âme, sans pour autant se cantonner dans une vie rétrécie et monotone. L'hygiène hippocratique apprend à lisser les aspérités de la vie et à anticiper les changements. Si elle condamne l'excès, ce n'est pas au regard d'une norme invariable; au contraire, répétons le, c'est un excès de chercher, comme l'athlète, un équilibre extrême au prix de l'amplitude de la vie.

Michel Foucault a esquissé, dans le deuxième tome de *l'Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*<sup>452</sup>, l'étude d'un aspect de cette éthique : celui relatif à la sexualité. De cette étude, il faut retenir la compréhension de la nature du régime : «le régime est tout un art de vivre»<sup>453</sup>.

«La diète [...] ne doit pas [...] se proposer de fixer une fois pour toutes les conditions d'une existence. Un régime n'est pas bon qui ne permet de vivre qu'en un seul endroit, avec un seul type de nourriture et sans qu'on puisse s'exposer au changement. L'utilité

451 Rappelons que ce texte est en fait la suite de *Nature de l'homme*. Le titre semble provenir de Galien.

452 [Foucault, 1984], ch. 2, «Diététique», p. 109-156.

453 *Ibid.*, p. 115.

du régime est précisément dans la possibilité qu'il offre aux individus de s'affronter à des situations différentes»<sup>454</sup>.

Dans ce cadre, le régime est l'objet d'une éducation plutôt que d'un enseignement. À propos du troisième livre de *Régime*, M. Foucault remarque que l'auteur ne décrit pas un régime complet pour chaque subdivision de l'année. Il définit plutôt une stratégie d'ensemble dont le but est de préserver le corps des mouvements du climat. Cette stratégie obéit à deux principes :

«un principe d'opposition, de résistance, ou du moins de compensation : le froid d'une saison doit être rééquilibré par un régime réchauffant de peur que le corps ne se refroidisse trop; en revanche, une forte chaleur appelle un régime émollient et refroidissant. Mais elle doit aussi obéir à un principe d'imitation et de conformité : à saison douce qui évolue graduellement, un régime doux et progressif; [etc.]»<sup>455</sup>.

Les *aphrodisia* occupent une place mineure dans cette perspective. Le traité hippocratique ne distingue pas la diversité des pratiques. Il n'interdit ni ne préconise telle ou telle forme de pratique sexuelle. Il ne cherche pas quelle serait la norme naturelle. Son problème est différent : il s'agit de jouer sur les effets d'échauffement, de refroidissement, d'assèchement et d'humidification produits par l'activité sexuelle dans le cadre de la recherche du meilleur équilibre interne selon l'évolution du milieu au cours des saisons. Il est donc seulement question d'ajuster des quantités à des circonstances. Cependant, les quantités sont singulières et hors de portée de l'arithmétique :

«L'assèchement ou l'échauffement, qui peuvent être bons pour un corps humide et froid, le seront moins si la saison et le climat sont en eux-mêmes chauds et secs. Le régime n'a pas à fixer des quantités et à déterminer des rythmes : il a à négocier, dans les relations dont on ne peut définir que les caractères d'ensemble, des modifications qualitatives et les réajustements qui sont rendus nécessaires»<sup>456</sup>.

L'éthique hippocratique est une diététique en ce qu'elle ne s'organise pas sous la forme binaire du permis et du prohibé, mais suggère

454 *Ibid.*, p. 119.

455 *Ibid.*, p. 127.

456 *Ibid.*, p. 131.

une oscillation permanente du plus et du moins. M. Foucault montre, notamment par une analyse du début du traité *De la génération* qui décrit l'acte sexuel, comment les médecins hippocratiques ont pensé la sexualité en termes de dépense et de maîtrise de la dépense : en termes d'économie. La semence, chez l'homme comme chez la femme, émane de l'ensemble du corps et en sépare la partie la plus forte.

« Cette force se manifeste dans la nature grasse et écumeuse de la semence, et dans la violence avec laquelle elle s'échappe; elle se traduit aussi par la faiblesse qui est toujours éprouvée après le coït, aussi petite que soit la quantité qui a été excrétée »<sup>457</sup>.

Les restrictions imposées à l'activité sexuelle sont, dans ce cadre, pensées comme les moyens d'une maîtrise de soi. Il s'agit de devenir « l'habile et le prudent guide de soi-même, apte à conjecturer comme il faut la mesure et le moment »<sup>458</sup>.

La justesse de cette analyse contraste avec l'invocation intempestive d'Aristote et surtout de Platon, dont l'intrusion ouvre une problématique des rapports de la sexualité avec l'immortalité tout à fait étrangère à la médecine hippocratique. Quoi qu'il en soit, le présent essai aura atteint son objectif s'il permet de mieux comprendre les fondements de l'éthique hippocratique dans ses principes médicaux, notamment, s'il permet de rapporter ces pages de M. Foucault à la résolution médicale et au principe de totalité.

Ce serait l'objet d'un autre travail que de parcourir à rebours le chemin qu'on a tenté ici de tracer, depuis les principes de la médecine hippocratique jusqu'à l'éthique qui en découle. On pourrait sans doute alors, en étudiant non seulement la sexualité, mais aussi les autres aspects de la vie humaine telle qu'ils sont pensés et réglés par la médecine hippocratique, retrouver pour chacun d'eux la même application d'une pensée qui demeure médicale dans tous les domaines qu'elle aborde.

### *Les textes déontologiques*

Le paradigme hippocratique n'a guère survécu à la naissance contemporaine de la philosophie. Les écrits hippocratiques, détachés de la pensée qui en était le fondement, ont été réduits à des doctrines positives,

457 *Ibid.*, p. 147.

458 *Ibid.*, p. 156.



livrés à l'emprunt et à l'assimilation. Leur rôle d'amorce pour le jugement médical destiné à les rectifier en considération des circonstances de leur application a disparu. Leur sens désormais énigmatique a donné lieu à des réélaborations rationnelles. Les contradictions internes ont été gommées ou articulées différemment. Ainsi, c'est ne plus comprendre *Airs, eaux, lieux* que d'en retenir, comme Aristote, qu'il faut bâtir des cités en les ouvrant aux vents d'est<sup>459</sup>.

Les textes déontologiques de la *Collection hippocratique* témoignent diversement de cet épuisement du paradigme hippocratique. Le serment imposé aux nouveaux médecins étrangers à la famille des Asclépiades<sup>460</sup>, en figeant le jugement éthique sous la forme d'interdits et d'obligations, semble refléter cet amenuisement d'une pensée finissante. Amenuisement, mais non rupture : l'institution de ce serment apparaît aussi comme l'aboutissement historique du processus d'exclusion des «médecins seulement de nom» hors de la profession<sup>461</sup>. En l'absence de réglementation de la profession médicale, la seule sanction d'un comportement non médical était le discrédit. Or, la réputation comme régulateur éthique a le défaut de permettre une perversion du rapport médical : au lieu de sanctionner une pratique parfaite mise en scène avec brio et accompagnée de paroles qui suscitent l'admiration, la réputation peut résulter d'un abandon du rapport thérapeutique envers le malade au profit d'un spectacle et d'une parole illusoire exclusivement destinés au public<sup>462</sup>. Dans ce contexte, l'exécration qui clôt le *Serment* tel qu'il nous est parvenu prend tout son sens :

«Eh bien donc, si j'exécute ce serment et ne l'enfreins pas, qu'il me soit donné de jouir de ma vie et de mon art, honoré (δοξαζομένω) à jamais de tous les hommes. *En revanche, si je le viole et que je me parjure, que ce soit le contraire*»<sup>463</sup>.

459 Aristote, *Politique*, VII, 11 1330 a 38.

460 Voir notamment [Jaeger, 1945], p. 10.

461 Voir plus haut, p. 651 et 673 sq.

462 [Villela-Petit, 1991] étudie κλέος et φήμη dans le *Philoctète* de Sophocle, en mettant en lumière la dissociation, à l'époque des sophistes, de la renommée et des hauts faits qui lui étaient associés dans l'épopée homérique. Voir particulièrement p. 220-330.

463 Ὅρκον μὲν οὖν μοι τόνδε ἐπιτελέα ποιέοντι, καὶ μὴ ξυγγέοντι, εἴη ἐπαύρασθαι καὶ βίου καὶ τέχνης δοξαζομένω παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἕς τὸν  
(suite de la note à la prochaine page)

Le serment est donc censé préserver la communauté des médecins de la renommée illégitime des charlantans. Il restitue et fixe la bonne renommée dans son rôle de régulateur éthique en prévenant la perversion de son usage. En ce sens donc, le *Serment* prolonge et achève le mouvement de définition des vrais médecins dont la *Collection* témoigne.

Le *Serment* est d'abord un contrat écrit (ξυγγραφής) garanti par l'invocation des dieux médecins. Ce contrat comporte deux clauses restrictives : Le nouveau médecin déclare s'engager κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν «selon ma capacité et mon jugement». Ces deux restrictions semblent la trace de la singularité du jugement médical. Elles permettent une interprétation du contrat en fonction des circonstances. Elles sont répétées dans l'engagement à pratiquer la médecine qui ouvre la seconde partie du serment.

En effet, le serment lui-même est composé de deux parties : la première fixe les règles de la transmission du savoir médical, la seconde, les règles du comportement du médecin dans l'exercice de sa profession. La première partie distingue deux modalités d'entrée dans la famille des Asclépiades et d'accès, par là-même, au savoir médical : par la filiation et par l'adoption. Le *Serment* est d'abord un contrat d'adoption. Les enfants des médecins ne prêtaient pas de serment<sup>464</sup>. Les disciples qui prêtaient serment avaient les mêmes droits et les mêmes devoirs envers la famille de leur maître que ceux qu'impose une relation de parenté. L'assimilation du disciple à un fils adoptif est conforme à un passage de *Prorrhétique II* où l'auteur parle de médecins en ces termes : «les uns, j'ai conversé avec eux ; les autres, j'ai parlé avec leurs enfants et leurs disciples»<sup>465</sup>.

La seconde partie du contrat est relative au comportement du médecin dans l'exercice de sa profession. Elle peut être divisée en cinq promesses, relatives au régime, à la pharmacie, à la chirurgie, à la consultation à domicile, au secret médical<sup>466</sup>.

La promesse d'user du régime «pour l'utilité des malades» n'est autre que la promesse d'être médecin s'il est vrai que la médecine est

αἰεὶ χρόνον· παραβαίνοντι δὲ καὶ ἐπιорκοῦντι, τάναντία τούτων, *Serment* (IV, 632 L.), traduction empruntée à [Jouanna, 1992], p. 523.

464 [Jaeger, 1945], p. 10.

465 τοῖσι μὲν αὐτῶν αὐτὸς ξυνεγενόμην, τῶν δὲ παισὶ τε καὶ μαθητῆσιν ἐλεσχηνευσάμην, *Prorrhétique II*, c. 4 (IX, 20 L.).

466 Voir [Lippi, 1993].

définie par cette fin. Ce paragraphe est semblable à la maxime d'*Épidémies I* : «être utile (ὠφελειν : le terme même employé par le *Serment*), ou du moins ne pas nuire»<sup>467</sup> ; il est conforme à la définition de la médecine par le traité *De l'art*<sup>468</sup>. Cette promesse suffit pour définir le corps médical et en exclure les charlatans. La suite n'est pas un engagement supplémentaire à écarter de soi (É. Littré) ou du malade (L. Edelstein) tout mal et toute injustice, mais le prolongement, sous une forme négative, de la même promesse : «si c'est pour leur perte ou pour une injustice à leur égard, je promets d'y faire obstacle»<sup>469</sup> (J. Jouanna). Cet ajout peut signifier l'obligation pour chaque médecin de participer à la surveillance des pratiques de ses confrères, surveillance dont l'institution serait l'aboutissement et en quelque sorte la version rigidifiée de la polémique interne qui faisait la vie de la profession. La *Collection* témoigne en effet de ce que le médecin distribuait éloge et blâme aux autres médecins, jugeait leurs diagnostics, leurs pronostics et leurs traitements, accusait et, quand il était accusé, répondait et se justifiait<sup>470</sup>.

La seconde promesse est relative à la proscription du poison et du pessaire abortif ; s'y ajoute la promesse de passer sa vie et d'exercer son art dans la pureté et la piété. L. Edelstein a trouvé dans cette règle le point de départ de sa démonstration qui aboutit à la conclusion que le *Serment* est un texte d'origine pythagoricienne<sup>471</sup>. L. Edelstein interprète l'interdiction faite au médecin de délivrer une drogue mortelle si on lui demande et d'en faire lui-même la suggestion, comme l'interdiction de l'euthanasie et de la contribution du médecin au suicide d'un malade incurable. Or, à cette époque, seuls les pythagoriciens non seulement interdisaient le suicide, mais pouvaient aussi conférer à cette interdiction la dimension du sacré présente dans le texte du *Serment*. La pratique du suicide pour mettre fin à une maladie incurable, le recours au poison pour y parvenir et le concours du médecin pour fournir le poison sont bien attestés dans l'Antiquité, mais surtout pour la période hellénistique et romaine, en raison principalement de l'influence du stoïcisme. Danielle Gourevitch montre que certains médecins de cette période, personnages historiques ou romanesques,

467 *Épidémies I*, II, 5. Voir plus haut, p. 665 et note 424.

468 Voir plus haut, p. 667 et note 428.

469 *Loc. cit.*

470 Voir plus haut, p. 634-638.

471 [Edelstein], 1943], p. 15.

s'appuient sur l'incompatibilité entre le projet médical et le fait de donner la mort pour refuser de contribuer au suicide. Deux versions plus récentes du *Serment* comprennent également l'interdiction de contribuer au suicide<sup>472</sup>. Selon D. Gourevitch, les médecins qui pratiquaient cette forme d'euthanasie pouvaient se réclamer du traité *De l'art* selon lequel il ne faut pas traiter les malades qui sont vaincus par les maladies<sup>473</sup>. Toutefois, *Art* présente un argument déterminant *contre* la contribution médicale au suicide :

«[Les malades qui vont mourir] souffrent dans le présent, redoutent l'avenir, pleins de la maladie, vides d'aliments, et désirent faire bon accueil désormais à ce qui favorise la maladie plutôt qu'à ce qui favorise la guérison, non pas parce qu'ils souhaitent mourir, mais parce qu'ils sont dans l'incapacité de résister au mal»<sup>474</sup>.

Cet argument utilisé par l'auteur pour imputer au malade la responsabilité des échecs thérapeutiques fournit le cadre d'une interprétation médicale de l'apparent désir de mort de celui qui est gravement atteint : ce n'est plus le malade mais la maladie qui parle alors par sa bouche. Le médecin hippocratique peut dès lors refuser de contribuer au mal. D'ailleurs, le refus de prendre en charge les cas désespérés est une attitude qui se situe dans une relation d'alternative avec l'euthanasie. Aucun texte de la *Collection* n'évoque un empoisonnement

472 [Gourevitch, 1984], p. 205. Le premier texte est publié dans le CMG, 1, 1. D. Gourevitch le juge tardif. Le second texte figure sur un papyrus d'Oxyrhinchos (3, 437, Londres, 1903) daté de la fin du I<sup>er</sup> siècle au début du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. Il faut ajouter à ces versions le *Serment des Asclépiades* à Delphes : pour bénéficier de certains avantages, l'Asclépiade de Cnide ou de Cos devait jurer de l'appartenance à la famille des Asclépiades par descendance mâle avant de consulter l'oracle; J. Jouanna commente ce serment retrouvé sur une inscription à Delphes, voir [Jouanna, 1992], p. 55 et 78 sq.

473 [Gourevitch, 1984], p. 207-208 (sur Lucien, *Le fils déshérité*, notamment § 4).

474 [...] ἀλγέοντες μὲν ἐν τῷ παρεόντι, φοβεύμενοι δὲ τὸ μέλλον καὶ πλήρεις μὲν τῆς νοῦσου, κενεοὶ δὲ σιτίων, ἐθέλοντες τὰ πρὸς τὴν νοῦσον ἤδη μᾶλλον ἢ τὰ πρὸς τὴν ὑγιεῖν προσδέχεσθαι, οὐκ ἀποθανεῖν ἐρῶντες ἀλλὰ καρτερεῖν ἀδυνατέοντες, *Art*, VII, 4 (VI, 10 L.).

médical. Il y en eut en fait<sup>475</sup>, mais là n'est pas la question : en droit, l'empoisonnement ne fait pas partie de l'art médical hippocratique.

Il semble plus difficile d'interpréter l'interdiction de l'avortement. On ne peut ici seulement invoquer le respect de la vie<sup>476</sup>, ou de la vie humaine, car aucun texte hippocratique ne pose le problème en ces termes. La question de la nature de la vie fœtale est débattue dans l'Antiquité<sup>477</sup>. L. Edelstein rappelle que, pour les pythagoriciens, le fœtus est animé dès la conception<sup>478</sup>. D'un point de vue juridique, l'avortement n'était pas condamné dans l'Antiquité qui, comme on le sait, pratiquait l'exposition des enfants. À l'époque romaine, la réprobation de l'avortement n'est pas rapportée au respect de la vie, mais au préjudice qu'il fait subir au père et à l'État<sup>479</sup>. Quand les traités hippocratiques font référence à l'avortement, il est difficile de savoir s'il s'agit d'un avortement spontané, d'un avortement thérapeutique ou d'un avortement délibéré sans raison clinique. Par exemple, dans l'*Aphorisme* V, 31, l'avortement n'apparaît que comme un risque au cours d'une saignée<sup>480</sup>. On trouve en *Nature de la femme* une recette anticonceptionnelle que les Anciens ne distinguaient peut-être pas des procédés abortifs<sup>481</sup>. Ici encore, la question de fait ne doit pas être confondue avec la question de droit : des témoignages<sup>482</sup> attestent la pratique de l'avortement à l'époque hippocratique. Mais cette pratique est-elle considérée comme médicale ?

L'une des manières possibles d'interpréter cette interdiction de l'avortement est de la comparer à celle qui la suit dans le *Serment*, relative à l'incision des malades atteints de lithiase : le médecin promet d'abandonner cette intervention à ses spécialistes. Comme il apparaît que le rôle du *Serment* est d'exclure les faux médecins en même temps que de solidariser le corps médical, il est possible que les interdictions aient pour

475 Cf. Platon, *Lois*, XI, 933 d, qui prescrit de punir de mort tout médecin empoisonneur.

476 [Angeletti, 1992]

477 Cf. [Bertier, 1992], sur les résurgences de ce débat dans l'Antiquité tardive et chez Galien.

478 [Edelstein, 1945], p. 16

479 [Gourevitch, 1984 (2)], p. 212 sq.

480 IV, 542 L. Voir cependant *Maladies des femmes*, I, c. 68 (VIII, 142 L.).

481 *Nature de la femme*, c. 98 (VII, 414 L.).

482 Cf. la définition des compétences de la sage-femme par Socrate dans le *Théétète*, 150 a sq.

objet de préserver le corps médical de toute accusation. Plutôt que l'expression directe de l'éthique hippocratique, certaines interdictions seraient motivées par le souci d'une meilleure insertion de la profession dans la société en restreignant l'activité du médecin aux pratiques indiscutables.

Les deux dernières promesses sont relatives à la visite à domicile : se tenir à l'écart de toute injustice et de toute corruption, et plus particulièrement des relations sexuelles avec les membres de la famille du patient visité ; tenir secret ce qu'on peut voir ou entendre au cours du traitement concernant la vie du malade et de son entourage.

Sans ajouter des hypothèses aux multiples tentatives d'interprétation de chaque précepte du *Serment*, il faut remarquer que son contenu n'est pas en contradiction avec les textes médicaux de la *Collection*, mais aussi qu'il ne rend pas convenablement compte de ce que l'étude des textes médicaux apprend relativement au comportement du médecin. Un lecteur de la *Collection* ne songerait certainement pas à résumer l'éthique hippocratique dans les termes du *Serment*. Le *Serment* marque donc une évolution de l'éthique médicale, d'abord par l'abandon du jugement vivant, différencié, singularisé, qui conduit à changer d'attitude quand changent les circonstances. On passe ici de la prudence à la morale. Le comportement est régi par une énumération d'obligations et d'interdictions qui valent uniformément, et non plus par une économie ou une diététique de la juste mesure kaïrique. Ensuite, le contenu de certaines prescriptions semble lui-même dicté par une évolution sociale dont la *Collection* témoigne : la concurrence déloyale de charlatans, apparus peut-être en raison de la vogue de la médecine<sup>483</sup>, qui pervertissent la valeur régulatrice de la réputation. Le *Serment* est un contrat d'exclusion avant d'être un ciment pour la profession. Tout en héritant de l'éthique médicale, il marque le point précis où le vieux débat entre le jugement médical et l'écriture tourne à l'avantage de cette dernière : en prêtant serment, le médecin s'engage à soumettre son jugement à un texte. Or l'écriture du *Serment* dissèque la pratique médicale en séparant et en ordonnant la diète, la pharmacie, la chirurgie, la consultation. Elle sépare les pratiques légitimes des pratiques qu'il faut exclure de la médecine, parfois pour les abandonner à d'autres techniciens. Elle clôt la polémique.

483 Vogue dont Platon témoigne en *République*, III.

La *Loi* permet de comprendre le *Serment* comme la réaction d'un corps médical qui, menacé par l'inflation des prétendus médecins, en appelle, de guerre lasse, à une réglementation de la profession :

«La médecine est de toutes les professions la plus noble; et cependant, par l'ignorance de ceux qui l'exercent et de ceux qui les jugent à la légère, elle est dès à présent reléguée au dernier rang. Un aussi faux jugement me semble provenir principalement de ce que la profession médicale seule n'est, dans les cités, soumise à aucune autre peine qu'à celle de la déconsidération»<sup>484</sup>.

Le *Serment*, en réglementant la profession par elle-même, semble donc un compromis entre la nécessité pressante d'exclure les prétendus médecins qui, en acquérant une réputation usurpée, discréditent par contrecoup les médecins qui agissent médicalement, et la tradition d'une régulation interne par la polémique. En fixant par des engagements écrits les modalités de l'exercice de la médecine, le *Serment* réalise un des premiers pas qui transforme la prudence médicale en un devoir moral et la pratique médicale, séparée de sa régulation éthique, en une technique.

484 *Loi*, c. 1. Voir plus haut, p. 674.



## CONCLUSION

« Criton, nous devons un coq à Asclépios »

Platon, *Phédon*, 118 a.

Socrate mourant consacre ses derniers mots à régler une dette envers Asclépios. Depuis la colère de Nietzsche (« Cette risible et terrible “dernière parole” signifie pour qui sait entendre : *O Criton, la vie est une maladie! Est-ce possible! Un homme tel que lui [...]. Socrate a donc souffert de la vie!* »<sup>1</sup>) les commentateurs ont lu dans ces dernières paroles une marque de reconnaissance envers le médecin divinisé. Nietzsche, à mon sens, n’est pas loin de comprendre l’énigme de ces dernières paroles, mais il inverse le sens de l’adresse à Asclépios. Quelle fut en effet la dernière marque de la sagesse socratique? À Criton qui suppliait Socrate de différer la prise du poison, Socrate répondit :

« Je ne crois pas avoir rien à gagner en retardant le moment de boire — sinon me couvrir de ridicule à mes propres yeux en me cramponnant à la vie et en l’économisant, alors qu’il n’en reste déjà plus. C’est assez maintenant »<sup>2</sup>.

Si le démon de Socrate l’a réveillé à demi mort, lui a enjoint de relever le drap qui déjà couvrait son visage pour déclarer, dans ses dernières paroles, une dette à Asclépios, cela s’explique par ces avant-dernières paroles. La scène est similaire à celle du *Phèdre* : Socrate, après avoir offensé Éros, est subitement retenu par son démon de s’en aller en traversant la rivière<sup>3</sup>. L’offense a engendré une dette dont Socrate s’acquitte par une palinodie. De même, dans le *Phédon*, la dette à Asclépios n’est pas un remerciement qui serait dû en raison d’un bienfait du médecin divinisé, qu’on voie dans ce bienfait, à la façon de Nietzsche, le φάρμακον

1 Nietzsche, *Le gai savoir*, § 340, « Socrate mourant ».

2 Platon, *Phédon*, 116 e -117 a, trad. M. Dixsaut, Paris, 1991.

3 Platon, *Phèdre*, 242 b sq.



qui délivre de la souffrance de vivre, ou, à l'inverse, la protection du dieu durant sa vie terrestre, voire durant les dernières heures consacrées à un examen dialectique<sup>4</sup>. Socrate a offensé Asclépios en enseignant qu'il est ridicule de tenir à la vie, de s'y cramponner, de l'économiser. Ne l'avait-il pas déjà offensé quand, dans la *République*, il refusait de croire qu'un dieu pût, pour de l'argent, vouloir guérir un homme atteint d'une maladie mortelle<sup>5</sup>? Si l'avant-dernière parole de Socrate fut pour «calomnier la vie», sa dernière parole, réparatrice, fut confirmée par le dernier geste qui, aux dires de Platon, la suivit : ce soubresaut ultime qui, par-delà toute philosophie, exprime l'attachement irrémédiable du corps à la vie. C'en est jamais assez.

Des hommes, dans l'Antiquité grecque, prirent la résolution d'assumer le vouloir-vivre qu'est la vie. Sans en chercher le sens, sans fonder la vie sur une autre valeur que cette tendance spontanée qui habite tout vivant mais que l'homme seul peut assumer dans la lucidité. Ainsi est née la médecine, héritant des remèdes magiques des Anciens et des conceptions de la nature des présocratiques, mais libérée de l'attitude pourtant tellement humaine qui consiste à enserrer la souffrance dans le rite, le mythe ou la logique pour l'apaiser en lui conférant un sens, en l'expliquant, en l'utilisant, ou encore en en déniait sa réalité. Toutes les recherches théoriques dont la *Collection* témoigne n'ont d'autre but que la découverte des meilleurs remèdes pour assurer à la vie de chaque homme la plus longue durée et la plus large amplitude. Pour se donner les moyens de restaurer les vies blessées, les médecins ont conçu une méthode qui permette de saisir chaque cas dans sa singularité, car on ne soigne pas l'Homme, mais l'individu, et le traitement doit différer selon les circonstances. Platon nous renseigne sur cette méthode dans le *Phèdre* : il s'agit de rapporter la partie que l'on considère à la totalité dont elle dépend. En effet, viser le singulier revient à juger la totalité des relations qui le déterminent. Cet ensemble de relations est infini, et c'est pourquoi la médecine approche l'exactitude sans jamais l'atteindre. Cette méthode, indissociable de la résolution médicale, fonde le paradigme hippocratique.

4 Sur les multiples interprétations des derniers mots de Socrate, se reporter aux indications bibliographiques données par M. Dixsaut dans sa traduction du *Phédon*, *op. cit.*, 118 a, note 382 = p. 408.

5 *République*, III, 408 a. Voir plus haut, p. 45 note 119.

Ce modèle d'abord méthodologique, bien que reconnu par tous les médecins hippocratiques, ne conduit pas à un consensus dans le registre des doctrines positives. Au contraire, ce paradigme commun délimite le champ d'une polémique ou, du moins, de l'expression de divergences importantes relatives à la nature des constituants du corps, à la structure anatomique, aux fonctions physiologiques, aux divers domaines de la pratique médicale. Cependant, si les médecins polémiquent entre eux, c'est qu'ils s'entendent sur l'essentiel : la résolution médicale et sa conséquence, la visée du singulier par la mise en œuvre du principe de totalité.

La première conséquence du principe de totalité est la disparition de la substance. Aucun être ne pouvant être conçu à part soi, l'univers hippocratique apparaît comme un univers de pures relations. C'est pourquoi les questions de la nature et du nombre des constituants élémentaires du corps humain a peu d'importance pour les auteurs hippocratiques qui n'énumèrent jamais exhaustivement ces composants et ne construisent jamais un modèle abstrait de l'homme à partir de briques élémentaires.

Le présent essai a tenté de dégager d'autres conséquences de ce paradigme commun dans les registres de l'anatomie, de la physiologie, des principes de la pathologie et des pratiques médicales. En anatomie, le principe de totalité interdit toute localisation de l'ἀρχή, qu'il s'agisse du trajet des vaisseaux ou du siège de telle ou telle fonction. En physiologie, toutes les fonctions engagent le corps tout entier. Elles sont toutes conçues sur le modèle de la nutrition, modèle selon lequel le corps rectifie sa nature propre par les relations régulières qu'il entretient avec son milieu. En pathologie, la maladie est conçue comme une désunion de la crase humorale consécutive à un divorce avec le milieu. Résumées ainsi, ces thèses sont cependant inexactes, car elles empruntent le langage de la substance pour décrire ce qui ne relève que de relations et de différences. L'idéal de santé que les médecins hippocratiques ont promu ne résulte ni simplement de l'accord d'un être avec son milieu, ni seulement de la confrontation avec ce milieu. La santé idéale est l'aptitude à supporter la diversité et la variation la plus ample de son régime de vie sans se désunir. De l'accord au milieu vient l'apaisement des tensions internes au corps, mais de la confrontation naît la singularité de chaque homme.

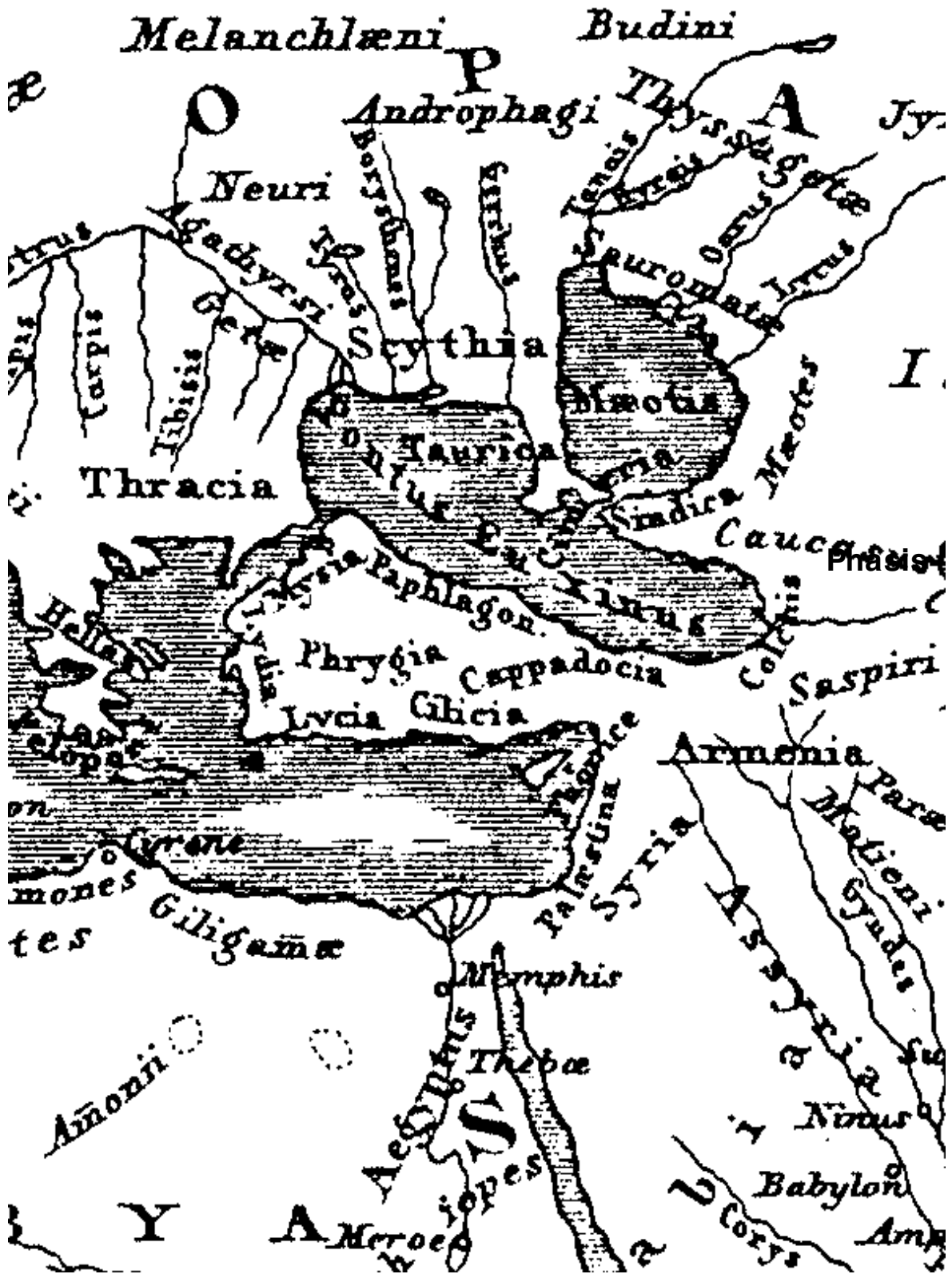
Les outils conceptuels de la médecine hippocratique s'appliquent à tous les domaines de la vie humaine et des relations à son environnement

naturel, social et cosmique. La médecine hippocratique, parce qu'elle ignore les frontières entre genres, ignore l'analogie au sens strict. C'est pourquoi la médecine hippocratique n'a pas de modèle politique : non qu'elle se cantonne dans le domaine des soins du corps, mais parce qu'elle aborde la politique, comme tout autre domaine, médicalement, et non par la médiation de l'analogie. Le médecin hippocratique se règle sur des principes médicaux dans tous les registres de sa pratique. Selon le principe de totalité, il n'accomplit jamais un geste sans prendre en compte la totalité des circonstances et des enjeux de son action, y compris des circonstances et des enjeux politiques. Le médecin ne soigne jamais un patient sans soigner en même temps la relation médicale, c'est-à-dire sans prendre en compte l'exigence d'une bonne réputation de l'art médical et de ses compétences personnelles au sein de la cité. Cette globalité ne caractérise pas seulement l'activité médicale; elle est aussi au principe de l'hygiène que les médecins hippocratiques promeuvent, hygiène qui régit tous les registres de la vie humaine selon des principes diététiques ou économiques. Loin d'être une simple technique, la médecine est donc, dans son origine, l'art de vivre.

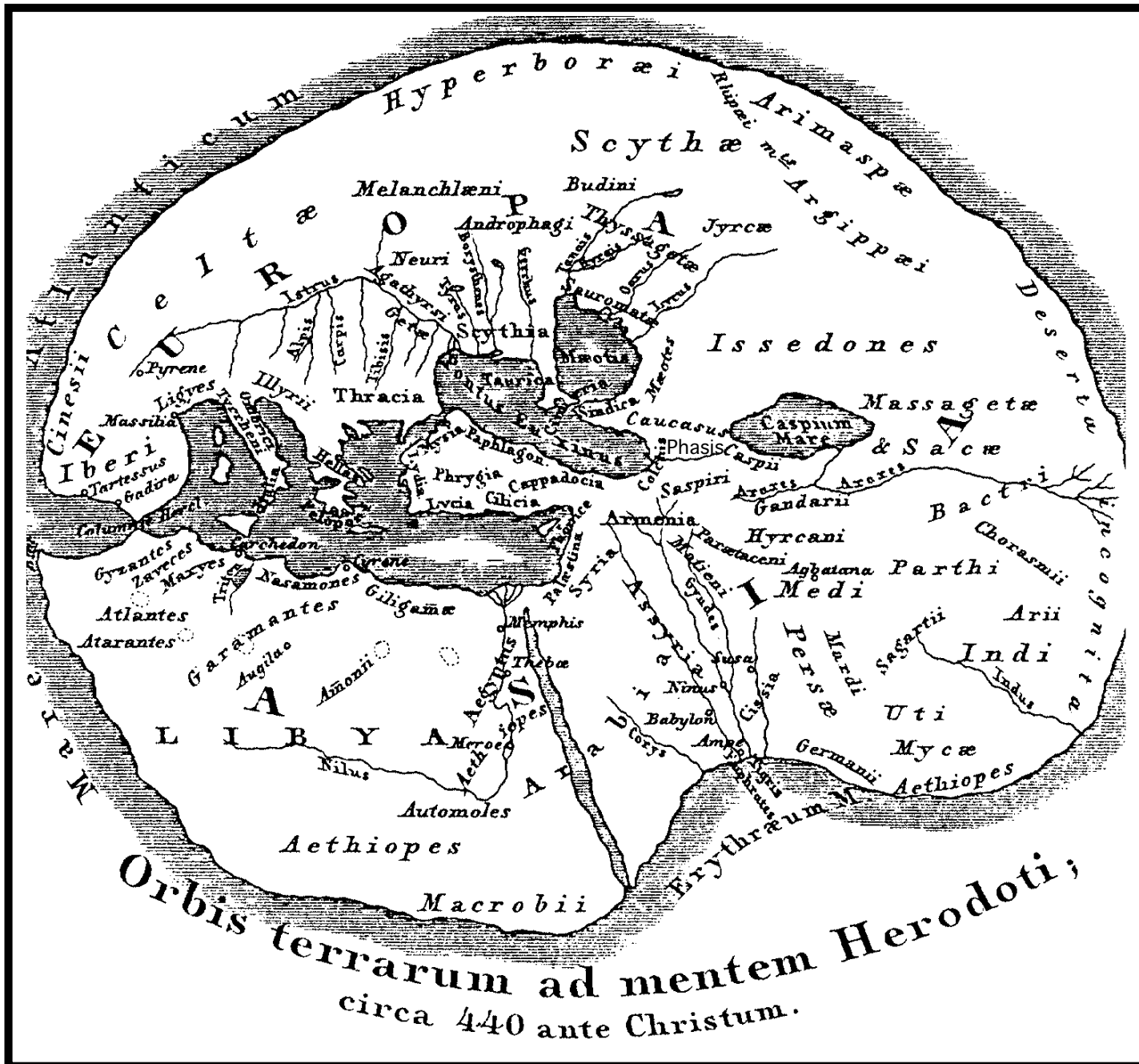
Telle est, à mon sens, la sagesse hippocratique. Sagesse du φάρμακον plutôt que du λόγος. À la même époque est née une pensée et une pratique fort différente, voire opposée, qui prit définitivement avec Platon le nom de philosophie. Dans ce terme de «philosophie», «philo-» est d'abord privatif. La philosophie est fondée sur la contestation des σοφίαι, contestation qui fut pour Socrate, si l'on en croit Platon, un exercice quotidien. La philo-sophie repousse l'idéal d'une sagesse humaine dans un lointain inaccessible. Si la médecine est placée sous le signe de l'oiseau du matin, à la philosophie échet celui du soir et de la nuit. La philosophie est fondée sur l'interprétation du dépassement continu de la vie par elle-même comme d'un manque que la vie ne saurait combler sans le secours du λόγος. Elle réalise donc aussi à sa manière une assomption de la vie qui n'est pas dénuée de lucidité quand elle indique ce manque sans le combler de façon dogmatique, quand elle demeure donc *philo*-sophie. Les deux attitudes, médicale et philosophique, sont cependant incompatibles. Il leur arrive d'apporter les mêmes réponses, mais non aux mêmes questions. Quand le philosophe emprunte une théorie médicale, quand le médecin emprunte une doctrine philosophique, ils les dénaturent réciproquement.

En sous-titrant cet essai, «essai sur la *philosophie* hippocratique», je n'ai donc certes pas voulu assimiler la médecine hippocratique à la philosophie, mais j'ai cherché à montrer que, par son ampleur et par la résolution qui en est à l'origine, la médecine hippocratique n'a pas sa place dans la seule histoire des techniques. Elle doit être comprise et étudiée comme on aborde les philosophies antiques, même s'il serait plus exacte de la nommer une *anti-philosophie* ou, plutôt que de redoubler la négation, simplement une sagesse.

# Scythia



La partie du monde d'Hérodote décrite dans *Airs, eaux, lieux*



Le monde d'Hérodote, d'après K. von Spruner [Canfora, 1994]. On peut remarquer, du nord au sud : les monts Rhipées, le territoire des Scythes, celui des Sauromates, au bord du Palus Meotis, le Phase (que j'ai ajouté) à l'est du Pont Euxin, enfin, on y voit l'Égypte et la Libye. *Airs, eaux, lieux* ignore les pays plus occidentaux que la Grèce, notamment la Grande Grèce.

Pronostic, c. 2

[texte établi par B. Alexanderson, ma traduction mot à mot en face]

Σκέπτεσθαι δὲ χρὴ ὧδε ἐν τοῖσιν ὀξέσι νοσήμασι· πρῶτον μὲν τὸ πρόσωπον τοῦ νοσέοντος, εἰ ὁμοίον ἐστὶ τοῖσι τῶν ὑγιαινόντων, μάλιστα δέ, εἰ αὐτὸ ἐωυτῷ. Οὕτω γὰρ ἂν εἴη ἄριστον, τὸ δὲ ἐναντιώτατον τοῦ ὁμοίου, δεινότατον.

Εἴη δ' ἂν τὸ τοιόνδε· ῥίς ὀξειά, ὀφθαλμοὶ κοῖλοι, κρόταφοι ξυμπεπτωκότες, ὦτα ψυχρὰ καὶ ξυνεσταλμένα καὶ οἱ λοβοὶ τῶν ὠτων ἀπεστραμμένοι καὶ τὸ δέρμα τὸ περὶ τὸ μέτωπον σκληρόν τε καὶ περιτεταμένον καὶ καρφαλέον ἐόν καὶ τὸ χρῶμα τοῦ ζύμπαντος προσώπου χλωρόν ἢ μέλαν ἐόν.

Ἦν μὲν οὖν ἐν ἀρχῇ τῆς νόσου τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἢ καὶ μήπω οἶόν τε ἢ τοῖσιν ἄλλοισι σημείοισι ξυντεκμαίρεσθαι, ἐπανερέσθαι χρὴ, μὴ ἠγγύνησεν ὁ ἄνθρωπος ἢ τὰ τῆς κοιλῆς ἐξυγρασμένα ἰσχυρῶς, ἢ λιμῶδες τι ἔχη αὐτόν· καὶ ἢν μὲν τι τούτων ὁμολογῇ, ἥσσον νομίζειν δεινὸν εἶναι· κρίνεται δὲ ἐν ἡμέρῃ τε καὶ νυκτὶ, ἢν διὰ ταύτας τὰς προφάσιας τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἢ.

Ἦν δὲ μηδὲν τούτων φῆ, μηδὲ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ προειρημένῳ καταστῆ, εἰδέναι τοῦτο τὸ σημεῖον θανατῶδες ἐόν.

Ἦν δὲ καὶ παλαιότερου ἐόντος τοῦ νοσήματος ἢ τριταίου, τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἢ, περὶ τε τούτων ἐπανερέσθαι, περὶ ὧν καὶ πρότερον ἐκέλευσα, καὶ τἄλλα σημεία σκέπτεσθαι, τὰ τε ἐν τῷ ζύμπαντι σώματι, καὶ τὰ ἐν τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν.

Ἦν γὰρ τὴν αὐγὴν φεύγωσιν ἢ δακρύωσιν ἢ διαστρέφωσιν ἢ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου ἐλάσσων γίνηται, ἢ τὰ λευκὰ ἐρυθρὰ ἴσχωσιν ἢ πελιδνὰ ἢ μέλινα φλέβια ἐν ἐωυτοῖσιν, ἢ λῆμαι φαίνωνται περὶ τὰς ὀφθῆς ἢ ἐναιωράμενοι ἢ ἐξίσχοντες ἢ ἔγκοιλοι ἰσχυρῶς γινόμενοι ἢ τὸ χρῶμα τοῦ ζύμπαντος προσώπου ἠλλοιωμένον ἢ, ταῦτα πάντα κακὰ νομίζειν εἶναι καὶ ὀλέθρια.

Σκοπεῖν δὲ χρὴ καὶ τὰς ὑποφάσιας τῶν ὀφθαλμῶν ἐν τοῖσιν ὑπνοῖσιν· ἢν γὰρ τι ὑποφαίνεται ξυμβαλλομένων τῶν βλεφάρων τοῦ λευκοῦ μὴ ἐκ διαρροίης ἢ φαρμακοποσίας ἐόντι ἢ μὴ εἰθισμένῳ οὕτω καθεῦδειν φλαῦρον τὸ σημεῖον καὶ θανατῶδες σφόδρα.

Ἦν δὲ καμπύλον γένηται ἢ πελιδνὸν βλέφαρον ἢ χεῖλος ἢ ῥίς μετὰ τινος τῶν ἄλλων σημείων, εἰδέναι χρὴ ἐγγύς ἐόντα τοῦ θανάτου.

Il faut observer ceci dans les maladies aiguës : d'abord le visage du patient, s'il est semblable à ceux des bien portants, mais surtout s'il est semblable à lui-même. Ce serait le plus favorable, et le plus contraire au semblable, le plus dangereux.

Voici ce que ce serait : nez effilé, yeux enfoncés, tempes affaissées, oreilles froides et contractées, et les lobes des oreilles écartés, et la peau de la région du front sèche, tendue tout autour, et aride. Et la couleur du visage tout entier jaune ou noire.

Si au début de la maladie le visage est ainsi, et qu'on ne soit pas encore capable de rassembler les autres signes en un jugement, il faut interroger l'homme, s'il a souffert d'insomnie, de forte diarrhée ou de faim;

et s'il accorde quelqu'un de ces points, savoir que c'est moins grave. Cela se juge en un jour et une nuit, si par ces raisons le visage est ainsi.

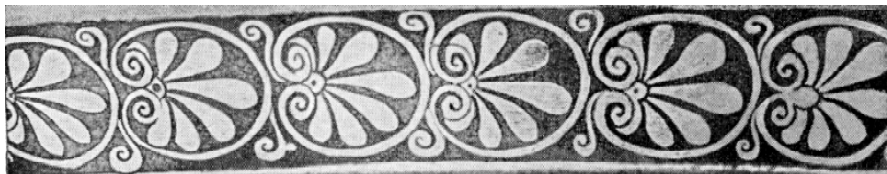
Mais s'il dit non sur ces points, et que dans le temps indiqué cela ne cesse pas, il faut savoir que c'est signe de mort.

Si la maladie étant plus ancienne que trois jours, le visage est ainsi, interroger sur les points que j'ai dits d'abord, et considérer les autres signes, ceux du corps tout entier et ceux des yeux.

Si en effet les yeux fuient la lumière, ou versent des larmes, ou divergent, ou si l'un devient plus petit que l'autre, ou si le blanc de l'œil devient rouge ou si de petits vaisseaux livides ou noirs apparaissent en lui, ou si de la chassie apparaît autour des pupilles, ou s'ils sont agités, ou exorbités, ou profondément enfoncés, ou si la couleur du visage tout entier est altérée, savoir que tout cela est mauvais et funeste.

Il faut observer aussi ce qui apparaît par dessous des yeux dans le sommeil. Si en effet quelque chose apparaît du blanc, les paupières étant fermées, sans que cela vienne d'une diarrhée ou de la prise d'une potion, ou sans habitude de dormir ainsi, le signe est fâcheux et rigoureusement signe de mort.

Si par ailleurs la paupière se retourne, ou devient livide, ou la lèvre, ou le nez, avec quelqu'un des autres signes, il faut savoir qu'il est sur le point de mourir.



## BIBLIOGRAPHIE

### A. PRINCIPALES ÉDITIONS D'HIPPOCRATE

#### *1. Par traité (éditions modernes)*

*Sur la première ligne, l'édition que j'emploie dans les citations, en l'absence d'indication spéciale en note. On trouvera plus bas les références de chaque édition.*

Affections	Potter Littré, Jouanna, 1974, Potter
Affections internes	Potter Littré, Jouanna, 1974
Airs, eaux, lieux	Diller Littré, Kühlewein, Jones, Lipourlis, Jouanna
Aliment	Joly Littré, Jones, Deichgräber
Anatomie	Littré
Ancienne médecine	Jouanna Littré, Kühlewein, Jones (Lœb), Heiberg, Jones (1946), Festugière
Aphorismes	Littré Jones
Art	Jouanna Littré, Gomperz, Jones, Heiberg
Articulations	Littré Withington
Bienséance	Littré Jones, Heiberg
Chairs	Joly Littré, Deichgräber
Cœur	Littré Unger, Bidez, Manuli-Vegetti
Crises	Littré



Décret	Littré Smith
Dentition	Joly Littré, Jones
Discours à l'autel	Littré Smith
Discours d'ambassade de Thessalos	Littré
Épidémies I-III	Littré Kühlewein, Jones
Épidémies II-IV-VI	Littré Manetti-Roselli, Smith
Épidémies V-VII	Littré
Excision du fœtus	Littré
Femmes stériles ou Maladies des femmes III	Littré
Fistules	Joly Littré, Petrequin
Fœtus de huit mois (et Fœtus de sept mois)	Joly Littré, Grensemann
Fractures	Littré Petrequin, Kühlewein, Withington
Génération-Nature de l'enfant	Joly Littré
Glandes (voir : Système des glandes)	
Hémorroïdes	Joly Littré, Petrequin
Humeurs	Littré Jones
Jours critiques	Littré
Lettres	Littré Smith
Lieux dans l'homme	Joly Littré
Loi	Littré Jones, Heiberg

Maladies I	Potter Littré, Jouanna, 1974, Wittern
Maladies II	Jouanna Littré, Jouanna, 1974, Potter
Maladies III	Potter (Lœb) Littré, Jouanna, 1974, Potter (CMG)
Maladies IV	Joly Littré
Maladies des femmes I-II	
Maladies des femmes III (Femmes stériles)	Littré Grensemann
Maladies des jeunes filles	Littré
Maladie sacrée	Littré Jones, Grensemann, Lipourlis
Médecin	Littré Petrequin, Jones, Heiberg
Mochlique	Littré Petrequin, Kühlewein, Withington
Nature de l'enfant (Voir : Génération)	Joly
Nature de la femme	Littré
Nature de l'homme	Jouanna Littré, Jones
Nature des os	Littré
Officine du médecin	Littré Petrequin, Kühlewein, Withington
Plaies	Littré Petrequin
Plaies de la tête	Littré Petrequin, Kühlewein, Withington
Préceptes	Littré Jones, Heiberg
Prénotions coaques	Littré
Pronostic	Alexanderson Littré, Kühlewein, Jones, Lipourlis
Prorrhétique I	Littré

Prorrhétique II	Littré Mondrain
Régime I-II-III- Régime IV ou Songes	Joly (CMG) Littré, Jones, Joly (CUF)
Régime des maladies aiguës	Joly Littré, Kühlewein, Jones
Régime des maladies aiguës. Appendice	Joly Littré, Kühlewein, Potter
Régime salulaire (voir : Nature de l'homme)	Jouanna Littré, Jones
Semaines	Littré Roscher
Serment	Littré Petrequin, Jones, Heiberg, Edelstein, Deichgräber, Lipourlis, Lichtenthaeler
Superfétation	Littré Lienau
Système des glandes (ou Glandes)	Joly Littré
Usage des liquides	Joly Littré, Heiberg
Vents	Jouanna Littré, Nelson, Jones, Heiberg
Vision	Joly Littré

## 2. Par édition

Principales éditions antérieures au XIX<sup>e</sup> siècle

Aldine

F. Asulanus, Ἄπαντα τὰ τοῦ Ἱπποκράτους, *Omnia opera Hippocratis*, Venise, 1526

Cornarius

I. Cornarius, Ἱπποκράτους Κῶου ἱατροῦ παλαστοῦ πάντων ἄλλων κορυφαίου βιβλία ἅπαντα, *Hippocratis Coi medici vetustissimi, et omnium aliorum principis, libri omnes ad vetustos codices summo studio collati et restaurati*, Bâle, 1538

Mercurialis

H. Mercurialis, *Hippocratis Coi opera quae extant, graece et latine veterum codicum collatione restituta, novo ordine in quatuor classes digesta, interpretationis latinae emendatione et scholiis illustrata ab Hieron*, Venise, 1588

Foes

A. Foes, Τοῦ μεγάλου Ἱπποκράτους πάντων τῶν ἱατρῶν κορυφαίου τὰ εὕρισκόμενα, *Magni Hippocratis medicorum omnium facile principis opera omnia quae extant in VIII sectiones ex Erotiani mente distributa, nunc recens latina interpretatione et annotationibus illustrata*, Francfort, 1595

## Van der Linden

J. A. Van der Linden, *Magni Hippocratis Coi opera omnia graece et latine edita et ad omnes alias editiones accommodata*, Lugduni Batavorum, 1665

## Mack

S. Mack, Τὰ Ἱπποκράτους ἅπαντα... *Hippocratis opera omnia...*, Vienne, 2 vol., 1743

Éditions modernes (XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles)

## Alexanderson

*Die Hippokratische Schrift Prognostikon, Überlieferung und Text* Von B. Alexanderson, *Studia græca et latina Gothoburgensia*, XVII, Stockholm-Göteborg-Uppsala, 1963

## Bidez

A. Bidez et G. Leboucq, «Une anatomie antique du cœur humain. Philistion de Locres et le "Timée" de Platon», *Revue des Études grecques*, tome LVII, 1944, p. 7-40

## Coray

A. Coray, ἹΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ, ΥΔΑΤΩΝ, ΤΟΠΙΩΝ, *Traité d'Hippocrate des Airs, des eaux et des lieux*; traduction nouvelle avec le texte grec collationné sur deux manuscrits, des notes critiques, historiques et médicales, un discours préliminaire, un tableau comparatif des vents anciens et modernes, une carte géographique, et les index nécessaires par CORAY, docteur en médecine de la ci-devant Faculté de Montpellier, Paris, an IX (1800)

## Deichgräber

K. Deichgräber, *Über Entstehung und Aufbau menschlichen Körpers* (ΠΕΡΙ ΣΑΡΚΩΝ), texte, traduction et commentaire, Leipzig-Berlin, 1935

*De alimento*, éd. et trad. allemande par K. Deichgräber, Wiesbaden, 1973

*Iusiurandum*, éd. et trad. allemande par K. Deichgräber, Stuttgart, 1983

## Diller

Hippokrates, *Über die Umwelt*, herausgegeben und übersetzt von H. Diller, *Corpus Medicorum Graecorum* I, 1, 2, Berlin, 1970

## Edelstein

L. Edelstein, *Der hippokratische Eid*, Zürich-Stuttgart, 1969

## Ermerins

F.-Z. Ermerins, *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, Trajecti ad Rhenum, 3 volumes, Leipzig-Paris, 1859-1864

## Festugière

A.-J. Festugière, *Hippocrate. L'ancienne médecine*. Introduction, traduction et commentaire par A.-J. Festugière, Paris, 1948

## Gomperz

*Die Apologie der Heilkunst. Eine Griechische Sophistenrede des funften vorchristlichen Jahrhunderts*. Bearbeitet, übersetzt, erläutert und einleitet von Th. Gomperz, Leipzig, 1910

## Grensemann

H. Grensemann, *Die hippokratische Schrift «Über die heilige Krankheit»*, Ars medica, II, 1, Berlin, 1968

*De octomestri partu*, éd. et trad. allemande par H. Grensemann, Corpus medicorum Græcorum I, 2, 1, Berlin, 1968

H. Grensemann, *Hippokratische Gynäkologie. Die gynäkologischen Texte des Autors C, nach den pseudo-hippokratischen Schriften De Muliebribus I, II und De sterilibus*, herausgegeben und übersetzt von H. Grensemann, Wiesbaden, 1982

## Heiberg

I. L. Heiberg, *Hippocratis Opera*, Corpus Medicorum Græcorum I, 1, Leipzig-Berlin, 1927 : *Serment, Loi, Art, Médecin, Bienséance, Préceptes, Ancienne médecine, Airs, eaux, lieux, Aliment, Usage des liquides, Vents*

## Joly

*Hippocrate*, Collection des Universités de France, Paris

1967 : *Du régime*

1970 : Tome XI, *De la génération, De la nature de l'enfant, Des maladies IV, Du fœtus de huit mois*

1972 : Tome VI, 2<sup>e</sup> partie, *Du régime des maladies aiguës, Appendice, De l'aliment, De l'usage des liquides*

1978 : Tome XIII, *Des lieux dans l'homme, Du système des glandes, Des fistules, Des hémorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition*

## Joly (CMG)

Hippocrate, *Du régime*, édité, traduit et commenté par R. Joly avec la collaboration de Simon Byl, Corpus Medicorum Græcorum I, 2, 4, Berlin, 1984

## Jones

*Hippocrates*, with an english translation by W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachussets et London, [voir aussi Withington, Potter et Smith]

Vol I : *Ancient medicine, Airs Waters Places, Epidemics I and III, The Oath, Precepts, Nutriment*, 1923, 1984

Vol. II : *Prognostic, Regimen in acute Diseases, The sacred Disease, The Art, Breath, Law, Decorum, Physician* (chapter 1), *Dentition*, 1923, 1992

Vol. III : voir Withington

Vol. IV : *Nature of Man, Regime in Health, Humours, Aphorisms, Regimen I, II, III, Dreams*, [contient aussi les fragments d'Héraclite], 1931, 1992

## Jones (1946)

W. H. S. Jones, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece, with an edition of Περί ἀρχαίας ἰητρικῆς*, Supplements to the Bulletin of the History of Medicine, n° 8, Baltimore, 1946 [texte et traduction anglaise]

## Jouanna

Hippocrate, *La nature de l'homme*, édité, traduit et commenté par J. Jouanna, Corpus Medicorum Græcorum I, 1, 3, Berlin, 1975

*Hippocrate*, Collection des Universités de France, Paris

1983 : Tome X, 2<sup>e</sup> partie, *Maladies II*

1988 : Tome V, 1<sup>re</sup> partie, *Des vents, De l'art*

1990 : Tome II, 1<sup>re</sup> partie, *De l'ancienne médecine*

1996 : Tome II, 2<sup>e</sup> partie, *Airs, eaux, lieux*

## Jouanna, 1974

J. Jouanna, *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris, 1974 [extraits de *Maladies II*, *Affections internes*, *Affections*, *Maladies I*, *Maladies III*]

## Kühlewein

*Hippocratis opera quae feruntur omnia*, 2 volumes, Leipzig, 1895-1902 : *Ancienne médecine*, *Airs, eaux, lieux*, *Pronostic*, *Régime des maladies aiguës*, *Épidémies I-III*, *Blessures de la tête*, *Officine du médecin*, *Fractures*, *Articulations*, *Mochlique*

## Lichtenthaler

Ch. Lichtenthaler, *Der Eid des Hippocrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln, 1984

## Lienau

*De Superfetatione*, herausgegeben und übersetzt von C. D. Lienau, Corpus Medicorum Graecorum I, 2, 2, Berlin, 1973

## Lipourlis

Δ. ΛΥΠΟΥΡΛΗΣ, 'Ιπποκρατική Ιατρική, 'Ορκος, Περί Ιερῆς νούσου, Περί ἀέρων ὑδάτων τόπων, Προγνωστικόν, Θεσσαλονίκη, 1983

## Littré

É. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate en 10 volumes*, Paris, 1839-1861

Tome I : *Ancienne médecine*

Tome II : *Airs, eaux, lieux, Pronostic, Régime des maladies aiguës, Appendice au Régime des maladies aiguës, Épidémies I, III*

Tome III : *Blessures à la tête, Officine du médecin*

Tome IV : *Fractures, Articulations, Mochlique, Aphorismes, Serment, Loi*

Tome V : *Épidémies II, IV, V, VI, VII, Humeurs, Prorrhétique I, Prénotions coaques*

Tome VI : *Art, Nature de l'homme-Régime salulaire, Vents, Usage des liquides, Maladies I, Affections, Lieux dans l'homme, Maladie sacrée, Plaies, Hémorroïdes, Fistules, Régime I, II, III, IV ou Songes*

Tome VII : *Maladies II; Maladies III, Affections internes, Nature de la femme, Fœtus de sept mois-Fœtus de huit mois, Génération-Nature de l'enfant, Maladies IV*

Tome VIII : *Maladies des femmes, I, II, Femmes stériles, Maladies des jeunes filles, Superfétation, Excision du fœtus, Anatomie, Dentition, Glandes, Chairs, Semaines*

Tome IX : *Semaines, Prorrhétique II, Cœur, Aliment, Vision, Nature des os, Médecin, Bienséance, Préceptes, Crises, Jours critiques, Lettres, décrets et harangues*

[Tome X : tables et index]

## Manetti-Roselli

Ippocrate, *Epidemie, Libro Sesto*, Firenze, 1982

## Manuli-Vegetti

P. Manuli-M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, 1977

## Mondrain

B. Mondrain, *Édition critique, traduction et commentaire d'un traité hippocratique, le Prorrhétique II*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris, 1984 (dactyl.)

## Nelson

A. Nelson, *Die hippokratische Schrift ΠΕΡΙ ΦΥΣΩΝ*, *Text und Studien*, Uppsala, 1909

## Petrequin

J. E. Petrequin, *Chirurgie d'Hippocrate*, 3 volumes, Paris, 1878, texte grec et traduction française : *Serment, Médecin, Plaies, Fistules, Hémorroïdes, Blessures de la tête, Officine du médecin, fractures, articulations, Mochlique*

## Potter

*Hippocrates*, with an english translation by P. Potter, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachussets et London, [voir aussi Jones, Withington et Smith]

Vol. V : *Affections, Diseases I, Diseases II*, 1988

Vol. VI : *Diseases III, Internal Affections, Regimen in Acute Diseases (Appendix)* [contient aussi un index des symptômes et des maladies et un index des aliments et des médicaments], 1988

Vol. VIII : *Places in man, Glands, Fleshes, Prorrhetic I, II, Physician, Use of liquids, Ulcers, Haemorrhoids and Fistules*, 1995

## Potter (CMG)

*Die hippokratische Schrift De morbis III*, éd. et trad. allemande par P. Potter, *Corpus medicorum Graecorum I*, 2, 3, Berlin, 1980

## Roscher

«Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung», *Studien für Geschichte und Kultur des Altertums*, VI, 3-4, 1913

## Smith

Hippocrates, *Pseudoepigraphic writings*, edited and translated with an introduction by W. D. Smith, Leiden - New-York, 1990 [*Lettres, Décret, Discours à l'autel, Discours d'ambassade*]

*Hippocrates*, with an english translation by W. D. Smith, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachussets et London, [voir aussi Jones, Withington et Potter]

Vol. VII : *Epidemics II, IV-VI*, 1994

## Unger

F. C. Unger, «Liber hippocraticus ΠΕΡΙ ΚΑΡΔΙΗΣ», *Mnemosyne, neue Folge*, 51, I, 1923, p. 1-101

## Wittern

R. Wittern, *Die hippokratische Schrift De morbis I*, Hildesheim, 1974

## Withington

*Hippocrates*, with an english translation by Dr E. T. Withington, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachussets et London, [voir aussi Jones, Potter et Smith]

Vol. III : *On Wounds in the Head, In the Surgery, Fractures, Joints, Mochlicon (Instruments of Reduction)*, 1928, 1984

[Publications en cours ou en projet dans la Collection des Universités de France

I : *Serment, Discours à l'autel, Décret, Discours d'ambassade* — III, 2 : *Prorrhétiques I et II*, B. Mondrain — III, 3 : *Aphorismes*, C. Magdelaine — IV, 3 : *Épidémies V-VII*, J. Jouanna-M. Grmek — VIII : *Nature des os, Cœur, Anatomie, Plaies*, M.-P. Duminil — X, 1 : *Maladies I et III*, J. Jouanna-L. Villard — XIV : *Bienséance, Médecin, Préceptes*, M. Moisan]

### TRADUCTIONS D'HIPPOCRATE

Dacier

Dacier, *Les Œuvres d'Hippocrate traduites en françois avec des remarques et Conférée sur les Manuscrits de la Bibliothèque du Roy*. Paris, 1697

Daremberg

Ch. Daremberg, *Œuvres choisies d'Hippocrate : Le serment, La loi, De l'art, Du médecin, Prorrhétique, Pronostic, Prénotions de Cos, Des airs, des eaux, des lieux, Épidémies, livres I et III, Du régime dans les maladies aiguës, Aphorismes*, fragments de plusieurs autres traités, traduits du grec sur les textes manuscrits et imprimés, accompagnés d'introductions et de notes par le Dr Ch. Daremberg, Paris, 1855

Gardeil

D. Gardeil, *Traduction des œuvres médicales d'Hippocrate, sur le texte grec, d'après l'édition de Foes, par le Dr Gardeil*, publié par les soins de Tournon, avec la *Vie d'Hippocrate* par Dacier, 4 volumes, Toulouse, 1801 (an IX)

Hersant

Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, Préface, traduction et notes de Y. Hersant, Paris, 1989 [contient les Lettres 10 à 17]

Roger

H. Roger, *Hippocrate, Œuvres complètes*, 4 volumes, Paris, 1932-1934

Theil-Vetter

Hippocrate, *Œuvres complètes*, [= traduction É. Littré] présentation et commentaires de P. Theil et Th. Vetter, 4 tomes, Paris, 1979-1990

Adams

*The genuine works of Hippocrates*, translated from the Greek, with a preliminary discourse and annotations, by F. Adams, New-York, 1886, 1929 [traduction anglaise]

Fuchs

R. Fuchs, *Hippocrates, Sämmtliche Werke*, 3 volumes, Munich, 1895-1900, [traduction allemande]

Kapferer-Sticker

R. Kapferer et G. Sticker, *Die Werke des Hippokrates*, 5 tomes, Stuttgart, 1933-1940 [traduction allemande]

Diller

H. Diller, *Hippokrates Schriften*, Reinbek bei Hamburg, 1962 [traduction allemande]



Untersteiner Candia

Ippocrate, *Dell'Aria, delle Acque, Dei Luoghi, il Giuramento, La Legge*, a cura di L. Untersteiner Candia, Firenze, 1957 [contient le texte grec de H. Kuehlewein (Airs, eaux, lieux) et une traduction italienne en regard]

Vegetti

M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Turin, 1976 [traduction italienne]

## B. AUTRES ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DE TEXTES ANTIQUES

Fragments des présocratiques

H. Diels, *Doxographie Graeci*, Berlin, 1879, 1929

H. Diels, *Die Fragmente des Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, 1903, Herausgegeben von W. Kranz, 1951-1952

J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, édition établie par J.-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et de J.-P. Poirier, Paris, 1988

Akron : voir Dioclès de Caryste

Aelius Aristide

Aelius Aristide, *Discours sacrés*, Rêve, religion, médecine au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., traduction A.-J. Festugière, Paris, 1986

Anecdota medica graeca

*Anecdota medica graeca*, éd. par R. Fuchs, *Rheinisches Museum für Philologie*, neue Folge, XLIX, 1894

Anonyme de Londres

H. Diels, «Anonymi Londinensis ex aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae», *Supplementum Aristotelicum*, III, 1, Berlin, 1893

W. H. S. Jones, *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge, 1947 [texte et traduction anglaise]

D. Manetti «Note di lettura nell'Anonimo Londinese», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 63, 57-74

D. Manetti, «Ὅς δὲ αὐτὸς Ἴπποκράτης λέγει. Teoria causale e ippocratismo nell'Anonimo Londinese (VI 43 ss)», in R. Wittern et P. Pellegrin (éd), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie, Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Sraffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Zürich-New-york, 1996, p. 295-310

Apollonios de Kition

*Commentarius in Hippocratem De articulis*, éd. et trad. allemande : J. Kollesch et D. Nickel, *Corpus Medicorum Graecorum*, XI, 1, 1, Berlin, 1965

Arétée de Cappadoce

Arétée de Cappadoce, *De causis et signis acutorum et diuturnorum morborum. De curatione acutorum et diuturnorum morborum*, éd. C. Hude, *Corpus medicorum Graecorum*, II, Berlin, 1923, 1958

Aristophane

Aristophane, *Ploutos*, in *Aristophane, tome V*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, 1954

## Aristote

Aristote, [Collection des Universités de France], notamment :

*Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, 3 vol., Paris, 1964, 1968, 1969

*Parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, 1957

*Génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, 1961

*Marche des animaux - Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, 1973 [suivi d'un index des traités biologiques d'Aristote]

*Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, 1953

*Physique*, 2 tomes, texte établi et traduit par H. Carteron, 1926-1931

*Météorologiques*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, 1982

*De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction E. Barbotin, Paris, 1966

Aristote, *Histoire des animaux*, traduction, présentation et notes par J. Bertier, 1994

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, 1967

## Ps.-Aristote

Aristote, *Problèmes*, texte établi et traduit par P. Louis, 2 tomes, Paris, 1991 [Collection des Universités de France]

Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie, Problème XXX, 1*, traduction, présentation et notes de J. Pigeaud, Paris, 1988

## Asclépios

E. J. et L. Edelstein, *Asklepius. A collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore, 1945.

## Baccheios : voir Hérophile

## Celse

Celse, *De la médecine*, tome 1, texte établi, traduit et commenté par G. Serbat, Paris, 1995 [Collection des Universités de France]

## Dieuchès : voir Mnésithée

## Dioclès de Caryste

M. Wellman, *Die Fragmente der Sikerlischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Berlin, 1901

## Diogène d'Apollonie

A. Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille, Presses universitaires de Lille, Cahiers de philologie, 1983

## Diogène Laërce

Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, édition et traduction anglaise par H. Rackham, Cambridge (Loeb), 1925, 1970

## Empiristes (Médecins-)

K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule, Sammlung des Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin, 1930, [réimp., Berlin, 1965]

## Érasistrate

*Fragmenta*, édition et commentaire, I. Garofalo, Pise, 1988

## Érotien

*Erotiani vocum hippocraticum collectio cum fragmentis* recensuit E. Nachmansan, Uppsala, 1918

## Égypte

Thierry Bardinet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique, traduction intégrale et commentaire*, Paris, 1995

## Galien

C. G. Kühn, *Claudii Galeneni opera omnia* [texte grec et traduction latine], 20 volumes, Leipzig, 1821-1833 [réimpression, Hildesheim, 1964-1965]

[La bibliographie de Galien étant considérable et dépassant mon sujet, je ne mentionne ici que les textes cités dans le présent travail et des traductions françaises. On trouvera un guide des éditions et abréviations du Corpus des œuvres de Galien à la référence suivante : *On the therapeutic method*, p. 238-247]

Galenus, *De causis contentiuus*, version arabe éditée et traduite en anglais par Malcolm Lyons, et version latine éditée par K. Kalbfleisch, rééditée par J. Kollesch, D. Nickel, G. Strohmaier, *Corpus medicorum Graecorum, Supplementum orientale II*, Berlin, 1979

Galien, *Les causes synectiques*, d'après la version latine de Nicolas de Rhegium, trad. française par J. J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, p. 282-290

Galenus, *De methodo medendi* (Kühn, X)

Galen, *On the therapeutic method*, books I and II, translated, with introduction and commentary by R. J. Hankinson, Oxford, 1991

Galenus, *Linguarum seu dictionum exoletarum Hippocratis explicatio* (Kühn, XIX)

Galenus, *Ad Glauconem de medendi methodo* (Kühn, XI)

Galenus, *De placitis Hippocratis et Platonis* (Kühn, V)

Galen, *On the doctrine of Hippocrates and Plato*, edition, translation and commentary by Phillip De Lacy, *Corpus Medicorum Graecorum V*, 4, 1, 2; 3 vol., Berlin, 1978-1984

*Galeni in Hippocratis Prorrheticum I, De Comate secundum Hippocratem, In Hippocratis Prognosticum*, editerunt H. Diels, I. Mewaldt, I. Heeg, *Corpus Medicorum Graecorum V*, 9, 2, Leipzig-Berlin, 1915

*Galeni in Hippocratis Epidemiarum librum VI commentaria I-VI*, édité par E. Wenkebach et traduit par F. Pfaff, *Corpus medicorum Graecorum V*, 10, 2, 2, Berlin, 1956 (2<sup>e</sup> édition)

Galenus, *De anatomicis administrationibus*, (Kühn, II)

*Galen on Anatomical Procedures*, trad. Ch. Singer, Oxford, 1956

M. Simon, Leipzig, *Sieben Bücher Anatomie des Galen*, 1906 [pour la partie conservée en arabe]

Ch. Daremberg, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, 2 volumes, Paris, 1854-1856

Galien, *Épitomé*, Paris, 1962

Galien, *Œuvres médicales choisies*, traduction de Ch. Daremberg. Choix, présentation et notes par A. Pichot, Paris, 1994. Tome I : *De l'utilité des parties du corps humain*; tome 2 : *Des facultés naturelles, Des lieux affectés, De la méthode thérapeutique, à Glaucon*

P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, textes traduits du grec et présentés par Paul Moraux, Paris, 1985

## Gorgias

F. Donadi, *Gorgia, Encomio di Elena*, Bolletino dell'Istituti di Filologia Greca, supplemento 7, Roma, 1982

Gorgias, *Éloge d'Hélène*, traduit sur le texte établi par F. Donadi, in B. Cassin, *L'effet sophistique*, p. 141-148

## Hérodote

Hérodote, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand [Collection des Universités de France], Paris, 1932-1954

## Hérophile

H. von Staden, *Herophilus. The art of medicine in Early Alexandria*, Edition, translation and essays by H. von Staden, Cambridge, 1989

## Mnésithée et Dieuchès

J. Bertier, *Mnésithée et Dieuchès*, Leiden, Brill, 1972

## Oribase

Oribase, *Collectiones medicae*, texte établi et traduit par U. Bassemaker et Ch. Daremberg, 6 vol., Paris, 1851-1876 [réimpression, Amsterdam, 1962]

## Pausanias

Pausanias, *Voyage historique, pittoresque et philosophique de la Grèce*, traduction Abbé Gedoyne, Paris, 1797

Philistion : voir Dioclès de Caryste

## Pindare

*Pindare*, texte établi et traduit par A. Puech, Paris, 1922-1961, tome I : *Olympiques*, tome II : *Pythiques*, tome III : *Néméennes*, tome IV : *Isthmiques et Fragments* [Collection des Universités de France]

## Platon

Platon, *Œuvres complètes*, Paris [Collection des Universités de France], notamment :

*Protagoras*, texte établi et traduit par A. Croiset, 1923 ;

*Gorgias-Ménon*, texte établi et traduit par A. Croiset, 1923

*République*, texte établi et traduit par É. Chambry, 1933

*Le Banquet*, texte établi et traduit par L. Robin, 1929

*Phèdre*, texte établi par Cl. Moreschini et traduit par P. Vicaire, notice de L. Robin, 1985

*Timée-Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, 1925

*Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, 1941

*Lettres*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, 1960 [3<sup>e</sup> édition] [surout *Lettre II*]

Platon, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes établies par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, 1950 [Pléiade]

Platon, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, suivi de *La pharmacie de Platon* de J. Derrida, Paris, 1989, 1992

Platon, *Timée, Critias*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson avec la collaboration de M. Patillon, Paris, 1992

Platon, *Phédon*, traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut, Paris, 1991

Plato, *Philebus*, translated, with introduction & notes by D. Frede, 1984

## Praxagore

F. Steckerl, *The fragments of Praxagoras of Cos and his School*, Leiden, 1958

## Rufus d'Éphèse

Ch. Daremberg et E. Ruelle, *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, Paris, 1879

*Quæstiones medicinales*, éd. et trad. allemande par A. Gärtner, *Corpus Medicorum Graecorum*, suppl. 4, Berlin, 1962

## Soranos d'Éphèse

Soranos, *Maladies des femmes*, livres I-III, texte établi, traduit et commenté par P. Burguière, D. Gourevitch et Y. Malinas, Paris, 1988-1994

## Stephane d'Athènes

Stephanus the Philosopher, *A commentary on the Prognosticon of Hippocrates*, edition and translation by J. M. Duffy, *Corpus Medicorum Graecorum* XI, 3, 1, Berlin, 1985

Stephanus of Athens, *Commentaria in Hippocratis aphorismos*, text and translation by L. G. Westerink, indexes by Jutta Kollesh and Diethard Nickel, *Corpus Medicorum Graecorum* XI, I, 3 [1, 2, et 3], Berlin, 1985-92 [3 vol.]

## Souda

*Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, 5 vol. Leipzig, 1928-1938 [réimpr. Stuttgart, 1971-1977]

Théophraste, *De sensu*

Théophraste, *Sur les sensations*, traduit sur le texte des *Doxographi graeci*, . p.499-527 in P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 2<sup>e</sup> édition par A. Diès, Paris, 1930, réimpression, 1990, Appendice 1, p. 348-380

## C. USUELS

A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1926, 1980

*Dictionnaire de médecine Flammarion*, préface de J. Hamburger, Paris, 1975, 1989

Codes de déontologie médicale : R. Villey, *Déontologie médicale*, Paris, 1982 [ancien code] — *Code de déontologie médicale*, introduit et commenté par L. René, [préface de P. Ricœur], Paris, 1996 [nouveau code]

P. Schauenberg et F. Paris, *Guide des plantes médicinales*, Paris, 1955, 1977

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Paris, 1968-1980

H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English Lexicon, New edition revised and augmented throughout by H. S. Jones*, 1843, 1951

*Perseus Project* — *Tufts University*, site de l'internet publiant sous forme d'hypertextes des auteurs antiques en grec et en traduction anglaise

A. F. Pauly, G. Wissowa, *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-1980

J. H. Kühn et U. Fleischer, *Index Hippocraticus, cui elaborando interfuerunt sodales Thesauri Linguae Graecae Hanburgensis*, Gottingae, 1986

G. Maloney et W. Frohn, *Concordance des œuvres hippocratiques*, Hildesheim, 1989

- G. Maloney et R. Savoie, *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique, 1473-1982*, Québec, 1982
- B. Bruni Celli, *Bibliografia Hippocrática*, Caracas, 1984
- M. D. Grmek, «Un siècle d'études hippocratiques. Bibliographie critique» in Hippocrate, *Œuvres complètes*, [= traduction É. Littré] présentation et commentaires de P. Theil et Th. Vetter, 4 tomes, Paris, 1979-1990, tome IV, Paris, 1990
- S. Byl, «Les dix dernières années (1983-1992) de la recherche hippocratique», *Lettre d'information* du Centre Jean Palerne, n°22, mai 1993, Université Jean Monnet de Saint-Étienne [Le Centre Jean Palerne publie dans ces *Lettres* une mise à jour régulière de la bibliographie hippocratique]

## D. ÉTUDES &amp; ESSAIS

## COLLOQUES HIPPOCRATIQUES

*Colloque hippocratiste*

## Évian

*Journées médicales d'Évian, 3-6 septembre 1953. II<sup>e</sup> Congrès international de médecine hippocratique. Rapports.* Paris, 1954 [Ce volume est mentionné ici pour souligner le contraste entre «l'hippocratismes» antérieur au «renouveau des études hippocratiques» en France et les travaux qui suivirent.]

*Colloques hippocratiques*

## Strasbourg

L. Bourgey et J. Jouanna (éd.), *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine, Colloque de Strasbourg (23-27 octobre 1972)*, Leiden, 1975

## Mons

R. Joly (éd.), *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 septembre 1975)*, Mons, 1977

## Paris

M. D. Grmek [et F. Robert] (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Paris, 1980

## Lausanne

F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983

## Berlin

G. Baader et R. Winau (éd.), *Die hippokratischen Epidemien : Theorie-Praxis-Tradition, V<sup>e</sup> Colloque international hippocratique, Berlin, 10-15 septembre 1984*, Stuttgart, 1988

## Québec

P. Potter, G. Maloney et J. Desautels (éd.), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique, Actes du VI<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Québec, 28 septembre -3 octobre 1987)*, Québec, 1990

## Madrid

J. A. López Ferez (éd.), *Tratados hipocráticos (estudios acerca de su contenido, forma e influencia), Actas del VII<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 septembre 1990)*, Madrid, 1993

## Kloster Banz/Staffelstein

R. Wittern et P. Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Medizin der Antike, Band 1, Hildesheim-Zürich-New-York, 1996

## ARTICLES &amp; OUVRAGES

**N. B.** L'année entre crochets est celle de la première édition ou celle de de la traduction française. L'édition que j'utilise est *la dernière édition*, sauf indication contraire (les articles repris dans des recueils sont en général cités dans la pagination de l'article original). C'est donc à *la dernière édition* que renvoie, sauf mention spéciale, la pagination dans les notes.

[André, 1987]

J. André, *Être médecin à Rome*, Paris, 1987, 1995

[Angeletti, 1992]

L. R. Angeletti, *Storia della medicina e bioetica*, Milano, 1992

[Angeletti, 1992 (2)]

L. R. Angeletti, «Le concept de vie dans la Grèce ancienne et le serment d'Hippocrate», *Revue philosophique de Louvain*, Tome 90, 4<sup>e</sup> série, n° 86, mai 1992 156-179

[Angeletti, 1993]

L. R. Angeletti, «Le concept de mesure dans la médecine du XIV<sup>e</sup> siècle», conférence inédite prononcée à Bastia, 1993

[Aubenque, 1962]

P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962, 1977

[Aubenque, 1963]

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, 1986

[Aubenque, 1975]

P. Aubenque, «La prudence chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LXXX, 1975, 156-182, maintenant dans P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1986, p. 186-212 [je cite *La prudence*...]

[Ayache, 1992]

L. Ayache, *Hippocrate*, Paris, 1992 [«Que sais-je?»]

[Ayache, 1992]

L. Ayache, «Hippocrate laissait-il la nature agir?», *Tratados hipocráticos. Actas del VIIe Colloque international hippocratique*, J. A. López-Férez (éd.), Madrid, 1992, p. 19-35

[Ayache, 1994]

L. Ayache, «Le problème de la mesure dans la médecine hippocratique», *Études de philosophie*, Aix-en-Provence, 1994, 85-108

[Ayache, 1996]

L. Ayache, «Le cas de Démocrite : du diagnostic médical à l'évaluation philosophique», in Renate Wittern et Pierre Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. september 1993*, Hildesheim-Zürich-New-York, 1996, p. 63-75

[Ayache, 1996]

L. Ayache, «Platon et la médecine», Conférence diffusée par le Centre d'Études sur la Pensée antique «kairos kai logos», Aix-en-Provence, 1996



[Ayache, 1997]

L. Ayache, «Est-il vraiment question d'art médical dans le Timée ?», in Th. Calvo et L. Brisson (éd.), *Interpreting the Timaeus and the Critias (Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum)*, Granada 1995/ Selected Papers), Sankt Augustin, 1997

[Ayache, à paraître (1)]

L. Ayache, «Lieux communs et points critiques dans la Collection hippocratique», in A. Tordesillas (éd.), *Kairos et logos dans l'Antiquité*, Paris, à paraître

[Ayache, à paraître (2)]

L. Ayache, «L'économie des perceptions dans la clinique hippocratique», conférence donnée le 17 novembre 1996 dans le cadre du Séminaire du Centre «Léon Robin» 1994-1996 consacré aux *Théories de la perception dans l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, à paraître

[Ayache, à paraître (3)]

L. Ayache, «Le fonds médical du Philèbe», in M. Dixsaut (éd.), *Le plaisir et la pensée. Études sur le Philèbe*, Paris, à paraître

[Balan, 1979]

B. Balan, *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979

[Bernier et Chrétien, 1989]

R. Bernier et L. Chrétien, «Génération et individuation chez Aristote, principalement à partir des textes biologiques», *Archives de philosophie*, N° 52, 1989, 13-48

[Bertier, 1980]

J. Bertier, «Un précédent à la corrélation aristotélicienne des caractères du pied et de la denture des herbivores dans le traité hippocratique Des articulations», in M. D. Grmek [et F. Robert] (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Paris, 1980, p. 45-58

[Bertier, 1992]

J. Bertier, «Médecine et philoophie dans l'*Ad Gaurum*, sur la manière dont l'embryon s'anime», in J. A. López-Férez (éd.), *Tratados ipocráticos. Actas del VII<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, Madrid, 1992

[Bickerman, 1968]

E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, London, 1968, 1980

[Bidez et Leboucq, 1944]

J. Bidez et G. Leboucq, «Une anatomie antique du cœur humain. Philistion de Locres et le "Timée" de Platon», *Revue des Études Grecques*, tome LVII, 1944, 7-40

[Bodéüs, à paraître]

R. Bodéüs, «Aristote contre les discours vides», in A. Tordesillas (éd.), *Kairos et logos dans l'Antiquité*, Paris, à paraître

[Bourgey, 1953]

L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la «Collection hippocratique»*, Paris, 1953

[Bourgey, 1980]

L. Bourgey, «Hippocrate et Aristote : l'origine, chez le philosophe, de la doctrine concernant la nature», in M. D. Grmek [et F. Robert] (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Paris, 1980, p. 59-64

- [Brancacci, à paraître]  
A. Brancacci, «La métaphore de l'acteur chez Antisthène», in A. Tordesillas (éd.), *Kairos et logos dans l'Antiquité*, Paris, à paraître
- [Bratescu, 1983]  
G. Bratescu, «Le problème de la mesure dans la Collection hippocratique», in F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983
- [Brisson, 1974]  
L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, 1974, 1995 [édition augmentée]
- [Brisson, 1992]  
L. Brisson, «L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre*», in Livio Rossetti (éd.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium platonicum*, Sankt Augustin, 1992, p. 61-76
- [Burnet, 1930]  
J. Burnet, *Early Greek Philosophy. Thales to Plato*, London, 1932
- [Byl, 1980]  
S. Byl, *Recherche sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Bruxelles, 1980
- [Byl, 1993]  
S. Byl, «Le traitement de la douleur dans la *Corpus* hippocratique» in J. A. López Ferez (éd.), *Tratados hipocráticos (estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*, *Actas del VII<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 septembre 1990)*, Madrid, 1993, p. 203-213
- [Cambiano, 1969]  
G. Cambiano, «Dialettica, medicina, retorica nel "Fedro" platonico», *Rivista di Filosofia*, n° 57, 1969, 284-305
- [Cambiano, 1983]  
G. Cambiano, «Pathologie et analogie politique» in F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983, p. 441-458
- [Canfora, 1994]  
L. Canfora, *Storia della Letteratura Greca*, Roma-Bari, 1986, 1989, traduction française par D. Fourgous, *Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1994
- [Canguilhem, 1952]  
G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, 1952, 1975
- [Canguilhem, 1966]  
G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, 1966, 1988

- [Canguilhem, 1968]  
G. Canguilhem, «Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique», *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 1968, 1994 (7<sup>e</sup> éd. augmentée), Paris, 1994, p. 211-225.
- [Canguilhem, 1990]  
G. Canguilhem, *La santé. Concept vulgaire et question philosophique*, Pin-Balma, 1990 [Conférence donnée à Strasbourg en 1988; je remercie M. P. Rodrigo]
- [Capelle, 1922]  
W. Capelle, ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΑΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ XX, *Hermes*, Band 57, 1922, 247-265
- [Cassin, 1995]  
B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, 1995
- [Corvisier, 1985]  
J.-N. Corvisier, *Santé et société en Grèce ancienne*, Paris, 1985
- [Dagognet, 1970]  
F. Dagognet, *Le catalogue de la vie. Étude méthodologique sur la taxinomie*, Paris, 1970
- [Debru, 1991]  
A. Debru, «Médecin et malade dans la médecine hippocratique» in P. Demont (éd.), *Cinq études de médecine antique*, Paris, 1991
- [Debru, 1994]  
A. Debru, «L'expérimentation chez Galien» in W. Haase and H. Temporini, *Rise and Decline of Théétète Roman World*, part II : Principate volume 37.2, Berlin-New-York, 1718-1756, 1994
- [Defradas, 1954]  
J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954
- [Deichgräber, 1933]  
K. Deichgräber, *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum. Voruntersuchungen zu einer Geschichte der Koischen Ärzteschule*, Berlin, 1933, *durch Nachwort und Nachträge*, Berlin, 1971
- [Deichgräber, 1933 (2)]  
K. Deichgräber, «Zu Hippokrate ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΑΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ 9», *Hermes*, LXVIII, 1935, 356-358
- [Deichgräber, 1935]  
K. Deichgräber, *Hippokrates. über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers (ΠΕΡΙ ΣΑΡΚΩΝ)*, Berlin, 1935
- [Delcourt, 1947]  
M. Delcourt, *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947
- [Delcourt, 1955]  
M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955
- [Demont, 1991]  
P. Demont, «Les découvertes de la médecine grecque» in P. Demont (éd.), *Cinq études de médecine antique*, Paris, 1991

- [Derrida, 1968]  
J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *Tel quel*, 1968, maintenant dans Platon, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, suivi de *La pharmacie de Platon* de J. Derrida, Paris, 1992
- [Des Places, 1969]  
Ed. Des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969
- [Détienne, 1972]  
M. Détienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972, 1982, augmenté d'une postface de l'auteur
- [Détienne, 1985]  
M. Détienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Paris, 1985
- [Détienne et Vernant, 1979]  
M. Détienne et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979
- [Diels, 1893]  
H. Diels, «Ueber die Excerpte von Menons Iatrika in dem Londoner Papyrus», *Hermes*, Vol. XXVIII, 1893, 407-434
- [Diès, 1912]  
A. Diès, «La médecine grecque et la *Collection hippocratique*», *Revue de Philosophie*, décembre 1912, 663-681
- [Diès, 1926]  
A. Diès, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, Paris, 1926, 1972 [notamment p. 12-54]
- [Diller, 1936]  
H. Diller, «Compte rendu de l'édition de K. Deichgraeber : Hippokrates. über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers (ΠΕΡΙ ΣΑΡΚΩΝ)», *Gnomon*, n° 12, 1936, 367-377, repris dans les *Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Berlin, 1973, p. 144-153
- [Diller, 1933]  
H. Diller, «Ludwig Edelstein, ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ und die Sammlung der hippokratischen Schriften (= Problemata, H. 4), Berlin 1931», *Gnomon*, n° 9, 1933, 65-79, maintenant dans *Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Berlin-New-york, 1973, p. 131-143
- [Diller, 1934]  
H. Diller, «Wanderarzt und aitiologe, Studien zur hippokratischen Schrift ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΤΟΠΩΝ», *Philologus*, Supplementband XXVI, Heft 3, Leipzig, 1934
- [Diller, 1952]  
H. Diller, «Hippokratische Medizin und attische Philosophie», *Hermes*, n° 80, 1952, 385-409, maintenant dans *Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Berlin-New-York, 1973, p. 46-70
- [Diller, 1973]  
H. Diller, *Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Herausgegeben von G. Baader - H. Grensemann, Ars Medica, band 3, Berlin-New York, 1973
- [Dixsaut, 1985]  
M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Paris, 1985

- [Dodds, 1965]  
E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951, traduction  
M. Gibson, *Les grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965
- [Ducatillon, 1977]  
J. Ducatillon, *Polémiques dans la Collection hippocratique*, Lille-Paris, 1977
- [Duchemin, 1974]  
J. Duchemin, *Prométhée, Le mythe et ses origines*, Paris, 1974
- [Duhot, 1989]  
J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989
- [Dumézil, 1982]  
G. Dumézil, *Apollon sonore et autres essais*, Paris, 1982
- [Duminil, 1983]  
M.-P. Duminil, *Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la Collection hippocratique, Anatomie et physiologie*, Paris, 1983
- [Edelstein, 1931]  
L. Edelstein, ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ *und die Sammtung der hippokratischen Schriften*, Berlin, *Problemata*, 4, 1931
- [Edelstein, 1935]  
L. Edelstein, «The development of greek anatomy», *Bulletin of the institute of the history of medicine*, Avril 1935, vol. 3, n° 4, 1935, 235-248
- [Edelstein, 1935 (2)]  
«Nachträge zum Art. Hippokrates», Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Supplement-band VI, Stuttgart, 1935, col. 1290-1345
- [Edelstein, 1943]  
Hippocrates, *The Oath or The Hippocratic Oath*, Introduction, greek text with facing english translation, commentary and interpretation by L. Edelstein with an appendix on *The Hippocratic Patient and his Physician* by H. N. Couch, Chicago, 1943, 1979 [reprint]
- [Edelstein, 1952]  
L. Edelstein, «The relation of ancient philosophy to medicine», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. XXVI, n° 4, July-August 1952, 299-316
- [Edelstein, 1967]  
L. Edelstein, *Ancient medicine, selected papers* [publiés par O. et L. C. Temkin], Baltimore, 1967
- [Ermerins, 1859-1864]  
F.-Z. Ermerins, «Prolegomena», *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, 3 volumes, Leipzig-Paris, 1859-1864, vol 2, p. xxviii et suivantes
- [Ey, 1981]  
H. Ey, *Naissance de la médecine*, Paris, 1981
- [Fattal, 1948]  
M. Fattal, «L'alethes logos du Phèdre en 270 c10, in Livio Rossetti (éd.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium platonicum*, Sankt Augustin, 1992, p. 61-76

- [Festugière, 1948]  
A.-J. Festugière, *Hippocrate. L'ancienne médecine*. Introduction, traduction et commentaire par A.-J. Festugière, Paris, 1948
- [Festugière, 1967]  
A.-J. Festugière, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Paris, 1967
- [Filliozat, 1949]  
J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne, Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, 1975
- [Foucault, 1963]  
M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, 1963, 1978
- [Foucault, 1966]  
M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966
- [Foucault, 1984]  
M. Foucault, *Histoire de la sexualité, 2. L'usage des plaisirs*, Paris, 1984
- [Fredrich, 1899]  
C. Fredrich, «Hippokratische Untersuchungen», *Philologische Untersuchungen*, Berlin, 1899
- [Garnsey, 1996]  
P. Garnsey, *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain. Réactions aux risques et aux crises*, traduction I. Rozenbaum, Paris, 1996 [Le présent travail n'a pu bénéficier de cet ouvrage qui semble très bien documenté]
- [Gille, 1980]  
B. Gille, *Les mécaniciens grecs. La naissance de la technologie*, Paris, 1980
- [Goldschmidt, 1947]  
V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947
- [Gomperz, 1908]  
Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, 1893-1092, traduction française : A. Raymond, *Les penseurs de la Grèce*, 3 vol., Paris, 1908-1910
- [Goulyga, 1985]  
A. Goulyga, *Emmanuel Kant. Une vie*, traduction J.-M. Vaysse, Paris, 1985
- [Gourevitch, 1979]  
D. Gourevitch, «Le dossier philologique du nyctalope», in M. D. Grmek [et F. Robert] (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Paris, 1980, p. 167-187
- [Gourevitch, 1984]  
D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome, 1984
- [Gourevitch, 1984 (2)]  
D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, 1984
- [Gourevitch, 1995]  
D. Gourevitch, *Histoire de la médecine. Leçons méthodologiques*, Paris, 1995

- [Grensemann, 1975]  
H. Grensemann, *Knidische Medizin*, Teil I, Berlin, 1975
- [Grensemann, 1979]  
H. Grensemann, «Das 24. Kapitel von *De aëribus, aquis, locis*, und die Einheit der Schrift», *Hermes*, Band 107, 1979, 423-441
- [Grensemann, 1987]  
H. Grensemann, *Knidische Medizin Teil II. Versuch einer weiteren Analyse der Schicht A in den pseudohippokratischen Schriften De Natura muliebri und De Muliebribus I und II*, Stuttgart, 1987
- [Grmek, 1983]  
M. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, 1983
- [Grmek, 1990]  
M. D. Grmek, *La première révolution biologique. Réflexions sur la physiologie et la médecine au XVIIe siècle*, Paris, 1990
- [Grmek, 1995]  
M. D. Grmek avec la collaboration de B. Fantini (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident. 1. Antiquité et moyen âge*, Paris, 1995, traduction M. L. Bardinet Broso [Titre original : *Storia del pensiero medico occidentale. 1. Antichità e Medioevo*, Milano, 1993; plusieurs contributions ont été rédigées initialement en français]
- [Hankinson, 1992]  
R.-J. Hankinson, «Doing without hypotheses : the nature of "ancient medicine"», in J. A. López Ferez (éd.), *Tratados hipocráticos (estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*, *Actas del VII<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 septembre 1990)*, Madrid, 1993, p. 55-67
- [Harris, 1973]  
C. R. S. Harris, *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine, From Alcmaeon to Galen*, Oxford, 1973
- [Heinimann, 1945]  
F. Heinimann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945, 1965
- [Hellwig, 1973]  
A. Hellwig, «Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles», *Hypomnemata*, n° 38, 1973, 181-232
- [Henry, 1987]  
M. Henry, *La barbarie*, Paris, 1987
- [Herter, 1976]  
H. Herter, «The Problematic Mention of Hippocrates in Plato's *Phaedrus*», *Illinois Classical Studies*, n° 1, 1976, 22-42
- [Ilberg, 1894]  
J. Ilberg, *Die medicinische Schrift Über die Siebenzahl und die Schule von Knidos*, in *Griechische Studien Herman Lipsius zum sechsigten Geburtstag dargebracht*, Leipzig, 1894

[Ilberg, 1924]

J. Ilberg, «Die Ärzteschule von Knidos», Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. *Philologisch-historische Klasse*, vol. 76, n° 3, 1924

[Irigoin, 1975]

J. Irigoin, «Tradition manuscrite et histoire du texte, quelques problèmes relatifs à la Collection hippocratique», in L. Bourgey et J. Jouanna (éd.), *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine, Colloque de Strasbourg (23-27 octobre 1972)*, Leiden, 1975, p. 2 sq.

[Jaeger, 1938]

W. Jaeger, *Diokles von Karystos, Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin-Leipzig, 1938, 1963

[Jaeger, 1945]

W. Jaeger, *Paideia : the ideals of Greek Culture*, translated from the German Manuscript by G. Highet, Oxford, 1945 [«Greek Medicine as Paideia» : vol III, p. 3-45]

[Jardé, 1925]

A. Jardé, *Les céréales dans l'Antiquité grecque*, Paris, B.E.F.A.R., n° 130, 1925, réimp. 1979

[Joly (H.), 1974]

H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Paris, 1974, 1994

[Joly (H.), 1988]

H. Joly, «La philosophie comme métaphore», Actes du colloque du 14/15 octobre 1987, *Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage*, n° 9, 1988

[Joly, 1960]

R. Joly, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du régime*, Paris, 1960

[Joly, 1961 (1)]

R. Joly, «Platon et la médecine», *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, Tome 20, n° 4, 1961, 435-451

[Joly, 1961 (2)]

R. Joly, «La question hippocratique et le témoignage du Phèdre», *Revue des Études Grecques*, tome LXXIV, n° 349-350, Janvier-Juin 1961, 69-92

[Joly, 1966]

R. Joly, *Le niveau de la science hippocratique, Contribution à la psychologie de l'histoire des sciences*, Paris, 1966

[Joly, 1975]

R. Joly, «Le système cnidien des humeurs», L. Bourgey et J. Jouanna (éd.), *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine, Colloque de Strasbourg (23-27 octobre 1972)*, Leiden, 1975, p. 107-127

[Joly, 1983]

R. Joly, «Platon, Phèdre et Hippocrate : vingt ans après», in F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983, p. 407-421, maintenant dans R. Joly, *Glane de philosophie antique Scripta minora*, Bruxelles, 1994, p. 32 à 54 [Je cite la conférence dans sa première édition]



- [Joly, 1994]  
R. Joly, *Glane de philosophie antique. Scripta minora*, Bruxelles, 1994
- [Jones, 1946]  
W. H. S. Jones, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece, with an edition of* Περί ἀρχαίας ἰητρικῆς, *Supplements to the Bulletin of the History of Medicine*, n° 8, Baltimore, 1946
- [Jori, 1993]  
A. Jori, «Platone e la “svolta dietetica” della medicina greca. Erodico di Selimbria e le insidie della *technè*», *Studi italiani di filologia classica*, terza serie, vol. XI, fasc. I-II, 1993, 157-195
- [Jori, 1996]  
A. Jori, *Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul* Περί τέχνης ἰπποκράτους, Napoli, 1996
- [Jouanna, 1961]  
J. Jouanna, «Présence d'Empédocle dans la Collection hippocratique», *Lettres d'humanité*, vol. XX, 1961, 452-463
- [Jouanna, 1966]  
J. Jouanna, «La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique *Du régime* : ses rapports avec Empédocle et avec le *Timée* de Platon», *Revue des Études Grecques*, tome LXXIX, XV-XVIII.
- [Jouanna, 1974]  
J. Jouanna, *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris, 1974
- [Jouanna, 1977]  
J. Jouanna, «La Collection hippocratique et Platon (*Phèdre* 169 c - 272 a)», *Revue des Études grecques*, tome XC, n° 428-429, 1977, 15-28
- [Jouanna, 1978]  
J. Jouanna, «Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon», *Ktéma*, n° 3, 1978, 77-91
- [Jouanna, 1980]  
J. Jouanna, «Politique et médecine. La problématique du changement dans le *Régime des maladies aiguës* et chez Thucydide (livre VI)» in M. D. Grmek [et F. Robert] (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Paris, 1980, p. 199-319
- [Jouanna, 1984]  
J. Jouanna, «Rhétorique et médecine dans la *Collection hippocratique*. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle», *Revue des Études Grecques*, tome XCVII, janvier-juin 1984, 26-44
- [Jouanna, 1990]  
J. Jouanna, «La maladie comme agression dans la *Collection hippocratique* et la tragédie grecque : la maladie sauvage et dévorante», in P. Potter, G Maloney et J. Desautels (éd.), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique, Actes du VI<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Québec, 28 septembre -3 octobre 1987)*, Québec, 1990, p. 39-60
- [Jouanna, 1992]  
J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, 1992

[Jouanna, 1995]

J. Jouanna, «La naissance de l'art médical occidental», in M. D. Grmek avec la collaboration de B. Fantini (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident. 1. Antiquité et moyen âge*, Paris, 1995, p. 25-66

[Jouanna, 1996]

J. Jouanna, «Hippocrate et les *Problemata* d'Aristote : essai de comparaison entre *Airs, eaux, lieux*, c. 10; *Aphorismes* III, 11-14 et *Problemata* I 8-12 et 19-20», in R. Wittern et P. Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Medizin der Antike, Band 1, Hildesheim-Zürich-New-York, 1996, p. 273-293

[Joubaud, 1991]

C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne, étude à partir du «Timée»*, Paris, 1991 [Préface de L. Brisson]

[Kasas et Struckmann, 1979]

S. Kasas et R. Struckmann, *Importants centres médicaux de l'Antiquité, Épidaure et Corinthe*, Athènes, 1979

[Kind, 1912]

F.-E. Kind, *Bericht über die Literatur zur Antiken Medizin*, Conrad Bursian Jahresbericht, Band 158, 1912, 141-144

[Kudlien, 1967]

Fr. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zürich-Stuttgart, 1967

[Kuhn, 1983]

Th. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, 1962, 1970, traduction française de l'édition de 1970 [revue par l'auteur] par L. Meyer, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, 1983

[Koyré, 1948]

A. Koyré, «Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision», *Critique*, n° 28, 1948, maintenant dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, p. 341-362 [je cite les *Études d'histoire...*]

[Kranz, 1944]

W. Kranz, «Plato über Hippokrates», *Philologus*, 1944, 193-200

[Kucharski, 1939]

P. Kucharski, «La «méthode d'Hippocrate» dans le *Phèdre*», *Revue des Études Grecques*, tome LII, n° 245, 1939, 301-357

[Kucharski, 1949]

P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949

[Kucharski, 1961]

P. Kucharski, «La rhétorique dans le *Gorgias* et dans le *Phèdre*», *Revue des Études Grecques*, 1961, 371-406, maintenant dans *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris-Louvain, 1971, p. 161-195 [je cite les *Aspects...*]

- [Kudlien, 1971]  
F. Kudlien, «Probleme um Diokles von Karystos», in H. Flashar (éd.), *Antike medizin*, Darmstadt, 1971
- [Lacan, 1966]  
J. Lacan, «Psychanalyse et médecine», conférence prononcée le 16 février 1996 au Collège de médecine, à la Salpêtrière, Paris (dactyl.)
- [Laín Entralgo, 1970]  
P. Laín Entralgo, *La curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 1958, traduction L. J. Rather et J. M. Sharp, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, 1970, New Haven - London
- [Laín Entralgo, 1970 (2)]  
P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970
- Laks, 1983]  
A. Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille, 1983
- [Lalande, 1926]  
A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1926, 1980
- [Lanata, 1967]  
G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all' età di Ippocrate*, Roma, 1967
- [Langholf, 1983]  
V. Langholf, «Symptombeschreibungen in *Epidemien I und III* und die Struktur des *Prognostikon*», in F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983, p. 109-120
- [Langholf, 1986]  
V. Langholf, *Medical Theories in Hippocrates. Early Texts and the «Epidemics»*, Berlin-New-York, 1986
- [Leca, 1988]  
A.-P. Leca, *La médecine égyptienne au temps des Pharaons*, Paris, 1988
- [Lefebvre, 1956]  
G. Lefebvre, *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique*, Paris, 1956
- [Leriche, 1937]  
R. Leriche, *La chirurgie de la douleur*, Paris, 1937
- [Lichtenthaeler, 1948]  
Ch. Lichtenthaeler, *La médecine hippocratique, 1. Méthode expérimentale et méthode hippocratique. Étude comparée préliminaire*, Lausanne, 1948
- [Lichtenthaeler, 1960]  
Ch. Lichtenthaeler, *Sur la vocation universitaire de l'histoire de la médecine*, (leçon inaugurale, Lausanne). *Le troisième Épidémie d'Hippocrate vient-il vraiment après le premier?* (Sixième étude hippocratique), Genève-Paris, 1960
- [Lichtenthaeler, 1963]  
Ch. Lichtenthaeler, *Sur l'authenticité, la place véritable et le style de l'«épiloque» du III<sup>e</sup> épidémie; De l'économie du pronostic d'Hippocrate; Le logos mathématique de la première clinique hippocratique; La première clinique hippocratique, essai de synthèse. Quatrième série d'études hippocratiques (VII-X)*, Genève - Paris, 1963

- [Lichtenthaeler, 1965]  
Ch. Lichtenthaeler, *Thucydide et Hippocrate vus par un historien-médecin*, Genève, 1965
- [Lichtenthaeler, 1978]  
Ch. Lichtenthaeler, *Geschichte der Medizin*, Köln-Lövenich, 1975, traduction française par D. Meunier, *Histoire de la médecine*, Paris, 1978
- [Lippi, 1993]  
D. Lippi, «Per una nuova lettura del Giuramento ippocratico», *Medicina nei Secoli, Arte e Scienza. Journal of History of medicine*, vol. 5 (N.S.), n° 3, 1993, 329-343
- [Lloyd, 1963]  
G.E.R. Lloyd, «Who is attacked in on *Ancient Medicine?*», *Phronesis*, vol. VIII, n° 2, 1963, 108-126
- [Lloyd, 1974]  
G. E. R. Lloyd, *Les débuts de la science grecque de Thalès à Aristote*, traduit de l'anglais par J. Brunschwig, Paris, 1990
- [Lloyd, 1975]  
G. E. R. Lloyd, «The hippocratic question», *The classical Quarterly*, vol. XXV (new series), n° 2, 1975, 171-192
- [Lloyd, 1990]  
G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979, traduction J. Carlier et F. Regnot, *Magie, raison et expérience. Origines et développement de la science grecque*, Paris, 1990
- [Lloyd, 1990 (2)]  
G. E. R. Lloyd, *Greek science after Aristotle*, London, 1973, traduction J. Brunschwig, *La science grecque après Aristote*, Paris, 1990
- [Longrigg, 1963]  
J. Longrigg, «Philosophy and medicine», *Harvard Studies in Classical Philology*, LXVII, 1963, 147-175
- [Longrigg, 1993]  
J. Longrigg, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London-New-York, 1993
- [Lonie, 1965]  
I. M. Lonie, «The Cnidian Treatises of the Corpus Hippocraticum», *Classical Quaterly*, vol. LIX, 1965, 1-30
- [Lonie, 1965 (2)]  
I. M. Lonie, «The Hippocratic Treatise ΠΕΡΙ ΔΙΑΙΤΗΣ ΟΧΕΩΝ», *Sudhoffs Archiv*, vol. 49, 1965, 50-79
- [Lonie, 1981]  
I. M. Lonie, *The hippocratic treatises On Generation, On the Nature of the Child, Diseases IV: a Commentary*, Berlin-New-York, 1981

[Lonie]

I. M. Lonie, «Literacy and the development of hippocratic medicine», in F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983, p. 145-161

[Lonie, 1973]

I. M. Lonie, «The paradoxical text *On the heart*», *Medical history*, vol. XVII, 1973

[MacKinney, 1971]

«The concept of *Isonomia* in Greel Medicine» in J. Mau und E. Günther Schmidt, *Isonomia*, Berlin, 1971

[Magdelaine, 1986]

*Recherches sur l'évolution du culte d'Asclépios, d'Aristophane à Ælius Aristide*, mémoire de maîtrise, Paris IV, 1986

[Majno, 1975]

G. Majno, *The Healing Hand. Man and Wound in the Ancient Word*, Cambridge [Massachusetts], Londres, 1975, 1991

[Manetti, 1996]

D. Manetti, «'Ὡς δὲ αὐτὸς Ἴπποκράτης λέγει. Teoria causale e ippocratismo nell'Anonimo Londinese (VI 43 ss)», in R. Wittern et P. Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie, Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Sraffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Zürich-New-york, 1996, p. 295-310

[Mansfeld, 1971]

J. Mansfeld, *The pseudo-Hippocratic Tract ΠΕΡΙ ΕΒΔΟΜΑΔΩΝ ch. 1-11 and Greek Philosophy*, Assen, 1971

[Mansfeld, 1980]

J. Mansfeld, «Plato and the Method of Hippocrates», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n° 21, 1980, 341-362

[Manuli et Vegetti, 1977]

P. Manuli et M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, 1977

[Martin et Metzger, 1976]

R. Martin et H. Metzger, *La religion grecque*, Paris, 1976

[Mattéi, 1993]

J.-F. Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, 1993 [Que sais-je?]

[Mattéi, 1996]

J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, 1996

[Meixner, 1836-1837]

S. Meixner, *Neue Prüfung der Echtheit und Reihenfolge sämtlicher Schriften Hippokrates des Grossen*, München, 1836-1837

[Mikalson, 1975]

John D. Mikalson, *The sacred and civil calendar of the athenian year*, Princeton, 1975

- [Miller, 1948]  
H. W. Miller, «A medical theorie of cognition», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. LXXIX, 1948, 168-183
- [Miller, 1962]  
H. W. Miller, «The Aetiology of Disease in Plato's *Timaeus*», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. XCIII, 1962, 175-187
- [Nestle, 1938]  
W. Nestle, «Hippocratica», *Hermes*, vol. LXXIII, 1938, 1-38,
- [Onians, 1951]  
R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the Word, Time and Fate*, Cambridge, 1951, 1988
- [Pellegrin, 1982]  
P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, 1982
- [Pellegrin, 1992]  
P. Pellegrin, «Quantité et biologie dans l'Antiquité», in D. Gourevitch (éd.), *Maladie et maladies. Histoire et conceptualisation. Mélanges en l'honneur de Mirko Grmek*, Genève, 1992, p. 151-169
- [Phillips, 1973]  
E. D. Phillips, *Greek Medicine*, London, 1973
- [Pichot, 1995]  
A. Pichot, «De la "natura medicatrix" à l'organisme en panne», *La recherche*, n° 281 (supplément), 1995, 12-15 [voir la critique de M. Grmek dans le n° suivant]
- [Pigeaud, 1981]  
J. Pigeaud, *Les maladies de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981
- [Pigeaud, 1985]  
J. Pigeaud, «Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine», in M. Détiéne (éd.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Paris, 1985, p. 305-329
- [Pigeaud, 1987]  
J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris, 1987
- [Polhenz, 1918]  
M. Polhenz, «Das zwanzigste Kapitel von Hippokrates *De prisca medicina*», *Hermes*, n° 53, 1918, 396-421
- [Pohlenz, 1938]  
M. Pohlenz, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, Berlin, 1938
- [Poschenrieder, 1882]  
F. Poschenrieder, *Die platonischen Dialoge in ihrem Verhältnisse zu den hippokratischen Schriften*, Landshut, 1882
- [Potter, 11988]  
P. Potter, *Short Handbook of Hippocrativ Medicine*, Québec, 1988

- [Pritchett et Neugebauer]  
W. K. Pritchett et O. Neugebauer, *The calendars of Athens*, Cambridge [Massachusetts], 1947
- [Rawls, 1988]  
John Rawls, «L'idée d'un consensus par recoupement», *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, n° 1, 3-32
- [Rey, 1939]  
A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, 1939
- [Rey, 1993]  
R. Rey, *Histoire de la douleur*, Paris, 1993
- [Robert, 1935]  
F. Robert, *Épidaure*, Paris, 1935
- [Robert, 1975]  
F. Robert, «La prognose hippocratique dans les livres V et VII des «Épidémies»», *Le monde grec : pensée, littérature, histoire et documents, Hommage à Claire Préaux*, [publiés par J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergal], Bruxelles, 1975
- [Robert, 1982]  
F. Robert, «En marge du Colloque hippocratique de Lausanne : du nouveau sur Hippocrate et le *Phèdre*», *Revue des Études Grecques*, XCV (1982), XVIII-XXII
- [Robert, 1984]  
F. Robert, «La causalité dans les écrits hippocratiques», in *Hommages Lerat*, 1984, p. 705-713
- [Rodrigo, 1992]  
P. Rodrigo, «Dialectique autochtone et rhétorique nomade dans le *Phèdre* de Platon» in Livio Rossetti (éd.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium platonicum*, Sankt Augustin, 1992, p. 269-274
- [Rodrigo, 1995]  
P. Rodrigo, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, 1995
- [Roesch, 1982]  
P. Roesch, *Études béotiennes*, Paris, 1982
- [Romilly, 1990]  
J. de Romilly, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, 1990
- [Romeyer Dherbey, 1983]  
G. Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes*, Paris, 1983
- [Romeyer Dherbey, 1985]  
G. Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, Paris, 1985 [Que sais-je?]
- [Roscher, 1911]  
W.-H. Roscher, *Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von des Siebenzahl*, 1911
- [Roselli, 1972]  
A. Roselli, «I rapporti tra *Prognostico* e *Epidemie* I e III», *Annali della Scuola Regale Normale Superiore di Pisa*, 2, 1972, 473-478
- [Roselli, 1975]  
A. Roselli, *La chirurgia ippocratica : saggio introduttivo e traduzioni*, Firenze, 1975

- [Ross, 1971]  
W. David Ross, *Aristotle*, London, 1923, traduction Jean Samuel, Paris-Londres-New-York, 1971,
- [Rosset, 1973]  
Cl. Rosset, *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, 1973
- [Ruffié et Sournia, 1984]  
*Les épidémies dans l'histoire de l'homme. Essai d'anthropologie médicale*, Paris, 1984, 1995 [éd. revue et augmentée]
- [Rütten, 1992]  
*Demokrit, lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker : eine pseudohippokratische Geschichte*, Leiden-New-York, 1992
- [Schöner, 1964]  
E. Schöner, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Beiheft 4 zu *Sudhoffs Archiv*, Wiesbaden, 1964
- [Schuhl, 1960]  
P.-M. Schuhl, «Platon et la médecine», *Revue des Études grecques*, tome LXIII, n° 344-346, 1960, 73-79
- [Schumacher, 1940]  
J. Schumacher, Antike medizin, *Die Naturphilosophischen Grundlagen des Medizin in der Griechischen Antike*, Berlin, 1940
- [Shoene, 1910]  
H. Shoene, «Echte Hippokratesschriften im Corpus des ionischen Aerzte», *Deutsche Mediz. Wochenschrift*, n° 9 et 10, 1910
- [Sigerist, 1951]  
H. E. Sigerist, *A history of medicine*, 2 vol., New-York, 1951
- [Sissa, 1951]  
G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987
- [Smith, 1973]  
W. D. Smith, «Galen on Coans versus Cnidians», *Bulletin of History of Medicine*, vol. XLVII, 1973, 569-585
- [Smith, 1979]  
Wesley D. Smith, *The hippocratic tradition*, Ithaca et London, 1979
- [Smith, 1996]  
W. D. Smith, «Hippocrates' Regimen in Acute Diseases and the later history of therapy of acute diseases», in R. Wittern et P. Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Medizin der Antike, Band 1, Hildesheim-Zürich-New-York, 1996
- [Souilhé, 1919]  
J. Souilhé, *Étude sur le terme Δύναμις dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919
- [Soury, 1907]  
J. Soury, «Nature des fonctions psychiques chez l'auteur du traité *De la Maladie sacrée*», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 1907, p. 5-27



- [Staden, 1989]  
H. von Staden, *Herophilus. The art of medicine in Early Alexandria*, Edition, translation and essays Henrich Von Staden, Cambridge, 1989
- [Staden, 1990]  
H. von Staden, «Incurability and Hopelessness : the Hippocratic Corpus», in P. Potter, G Maloney et J. Desautels (éd.), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique, Actes du VI<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Québec, 28 septembre -3 octobre 1987)*, Québec, 1990, p. 75-112
- [Staszak, 1995]  
Jean-François Staszak, *La géographie d'avant la géographie. Le climat chez Aristote et Hippocrate*, Paris, 1995
- [Steckert, 1945]  
F. Steckert, «Plato, Hippocrates and the Menon Papyrus», *Classical Philology*, 1945, 166-180
- [Sudhoff, 1927]  
K. Sudhoff, *Kos und Knidos*, Munich, 1927
- [Susong, 1996]  
G. Susong, «Qui est le médecin des Lois de Platon?», in R. Wittern et P. Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Medizin der Antike, Band 1, Hildesheim-Zürich-New-York, 1996, p. 143-148
- [Susong, 1995]  
G. Susong, «L'αἰσθησις dans la Collection hippocratique», conférence donnée le 20 janvier 1995 dans le cadre du Séminaire du Centre «Léon Robin» 1994-1996 consacré aux *Théories de la perception dans l'Antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, à paraître
- [Taffin, 1960]  
A. Taffin, «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4e série, n° 3, octobre 1960, 325-366
- [Tannery, 1887]  
P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, Paris, 1887, 1930
- [Tannery, 1893]  
P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1893, New-York, 1976
- [Taylor, 1911]  
A.E. Taylor, *Varia socratica*, Oxford, 1911
- [Taylor, 1928]  
A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928
- [Temkin, 1989]  
O. Temkin, *Hippocrates*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XV, 1989, p. 466-481
- [Terray, 1990]  
E. Terray, *La politique dans la caverne*, Paris, 1990

- [Thivel, 1981]  
A. Thivel, *Cnide et Cos?*, *Essai sur les doctrines médicales dans la Collection hippocratique*, Paris, 1981
- [Thivel, 1985]  
A. Thivel, «L'explication des maladies dans le traité hippocratique "Des airs, des eaux et des lieux"», *Hommage à Jean Granarolo*, Nice-Paris, 1985, p. 129-138
- [Thivel, 1988]  
A. Thivel, «Peut-on parler d'un vitalisme d'Hippocrate, notamment dans les *Épidémies*? En d'autres termes : Hippocrate était-il vitaliste?», in G. Baader et R. Winau (éd.), *Die hippokratischen Epidemien : Theorie-Praxis-Tradition, V<sup>e</sup> Colloque international hippocratique, Berlin, 10-15 septembre 1984*, Stuttgart, 1988, p. 88-104
- [Thivel, 1991]  
A. Thivel, «Hippocrate vu par Platon», *Colloque Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes. Actes*, Athènes, 1991, p. 22-28
- [Tordesillas, 1986]  
A. Tordesillas, «L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique : la notion de *kairos*», in B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, 1986, p. 31-61
- [Tordesillas, 1989]  
A. Tordesillas, «Charles Perelman, Platon et les sophistes. Justice et "nouvelle rhétorique"» in K. Boudouris (éd.), *On justice*, Athènes, 1989
- [Tordesillas, 1990]  
A. Tordesillas, «Palamède contre toutes raisons», in J.-F. Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, mai 1987*, Paris, 1990
- [Thorwald, 1966]  
J. Thorwald, *Histoire de la médecine dans l'Antiquité*, Munich-Londres, 1962, texte français de H. Daussy, Paris, 1966 [médecines égyptienne, assyro-babylonienne, indienne, chinoise, amérindienne]
- [Trédé, 1992]  
M. Trédé, *Kairos : l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, 1992
- [Ullmann, 1995]  
M. Ullmann, *Islamic Medicine*, 1978, traduction française par F. Hareau, *La médecine islamique*, Paris, 1995
- [Untersteiner, 1980]  
M. Untersteiner, *Problemi di Filologia Filosofica*, a cura di L. Sichirillo e M. Venturi Ferriolo, Milano, 1980
- [Untersteiner, 1993]  
M. Untersteiner, *I sofisti*, Torino, 1949, 1967 [éd. revue et augmentée], traduction française par A. Tordesillas, *Les sophistes*, seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique*, 2 tomes, Paris, 1993
- [Van Brock, 1961]  
*Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, Paris, 1961

- [Vegetti, 1965]  
 Mario Vegetti, «Il De locis in homine fra Anassagora ed Ippocrate», *Istituto Lombardo (Rend. Lett.)*, 1965, p. 193-213,
- [Vegetti, 1969]  
 Mario Vegetti, «La medicina in Platone, IV. Il Fedro», *Rivista critica di storia della filosofia*, n° 24, 1969, 7-22, maintenant dans *La medicina in Platone*, Venezia, 1995, p. 97 à 122 [je cite l'article initial]
- [Vegetti, 1977]  
 M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello...*, Voir [Manulli et Vegetti, 1977]
- [Vegetti, 1983]  
 M. Vegetti, «Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici», in F. Lasserre et Ph. Mudry (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne 21-26 septembre 1981)*, Genève, 1983, p. 459-469
- [Vegetti, 1995]  
 M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia, 1995
- [Vegetti, 1995 (2)]  
 M. Vegetti, «Entre le savoir et la pratique : la médecine hellénistique», in M. D. Grmek avec la collaboration de B. Fantini (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident. I. Antiquité et moyen âge*, Paris, 1995, traduction M. L. Bardinet Brosio [Titre original : *Storia del pensiero medico occidentale. I. Antichità e Medioevo*, Milano, 1993], p. 67-94
- [Vegetti, 1996]  
 Mario Vegetti, «KOMPSOI AKLEPIADES : La critica di Platone alla medicina nel III libro della *Republica*», in Pieter W. van des Horst Keimpe, A. Algra David, T. Runia (éd.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Leiden-New-York-Köln, 1996, p. 61-75
- [Vernant, 1957]  
 J.-P. Vernant, «Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs», *Revue d'histoire des sciences*, 1957, 205-225, repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, 1982, tome 2, p. 44-64 [Je cite l'édition de 1982]
- [Vernant, 1963]  
 J.-P. Vernant, «Structure géométrique et notions repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, 1982, tome 1, p. 185-206 [je cite l'édition de 1982]
- [Villela-Petit, 1991]  
 M. Villela-Petit, «L'enjeu des voix dans le *Philoctète* de Sophocle», *Revue philosophique de Louvain*, mai 1991 313-333
- [Vincent, 1986]  
 J.-D. Vincent, *Biologie des passions*, Paris, 1986
- [Vincentelli, 1990]  
 C. Vincentelli, «Pour une unité de la médecine hippocratique: *Airs, eaux, lieux et Maladies I*», *History and Philosophy of the Life Sciences*, n°. 12, 1990, 249-259

[Visa, 1992]

V. Visa, «L'image de l'athlète dans la *Collection hippocratique*», in J. A. López Ferez (éd.), *Tratados hipocráticos (estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*, *Actas del VII<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 septembre 1990)*, Madrid, 1993, p. 273-283

[Vitrac, 1989]

B. Vitrac, *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*, Vincennes, 1989

[Wellmann, 1901]

M. Wellmann, *Die fragmente die Sikelischen Ärzte*, Berlin, 1901

[Wellmann, 1905]

M. Wellmann, «Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert», *Conrad Bursian Jahresbericht*, Band 125, 1905

[Wellmann, 1929]

M. Wellmann, «Die Schrift ΠΕΡΙ ΙΕΡΗΣ ΝΟΥΣΟΥ des Corpus Hippocraticum», *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, vol. 22, 1929, 290-312

[Wellmann, 1929]

M. Wellmann, «Hippokrates, des Herakleides Sohn», *Hermes*, 1929, 16-21

[Wilamowitz-Moellendorf, 1901]

U. v. Wilamowitz-Moellendorf, «Die hippokratische Schrift ΠΕΡΙ ΙΕΡΗΣ ΝΟΥΣΟΥ», *Sitzungsberichte d. Ber. Akad. philo.-hist. Klasse*, 1901

[Walton, 1979]

*Asklepios. The cult of the greek god of medicine*, 1894, Chicago, 1979

[Zimmemann, 1989]

*Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*, Paris, 1989

## **E. RÉFÉRENCES DES TEXTES CLASSIQUES CITÉS OU ÉVOQUÉS (HORS ANTIQUITÉ)**

Avicenne

Avicenne, *Poème de la médecine*, texte arabe, trad. française, trad. latine du XIII<sup>e</sup> siècle, établi et présenté par H. Jahier et Abdelkader Nouredine, Paris, 1956

Bachelard

G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, 1938, 1975

Bichat

X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, 1855, reprise 1981

Cl. Bernard

Cl. Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, Paris, 1984

Cl. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, Paris, 1947

Cl. Bernard, *Notes, mémoires et leçons sur la glycogénèse animale et le diabète*, choisis et rassemblés par le Dr M. D. Grmek, Paris, 1965

## Kant

E. Kant, *Œuvres philosophiques*, édition publiée sous la direction de F. Alquié, 3 vol. [Pléiade], Paris, 1980

E. Kant, *Critique de la Raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1944,

E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction par A. Philonenko, Paris, 1965

E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes par V. Delbos, Paris, 1976

## Montesquieu

Montesquieu, *Œuvres complètes*, édition établie et annotée par R. Caillois, 2 vol. [Pléiade], Paris, 1949

## Nietzsche

F. Nietzsche, *Œuvres*, édition dirigée par J. Lacoste et J. Le Ridier, 2 tomes, Paris, 1993

## Pascal

Pascal, *Pensées*, texte établi par L. Brunschvicg, Paris, 1897, 1976

## Vésale

A. Vesalius, *De fabrica corporis humani*, Basilae, 1543, trad. Française : *La fabrique*, Paris, 1987

## Weber

M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 1919, 1959