La psukhê et les phrenes sont malades. Représentations du délire à l'époque classique (VIe-IIIe)

Gwenaëlle Le Person

▶ **To cite this version:**

Gwenaëlle Le Person. La psukhê et les phrenes sont malades. Représentations du délire à l'époque classique (VIe-IIIe). Psychologie. Université Rennes 2, 2007. Français. NNT : . tel-00267188

HAL Id: tel-00267188
https://theses.hal.science/tel-00267188

Submitted on 26 Mar 2008

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 RENNES 2- HAUTE BRETAGNE
Unité de Recherche
Ecole Doctorale Humanités et Sciences de l'Homme

La *psukhê* et les *phrenes* sont malades.

Représentations du délire à l'époque classique (VIe-IIIe)

Thèse pour le grade de
Docteure de l'Université de Rennes 2
présentée et soutenue publiquement le 18 septembre 2007 par

Gwenaëlle LE PERSON

Directeur de thèse : M. le Pr. Pierre BRULE

Jury :

M Vincent BARRAS, professeur à l' IUHMSP de Lausanne (Rapporteur)
Mme Brigitte LE GUEN, professeur à l'Université de Paris VIII (Rapporteur)
M Francis PROST, Maître de conférences à l'Ecole Normale Supérieure.

Le Person Gwénaëlle. La psukhê et les phrenes sont malades, 2007

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à Pierre Brulé, qui m'a fait découvrir et aimer les Grecs par son enseignement hors du commun et si captivant. Je le remercie d'avoir dirigé mes recherches avec constance, enthousiasme et exigence et d'avoir ainsi contribué à leur progression. Merci de m'avoir fait confiance.

Je remercie l'université de Rennes II et le laboratoire CRESCAM dont je suis fière d'être membre. Jérôme Wilgaux pour son soutien et ses conseils très précieux, pour m'avoir permis de rencontrer l'équipe de chercheurs de Lausanne et de Fribourg qui m'a chaleureusement accueillie et m'a fait part de critiques constructives pour la suite de mon travail.

Des remerciements plus amicaux à Gaëlle, pour ses mots magiques qui m'ont secouru et redonné confiance quand il le fallait, pour nos longues discussions et nos passions partagées. A Sylvain, pour sa *châris* et son sens artistique qui ont animé de joyeux moments. A Hélène, pour son enthousiasme presque bachique. A Patrice, pour sa sympathie et ses encouragements sans cesse renouvelés.

Les derniers mais non les moindres...

Merci à mes parents, pour tout l'amour qu'ils me portent et la confiance qu'ils me donnent. A ma sœur, Jenny, qui a suivi le même chemin que moi avec, dans nos cœurs, des peurs, des doutes et une passion semblables. Nos escales ont été instructives, curieuses et passionnées.

A Yann pour ses encouragements et ses relectures attentives.

Mes pensées vont aussi à mon grand-père Yves, pour son soutien et l'intérêt qu'il a toujours témoigné pour ce travail.

Références bibliographiques et abréviations.

Périodiques : Les références utilisées sont celles de l'*Année Philologique*.

Sources : Les références des sources anciennes sont présentées sous forme abrégée en bas de page. Ces abréviations étant miennes, par souci de clarté, elles sont présentées ci-dessous :

Aristophane : Aristoph

Guêpes : Guêpes
Lysistrata : Lys
Oiseaux : Ois

Aristote : Arist

Catégories : Cat
Ciel : Ciel
Constitution d'Athènes : Const Ath
Grande morale : Gr. Mor.
De l'âme : Ame
De la divination dans le sommeil : Div somm
De la mémoire et de la réminiscence : Mem Rem
De la respiration : resp
De la sensation et des sensibles : Sens
Des rêves : rêves
Du sommeil et de la veille : Som ve
Ethique à Eudème : EE
Ethique à Nicomaque : EN
Génération des animaux : GA
Génération et corruption : Gen Cor
Histoire des animaux : HA
Métaphysique : Meta
Parties des animaux : PA
Physiognomonie : Phgn (Pseudo-Aristote)
Physique : Phys
Poétique : Po
Politique : Pol
Problèmes : Pb (Pseudo-Aristote)
De la respiration : Resp
Rhétorique : Rh
Topiques : Top

Eschyle : Esch

Agamemnon : Agam
Choéphores : Choe
Euménides : Eu
Perses : Ps
Prométhée enchaîné : Prom
Sept contre Thèbes : Th
Suppliantes : Sup

Euripide : Eur

Bacchantes : Bacch
Héraclès furieux : Her
Hippolyte : Hipp
Iphigénie à Aulis : IA
Iphigénie en Tauride : IT
Médée : Med
Oreste : Or

Héraclite : Her
Fragments : Fr

Hésiode : *Hes*

Théogonie : Théog

Hippocrate : Hipp

Affections : Aff
Affections internes : Aff int
Airs, Eaux, Lieux : AEL
Ancienne médecine : Anc med
Aphorismes : Aph
Art : Art
Chairs : Chairs
Cœur : Cœur
Crises : Crises
De la génération : Gen
Epidémies : Ep
Femmes stériles : fe ster
Fœtus de sept mois : Foet
Fractures : Fract
Glandes : Glandes
Lettres : Lettres (Pseudo-Hippocrate)
Lieux dans l'homme : Lieux
Maladie sacrée : Mal sac
Maladies : Mal
Maladies des femmes : Mal fe
Maladies des jeunes filles : Mal JF
Nature de l'homme : Nat ho
Nature de la femme : Nat fe
Nature des os : Nat os
Prénotions Coaques : Coa
Pronostic : Pron
Prorrhétique : Prorrh

Hippocrate (suite)

Régime des maladies aiguës (Appendice) : RMA (Appendice)
Régime des maladies aiguës : RMA
Régime : Reg
Usage des liquides : Usage des liquides
Vents : Vents

Homère : Hom

Iliade : Il
Odyssée : Od

Pindare : Pin

Fragments : Fr
Odes Pythiques : OP

Platon : Pl

Alcibiade : Alc
Banquet : Bq
Charmide : Char
Cratyle : Cra
Criton : Cri
Definitions : Def (Pseudo-Platon)
Euthydème : Euth
Gorgias : Gor
Hipparque : Hipp
Ion : Ion
Lois : Lois
Lysis : Ly
Menon : Men
Parménide : Parm
Phédon : Phéd
Phèdre : Ph
Philèbe : Phi
Politique : Pol
Protagoras : Prot
République : Rep
Thééthète : Th
Timée : Tim

Sophocle : Soph

Ajax : Aj
Antigone : Ant
Electre : El
Œdipe à Colonne : OC
Œdipe roi : OR
Trachiniennes : Trac

Introduction

Selon Michel Foucault[1], « (…) *La conscience de la folie, au moins dans la culture européenne, n'a jamais été un fait massif, formant bloc et se métamorphosant comme un ensemble homogène. Pour la conscience occidentale, la folie surgit simultanément en des points multiples, formant une constellation qui peu à peu se déplace, transforme son dessin et dont la figure réserve peut-être l'énigme d'une vérité. Sens toujours fracassé.* ».

En évoquant les diverses figures que présente la folie, le philosophe souligne combien il est difficile de la définir strictement, de l'enfermer dans les limites figées d'un concept. Elle est multiple, polymorphe d'où ce « sens fracassé » qu'il lui attribue et qu'on reconnaît lorsqu'on tente de faire converger le point de vue médical, disons psychiatrique, avec le point de vue social ou ordinaire. Tandis que la science psychanalytique s'est dotée de critères spécifiques pour traiter des problèmes de « santé mentale » et pour permettre d'établir, en fonction de la nosographie qui lui est propre, l'existence ou l'absence d'une pathologique mentale chez un patient, la société identifie la folie de manière plus vague, selon le vécu et le seuil d'acceptation propre à chacun. Cette folie « sociale » dépend ainsi du regard porté sur l'Autre, lourd de valeurs communes et individuelles. Cette constatation valable pour notre époque contemporaine et notre société occidentale peut nous paraître intemporelle et universelle. Certes, elle a déjà traversée des siècles comme le suggèrent les mots de Foucault sur l'idée de la folie au XVIIIe : le fou dit-il, « *n'est pas manifeste dans son être ; mais s'il est indubitable, c'est qu'il est autre*. (…) *Le fou, c'est l'autre par rapport aux autres : l'autre - au sens de l'exception – parmi les autres – au sens de l'universel*. (…) *Entre le fou, et le sujet qui prononce 'celui-là est un fou', toute une distance est creusée, qui n'est plus le vide cartésien du 'je ne suis plus celui-là' mais qui se trouve occupée par la plénitude d'un double système d'altérité : distance désormais toute habitée de repères, mesurable par conséquent et variable ; le fou est plus ou moins différent dans le groupe des autres qui est à son tour plus ou moins universel* »[2].

Aujourd'hui, le fou peut tout autant apparaître dans la société comme celui qui souffre d'une pathologie mentale qu'un individu à la personnalité trop exubérante ou, au contraire, trop réservée, qui est alors jugé « hors norme » et souvent marginalisé, essentiellement en raison d'un comportement qui sous entend une certaine forme d'altération intellectuelle, la

[1] FOUCAULT M., (1961) : 181
[2] FOUCAULT M., (1961) : 199.

combinaison de ces aspects recevant la dénomination vulgarisée et négative de folie. La notion englobe différents degrés d'altération, intellectuelle et comportementale : simple bizarrerie, stupidité, niaiserie que tout individu, mentalement sain, est susceptible de montrer ou de suggérer dans ses paroles ou dans ses attitudes, mais aussi des pathologies mentales, névroses ou psychoses, de divers degrés de gravité. La folie est polymorphe, imprévisible. Elle est perçue de manière négative et suscite de la méfiance et de la peur, très rarement de l'admiration en dépit des figures de génie comme Nietzsche, Artaud, Van Gogh qui la représentent aussi. Dans la société occidentale, la folie est généralement appréhendée comme une maladie honteuse qu'il faut cacher. Lorsqu'il est soigné, le fou est généralement enfermé dans des centres psychiatriques spécialisés et, si ce n'est pas le cas, sa maladie le contraint souvent à un certain isolement ou, tout au moins, à une marginalisation sociale. Il va de soi que les apports de la psychiatrie ont contribué à préciser les contours de la folie, ont permis de mieux la traiter et peut-être de modifier tant soit peu le regard que la société porte sur elle.

Cette vision contemporaine n'est probablement pas celle qui prévaut dans la Grèce classique, ne serait-ce qu'en raison des profonds écarts des savoirs médicaux sur la question. Curieusement cependant, la représentation du délire qui semble ressortir des sources antiques présente à la fois des grandes différences et de profondes ressemblances avec notre concept de folie. Nous sommes en effet tentés de reconnaître des images du délire dans certaines descriptions du théâtre tragique notamment : le triple infanticide d'Héraclès, la mise en pièces de Penthée par sa propre mère, les égarements d'Io ou de Cassandre sont autant d'exemples qu'on classerait aujourd'hui spontanément comme des signes évidents de folie. Il ressort d'ailleurs des traductions[3] et des commentaires de ces sources tragiques mais également des documents médicaux et biologiques qui décrivent le délire, une certaine confusion des concepts: certains auteurs[4] parlent de troubles de l'âme, de maladies mentales ou de dérèglement des fonctions cérébrales pour caractériser les scènes antiques de délire. Elles

[3] Ce constat est valable pour toutes les traductions, anciennes ou récentes, françaises et anglaises (Editions des Belles Lettres, Gallimard Flammarion, Loeb notamment). Il va de soi qu'il est parfois très difficile de rendre, en français, sans les trahir, des concepts grecs, nous pensons donc que dans certains contextes il est préférable de conserver le mot grec. Ainsi, nous choisissons par exemple de garder le terme *mania* plutôt que de le traduire par manie par exemple, le sens contemporain de ce dernier n'ayant aucun rapport avec la *mania* grecque.

[4] Les recherches de J. Pigeaud sur la question de la folie dans l'antiquité gréco-romaine sont notamment présentées dans deux ouvrages remarquables : *La maladie de l'âme, étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (1981) et *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine : la manie*, (1987). Tout en soulignant la qualité du travail de cet auteur, on peut cependant s'étonner de son choix d'employer des concepts contemporains pour désigner des idées antiques. Les notions d'âme et de manie, voire même celle de folie, nous semblent inapplicables au contexte ancien. Les mêmes remarques sont valables pour l'ouvrage de B. Simon, *Mind and madness in Ancient Greece : the roots of clinical psychiatry* (1978) qui emploie les termes mind, madness et établit des parallèles entre le délire antique et la psychanalyse freudienne.

nous plongent, ce faisant, dans l'anachronisme, appliquant notre propre vision des maladies mentales à la conception qu'en ont les Grecs. Il est donc essentiel de tenir à distance certains de nos jugements, souvent péjoratifs, sur la folie pour appréhender sa représentation dans la Grèce de l'époque classique. Il est ainsi apparu nécessaire de conserver la dénomination grecque de certaines notions[5]. C'est le cas notamment pour la *psukhê* dont l'idée, qui n'est pas encore unifiée à l'époque classique, ne peut, de fait, être traduite par aucune notion contemporaine. Sa transcription orthographique latine vise à calquer au mieux le grec pour mieux signifier le concept ancien ce qui permet, par la même occasion, de le distinguer de celui, plus récent, de psyché, notion élaborée et employée par Jung et Freud pour désigner l'ensemble des manifestations conscientes et inconscientes c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes psychiques qui constituent l'individualité, la personnalité d'un individu. Chaque fois que le terme psyché est employé, c'est donc essentiellement en référence à la psychologie contemporaine, pour désigner les états de conscience actuels, contrairement au terme *psukhê* qui ne s'apparente à aucun concept connu sinon celui-là même qu'il définit à l'époque classique notamment. Les mêmes remarques sont valables pour la notion de *phrên/phrenes* qui n'a pas toujours la même signification suivant le contexte dans lequel elle est employée ou encore pour le concept de *mania* qui ne trouve aucun équivalent contemporain.

Si ni l'âme ni le cerveau ne sont en question pour les anciens Hellènes, comment expliquent-ils et justifient-ils l'origine des désordres intellectuels et des actes tels que ces exemples tragiques les présentent ? Quels mots emploient-ils pour les nommer ? Ont-ils seulement une conception univoque du délire ? Dire que la *psukhê* ou les *phrenes* sont malades renvoie déjà à une certaine idée du délire mais suscite aussi un certain nombre d'interrogations. La *psukhê* apparaît à l'époque classique comme le principe vital dans l'homme, celle qui insuffle le mouvement au *sôma*. Pour les médecins hippocratiques, Aristote et Platon, elle possède les fonctions cognitives et sensitives. Une *psukhê* malade suggère donc que les facultés intellectuelles sont altérées, c'est-à-dire que l'individu est atteint de troubles de la raison. La notion de *psukhê* a connu une profonde évolution de sens depuis l'époque homérique[6] où elle était essentiellement liée à la mort, représentée comme le souffle qui s'échappe par la bouche du cadavre, pour aller errer dans l'Hadès comme simple *eidolon*, image de l'homme, sans pensée, ni émotion, ni souvenir de son existence passée. Cette

[5] Ce choix s'applique à bien d'autres termes ce qui nous oblige à revenir sur certaines traductions. Les textes que nous avons traduits sont indiqués par la mention « traduction corrigée » figurant en note de bas de page après la référence du texte. Le mot âme est systématiquement remplacé par celui de *psukhê*. S'il s'agit de la seule modification apportée à une traduction déjà existante, nous n'avons pas jugé nécessaire de le préciser puisque nous le faisons ici.

[6] Voir l'ouvrage de référence sur ce sujet : ROHDE E., (1908).

conception « nouvelle » de la *psukhê* est le résultat d'une lente progression de la pensée présocratique notamment, qui tente d'expliquer le fonctionnement de la nature et de l'homme de façon plus « rationnelle »[7]. Elle n'est cependant pas partagée par les Tragiques qui attribuent les facultés intellectuelles à la *phrên* ou aux *phrenes* tandis qu'ils usent du concept de *psukhê* dans son sens homérique. Les Hippocratiques, Aristote et Platon emploient également le terme *phrên* mais ils le rapportent au diaphragme qui, outre son rôle dans le processus respiratoire, n'a aucun rapport avec le processus cognitif. La coexistence de deux notions pour désigner les facultés intellectuelles suggère que la représentation du délire à l'époque classique n'est pas univoque. De plus, si la *psukhê*, en tant que principe vital possédant les fonctions cognitives, s'est imposée chez certains auteurs, son idée n'est cependant pas totalement unifiée. En effet, tandis que Platon la considère comme un principe immortel uni au corps de l'homme par défaut, les Hippocratiques la conçoivent aussi mortelle que le *sôma* auquel elle est liée, sans idée d'enfermement comme le rapporte Platon[8] mais dans un rapport d'interdépendance et de complémentarité. Les médecins ne s'étendent cependant pas sur sa nature et s'opposent parfois sur son siège qu'ils placent tantôt dans le cerveau ou dans le cœur mais probablement, pour la plupart, dans le fluide sanguin.

Curieusement, on recense peu d'occurrences du terme dans le *Corpus Hippocratique*[9] ce qui suggère que les praticiens emploient rarement le terme pour en désigner ses troubles. Un des principes de la pensée hippocratique, pour favoriser la diffusion de leurs idées, de leurs savoirs et de leurs compétences, a été l'adoption d'un langage compréhensible par tous et notamment par le profane[10]. Par conséquent, dans la mesure où le concept de *psukhê* est relativement nouveau et peu unifié, on pourrait en déduire qu'il n'a pas été véritablement adopté par les mentalités pour qui les anciennes croyances sur le siège des émotions et du raisonnement sont encore très prégnantes. Cela suggérerait alors l'existence d'un clivage entre les mentalités ordinaires et celles des « scientifiques » ce qui est cependant loin d'être le cas comme le rappellent notamment G.E.R Lloyd et Dodds[11]. La conception « nouvelle » de la *psukhê* a probablement gagné très progressivement les mentalités faisant évoluer les croyances sur le siège et les origines des facultés intellectuelles ou émotionnelles traditionnellement attribuées aux *phrenes* ou au *thumos* par exemple, représentation qui ne

[7] LLOYD G.E.R., (1979) : 135-204.
[8] Plat, *Cra*, 400 c : « *Le corps est la geôle de la psukhê jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette* ». Platon/Socrate rappelle l'origine orphique de cette théorie. Voir aussi Plat, *Phd*, 62 b.
[9] On recense 119 occurrences du terme *psukhê* dont plus de 60 dans le seul traité du *Régime*, livres I à IV et 19 dans les lettres d'Hippocrate qui sont apocryphes.
[10] LLOYD G.E.R., (1979) : 105.
[11] DODDS E.R., (1959) : 71-91 et 179-196.

rend pas pour autant caduque l'emploi de *phrên* dans son sens homérique tel qu'il est présenté dans la tragédie notamment.

Puisqu'il s'agit de rendre compte et d'expliquer les altérations des facultés de la *psukhê* et/ou des *phrenes*, il faut d'abord s'interroger sur la pertinence de les rassembler sous une même dénomination, celle de « maladie » de la *psukhê* et/ou des *phrenes.* Le mot « maladie » tend à renvoyer spontanément au domaine médical, notamment hippocratique, mais il ne s'y limite cependant pas et possède un sens plus large que dit le trouble et le mal en général. Si la conception hippocratique de la santé et de la maladie prévaut dans la tentative de pensée « rationnelle », l'opinion commune considère généralement la maladie comme la marque de l'ire de la divinité ce qui l'entraîne parfois à faire appel à d'autres méthodes de soins que celles proposées par les Hippocratiques. Par ailleurs, les troubles de la raison ne sont pas toujours subis ou considérés comme un mal comme l'attestent les célébrations dionysiaques au cours desquelles les fidèles recherchent l'enthousiasme, favorisé par la musique et la danse, qui leur offrent, par le biais de l'altération de la personnalité et la décharge émotionnelle, la joie et le bien-être. Dire que la *psukhê* et les *phrenes* sont malades c'est donc signifier avant tout le trouble de la raison, un trouble qui n'est pas nécessairement envisagé sous des aspects négatifs. Plutôt que l'idée de folie, le délire semble être le terme le plus approprié pour dire les représentations des troubles du raisonnement à l'époque classique parce qu'il inclut autant les aspects négatifs que positifs des altérations du raisonnement.

La cœxistence des deux notions, *phrenes* et *psukhê*, pour désigner les facultés intellectuelles, suggère qu'il existe différentes représentations du délire et tend à bouleverser l'idée communément admise que la culture grecque est, à l'époque classique notamment, caractérisée avant tout par l'expression de la rationalité. L'analyse des différentes conceptions des troubles de la raison doit permettre de porter un regard nouveau sur la culture et les pratiques grecques, d'enrichir nos connaissances sur des aspects socioculturels spécifiques, notamment celui du délire, qui atteste que l'idée même de rationalité n'est pas présente partout. Si ce n'est J. Pigeaud[12], dont les recherches remarquables s'inscrivent cependant dans une perspective plus philosophique que sociale, ou l'ouvrage toujours actuel de Jeanmaire[13] qui présente un aspect majeur du délire grec qui est l'enthousiasme dionysiaque, on peut s'étonner qu'aucune recherche n'ait été entreprise, dans une perspective sociale, sur la représentation de la « folie » dans la Grèce classique. C'est pourquoi, afin que cette recherche ne relève pas seulement de l'histoire des idées mais participe à une histoire des mentalités, il

[12] Voir note 4.
[13] JEANMAIRE H., (1951).

nous est apparu essentiel d'adjoindre certaines données épigraphiques et iconographiques aux documents qui constituent le corpus de base de cette étude, c'est-à-dire les différents écrits de la *Collection Hippocratique*, les traités biologiques et moraux d'Aristote, des ouvrages de Platon et certaines pièces tragiques, dont le caractère « théorique » ou « artistique » ne permet pas toujours d'appréhender la conception « ordinaire » du délire. Les études et les projets de recherche menés par Ph. Van Der Eijk[14] et son équipe, qui intègrent les questions médicales dans une perspective plus sociale, et en rapport très étroits avec les différents domaines que la médecine intéresse, qu'il s'agisse de la biologie, de la philosophie, de la religion, de l'art et bien d'autres champs encore, nous ont particulièrement séduit car ils offrent une nouvelle manière, plus globale, de traiter des questions de médecine ancienne. C'est dans une perspective de ce type que nous avons souhaité inscrire cette étude. Il nous paraît ainsi nécessaire de confronter l'étude des pathologies du délire du point de vue médical à d'autres conceptions, biologiques, philosophiques, artistiques mais également aux documents épigraphiques pour parvenir à faire émerger une représentation qui, bien qu'imparfaite, se veut être la plus fidèle possible des mentalités de l'époque.

Le choix de délimiter cette recherche à une période comprise entre le VIe et le IIIe avant notre ère trouve une première justification dans le développement important d'une pensée scientifique dont les objets d'étude portent essentiellement sur la nature (*phusis)* autant universelle qu'individuelle. Mais ce contexte de forte émulation intellectuelle qui offre de nouvelles formes de pensée ne signifie pas pour autant le rejet des croyances ancestrales dont elles découlent d'ailleurs parfois et auxquelles elles se mêlent. Il n'y a donc pas de « choc des cultures » entre ce qui pourrait apparaître comme des archaïsmes d'un côté et des modernismes de l'autre. Les sources médicales, biologiques et philosophiques permettent de prendre la mesure de ces évolutions de la pensée : à la fois critiques sur certaines pratiques anciennes, elles les intègrent le plus souvent à leur schéma spécifique de pensée et contribuent ainsi à leur évolution de sens. Le théâtre tragique reflète en partie, par le vocabulaire employé notamment, les mutations qui sont à l'œuvre dans le domaine des représentations des troubles de la *psukhê*. Tandis qu'Eschyle et Sophocle apparaissent assez conservateurs dans le vocabulaire employé pour désigner les altérations de la raison, Euripide est plus novateur en la matière et n'hésite pas à associer des notions relevant d'une conception peut-être plus archaïque du corps et de ses mécanismes, comme celles des *phrenes* par exemple, à des

[14] VAN DER EIJK Ph., (2002). VAN DER EIJK Ph., (2005).

concepts plus récents, encore en évolution, comme celui de la *psukhê,* pour en faire des synonymes[15].

Les sources qui permettent de mener cette enquête sur les représentations du délire antique sont cependant inégales, tant dans leur contenu que dans leur nature, et nous contraignent parfois à nous en tenir qu'à des conjectures. Les documents médicaux, Hippocratiques, figurent au premier rang de ce corpus: ils constituent un support d'investigations fondamental compte tenu de l'abondance des observations cliniques qui y sont consignées et de la précision de certains rapports médicaux sur l'évolution des pathologies. Leur cohérence d'ensemble est indiscutable bien qu'il ne faille pas oublier que ces écrits relèvent cependant de deux écoles médicales, Cos et Cnide, que l'on a souvent opposées bien qu'il ait été démontré que l'idée d'un quelconque antagonisme ou de différences fondamentales de la pensée entre les deux écoles n'a pas réellement existé[16]. Parce que ces sources couvrent une vaste période, qui comprend approximativement les limites chronologiques de notre sujet[17], il est fondamental d'avoir à l'esprit le contexte dans lequel chaque traité s'inscrit pour mieux en saisir les principes, les objectifs et parfois les évolutions par rapport à d'autres ouvrages du même type. Il existe en effet, entre les traités hippocratiques, des divergences théoriques et lexicales[18] qui n'enlèvent cependant rien à la cohérence d'ensemble de la Collection Hippocratique. Il est cependant nécessaire de les connaître afin de remettre chaque traité en perspective et de considérer de manière objective la portée des questions qui y sont abordées.

Tous les traités hippocratiques, une soixantaine environ, ne nous ont pas été utiles dans notre recherche sur les maladies de la *psukhê* mais il nous a tout de même fallu considérer l'ensemble du Corpus pour mieux comprendre et définir précisément les principes hippocratiques et les notions de santé et de maladie susceptibles de s'appliquer à la *psukhê*. D'autre part, nous avons été contraint de nous atteler à une investigation sur l'ensemble de la *Collection* dans la mesure où les affections du raisonnement ne font pas l'objet d'une étude spécifiques de la part des Hippocratiques mais sont disséminées à travers divers traités décrivant des pathologies extrêmement diverses. Sur l'ensemble de la *Collection*, une vingtaine d'écrits médicaux constituent donc nos sources premières; citons les livres I à VII

[15] Voir notamment la pièce des *Bacchantes*, v 1268-70 et notre interprétation de ce passage dans le troisième chapitre de la deuxième partie de cette étude.
[16] THIVEL A., (1981)
[17] Cette seule précision suffit à comprendre que le Corpus Hippocratique n'est pas l'œuvre d'un seul homme. Le nom d'Hippocrate, lorsqu'il est cité dans notre étude, fait donc moins référence à l'homme et au praticien, qu'à l'ensemble des ouvrages auxquels il a laissé son nom.
[18] JOUANNA J., (1999) : 16.

des *Epidémies* qui ont l'avantage de présenter des descriptions précises de cas pathologiques sous forme de fiches individualisées, les livres I à IV du *Régime* et des *Maladies,* les traités des *Aphorismes*, des *Prénotions Coaques*, ceux de la *Maladie Sacrée*, des *Glandes*, de *Prorrhétique,* du *Régime des maladies aiguës* et son *Appendice*. Les ouvrages portant sur les maladies des femmes constituent également des sources importantes : *Maladies des femmes*, *Maladies des jeunes filles* et celui de la *Nature de la femme* suggèrent que certaines distinctions liées au genre sont probablement à concevoir s'agissant de la représentation et du traitement des affections dites de la *psukhê*. On ne peut passer outre les ouvrages fondamentaux que sont la *Nature de l'homme*, *Vents, Lieux dans l'homme* et *Airs, eaux, lieux* qui bien qu'abordant essentiellement des questions de méthodes et de déontologie, fournissent certains renseignements essentiels pour notre recherche. Tous les traités du *Corpus Hippocratique* ne sont pas nécessairement l'œuvre de praticiens et G.E.R Lloyd[19] a notamment montré que les questions médicales ont intéressé tout particulièrement les sophistes et ceux qui s'adonnent à la rhétorique. On peut ainsi douter du statut de l'auteur de la *Maladie Sacrée*, traité cependant capital car il est seul ouvrage consacré du début à la fin à une maladie, l'épilepsie. Il a donc une place tout à fait particulière dans cette étude bien qu'il faille garder à l'esprit que l'objectif de l'auteur n'est pas de résoudre les problèmes que posent l'épilepsie en elle-même mais de convaincre du bien fondé des pratiques hippocratiques face à celles d'individus qu'il nomme charlatans[20]. Chaque traité présente donc ses spécificités et s'inscrit dans un contexte qu'il est préférable de connaître pour mieux saisir les éventuelles divergences existantes avec les autres ouvrages au sujet de la conception des troubles de la *psukhê*.

Les documents médicaux peuvent apparaître, d'emblée, comme les plus aptes à renseigner sur les mécanismes, les symptômes et la thérapeutique des maladies qui affectent les facultés intellectuelles et/ou émotionnelles. C'est d'ailleurs avec cette idée que nous avons commencé cette recherche mais c'est aussi très vite ce même a priori qu'il a fallu abandonner. En effet, comme le rappelle J.Pigeaud, « il *n'existe pas de médecin spécialiste de la folie* »[21] de même que les questions médicales ne sont pas « réservées » aux médecins et concernent tout aussi bien la philosophie, la biologie et la rhétorique par exemple. On a aussi, très rapidement, identifié les difficultés que présentent les observations médicales pour nos recherches : le souci du détail et la volonté d'exhaustivité des médecins qui transparaît

[19] LLOYD G.E.R., (1979) : 105-109.
[20] Ce débat fait l'objet d'une analyse spécifique dans les chapitres II et IV de la première partie de cette étude.
[21] PIGEAUD J., (1987) : 6

souvent dans certains cas cliniques spécifiques rendent parfois très complexe le déchiffrement de ces textes. Le caractère empirique des traités oblige à naviguer parmi une masse abondante d'indices qui ne permet pas toujours de discerner les symptômes propres aux affections de la *psukhê* par rapport à d'autres pathologies, il faut alors panacher, comparer les différentes observations, parfois fragmentaires, pour lesquelles le diagnostic est aussi souvent aléatoire voire absent. La thérapeutique est également déroutante tant elle oblige à repenser les faits selon la logique médicale spécifique aux Hippocratiques et met l'historien face à une pharmacopée extraordinaire dont les vertus échappent parfois.

Les textes hippocratiques constituent donc une base documentaire indispensable pour connaître la représentation médicale du délire mais ils apparaissent souvent pour l'historien comme un redoutable enchaînement et mélange de signes complexes à décrypter. Cette documentation foisonnante déroute car elle comporte des termes qu'il est souvent difficile de traduire, des absences ou des imprécisions de diagnostics, des observations parfois fragmentaires. Le suivi médical du malade est généralement effectué par le praticien le temps de la durée de la maladie mais ne s'arrête pas plus loin : on retrouve rarement, par exemple, des descriptions de cas où le malade fait une rechute ce qui pourrait être très instructif sur le caractère chronique de certaines maladies notamment dans les pathologies du délire. Les traités des *Epidémies* par exemple, présentent un avantage majeur du fait que les observations sont menées sur un assez important nombre de jours, parfois jusqu'à un mois, et généralement, jusqu'à la résolution de la maladie, soit par la mort, soit par la guérison du patient. On peut cependant déplorer l'absence de cas où le praticien revient visiter un ancien malade pour s'assurer de la guérison complète ou d'un risque de récidive du mal. Le médecin indique parfois une rechute mais il s'agit généralement du retour des symptômes observés au début de la maladie mais rarement en rapport à des faits antérieurs. L'absence de suivi médical hippocratique est dommageable non pour l'établissement de diagnostics rétrospectifs, exercice dont Grmek rapporte très bien les dangers[22], mais pour répondre plus précisément à des interrogations essentielles concernant la chronicité des pathologies et l'existence d'une typologie des troubles.

Pour espérer saisir ailleurs ce qui manque là, l'historien est contraint de se tourner vers les documents les plus variés. Car si vaste que soit ce corpus de littérature médicale, notre étude ne peut se limiter à cette seule documentation de caractère technique et il nous faut faire appel à des parallèles extérieurs comme les traités biologiques d'Aristote et certains textes de

[22] GRMEK M., (1994)

Platon. On retrouve d'ailleurs certains axes théoriques ou un vocabulaire identique dans ces sources, l'art médical, faut-il le rappeler, n'étant pas cloisonné. Difficile d'ailleurs de passer outre les écrits philosophiques ou biologiques tant on sait que la *psukhê* a été un des grands sujets de prédilection de Platon et d'Aristote.

La frontière est d'ailleurs parfois ténue entre certaines observations hippocratiques et les écrits biologiques d'Aristote comme les *Petits traités d'histoire naturelle* et l'œuvre fondamentale *De l'âme*. Le traité des *Problèmes* du Pseudo-Aristote[23], notamment la section XXX, 1 a une place importante dans notre recherche sur les représentations du délire car elle est entièrement consacrée à la mélancolie et à l'explication de ses mécanismes physiologiques. D'autres ouvrages comme les opuscules *De la veille et du sommeil*, *De la divination dans le sommeil*, *Des rêves*, *De la mémoire et de la réminiscence*[24], sont également des sources essentielles pour qui souhaite préciser les mécanismes propres aux troubles du raisonnement qu'il est particulièrement intéressant de comparer avec les explications apportées par les écrits hippocratiques. Si la pensée biologique d'Aristote se rapproche de celle des Hippocratiques, elle s'en détache néanmoins sur de nombreux aspects s'agissant notamment de la nature de la *psukhê* et de ses facultés, ou de la classification des troubles. Il nous a semblé cependant essentiel que les théories aristotéliciennes s'inscrivent dans la continuité immédiate de nos recherches menées sur le Corpus Hippocratique, qu'elles complètent tout en rendant compte des évolutions en marche quant à la manière de conceptualiser ces pathologies.

Outre les textes biologiques, les traités de morale d'Aristote, notamment l'*Ethique à Nicomaque* ou l'*Ethique à Eudème*, constituent également des documents essentiels qui permettent d'inscrire les affections de la *psukhê* dans une autre perspective, complémentaire cependant, moins biologique qu'éthique et sociale. La définition des valeurs essentielles comme le courage et l'amitié, et de contre-valeurs comme la lâcheté, la traîtrise, entraîne une autre réflexion sur les troubles susceptibles d'affecter la *psukhê* qui, bien que peu conforme au réel puisque tendant à un idéal, permet tout de même de saisir l'empreinte d'une certaine réalité, notamment celle de la place que la société grecque est susceptible d'accorder aux individus souffrant de troubles de la *psukhê*, donc de leur considération dans la *polis.* Les rapports clairement établis par Aristote entre la mantique et la mélancolie par exemple

[23] Les philologues considèrent ce traité comme une œuvre perdue de Théophraste, disciple et successeur d'Aristote. Il a cependant toute sa place dans cette recherche dans la mesure où on reconnaît l'influence d'Aristote et qu'il s'inscrit dans les limites chronologiques de notre recherche.

[24] Ces différents textes constituent les *Petits traités d'histoire naturelle*. Seuls ceux qui ont servi à cette recherche sont cités ici.

donnent une certaine idée du jugement qui peut être porté par la cité sur les altérations intellectuelles et sur le comportement de ceux qui souffrent de tels troubles. Ils permettent ainsi de faire le lien avec la pensée de Platon qui offre une représentation extrêmement singulière des rapports de la divination et du délire maniaque dont il expose notamment les arguments dans le *Phèdre*.

Il apparaît totalement erroné de vouloir identifier les idées de Platon à un système immuable tant elle est en constante évolution et en constante recherche. Elle est, de fait, marquée par certaines contradictions perceptibles notamment dans la représentation qu'il propose de la *psukhê*[25] dans des ouvrages essentiels comme le *Phédon*, le *Parménide*, la *République*, le *Phèdre* et le *Timée*. En recherchant la nature de la *psukhê*, en explorant ses facultés, il présente aussi sa conception des affections qui la troublent distinguant dans le *Timée* mais plus spécifiquement encore dans le *Phèdre*, un délire d'origine physiologique d'un délire divin, d'une *mania* inspirée par les dieux, source de bienfaits pour la société, et qu'il décline sous quatre formes que sont la *mania* érotique, la *mania* poétique, la *mania* mantique et la *mania* télestique. On semble alors ici loin du discours rationnel des Hippocratiques fondé sur l'expérimentation et la démonstration. Le langage de Platon est plus abstrait, souvent poétique et allégorique, peut-être parce que le philosophe a voulu dégager la *psyché* de sa charge corporelle pour en faire un objet de réflexion à part entière. S'il souhaite, comme le pense B. Simon, une « *philosophie au service du rationnel contre l'irrationnel* »[26], il n'en explore pas moins les territoires de ce dernier. Le *Timée* fait partie de ces textes cosmologiques qui entraînent l'historien dans un enchevêtrement de symboles et de métaphores qui, mêlés à un vocabulaire biologique et médical, le déroute tant l'œuvre est vaste et mytho-poétique. Difficile parfois de composer avec de tels écrits : de quelles réalités sont-ils porteurs ? Si les théories platoniciennes sont extrêmement intéressantes pour elles-mêmes car particulièrement singulières, il semble néanmoins qu'elles doivent être associées, afin de ne pas perdre la fil social de la représentation des affections de la *psukhê*, à d'autres sources, et notamment au théâtre tragique, qui offre l'intérêt que ses œuvres soient également fondées sur le mythe, porteur de nombreuses croyances ancestrales, et, de fait, d'une certaine représentation des affections de la *psukhê* qui a une certaine réalité sociale.

Mais comment parvenir à retranscrire la conception des troubles du raisonnement la plus proche de celle partagée par le plus grand nombre? Comment considérer aussi certains écarts

[25] A ce sujet, voir le premier chapitre de la deuxième partie de notre étude. Cf surtout l'ouvrage essentiel de ROHDE E., (1908).
[26] SIMON B., (1978): 166

de points de vue entre la pensée platonicienne qui considère un certain type de délire comme un bienfait des dieux et la représentation tragique pour lequel les altérations de la raison sont le signe d'un châtiment divin ? De quels messages au peuple, auditeur de ce théâtre, est porteuse la tragédie? Le délire semble grandement servir le théâtre qui en fait, d'Eschyle à Euripide, de plus en plus, l'axe principal de ces pièces. Plus encore que ses contemporains tragiques, Euripide semble être un maître en matière de mise en scène des comportements délirants. Mais qu'il s'agisse des pièces d'Eschyle, de Sophocle ou d'Euripide, les troubles du raisonnement dont sont victimes les héros tragiques présentent de profondes similitudes les uns avec les autres que ce soit dans les « symptômes » décrits, dans le vocabulaire utilisé pour ce faire, ou dans les comportements qui en découlent On a ainsi tendance à rapprocher spontanément l'attitude de l'Ajax de Sophocle avec celle d'Oreste ou d'Héraclès d'Euripide, ou bien encore les égarements de Io, de Cassandre décrits par Eschyle avec ceux de Phèdre dans l'*Hippolyte* d'Euripide. Quelle est alors la nature du lexique utilisé par les Tragiques pour qualifier ces troubles ? Les mots employés sont-ils similaires à ceux usités dans les autres sources ? Ces pièces offrent un intérêt majeur dans notre étude : celui de permettre, au-delà du mythe qu'elles présentent, de mieux comprendre les préoccupations et les angoisses humaines quotidiennes qu'elles reflètent. Elles viennent ainsi compléter les réflexions précédentes, médicales, biologiques et philosophiques, car elles sont les représentantes d'un art populaire qui se veut à la fois le dépositaire et le garant des traditions et des croyances de la Grèce.

C'est un vaste corpus de textes qui permet d'alimenter cette recherche sur les représentations du délire. Se priver de l'une ou de l'autre de ces oeuvres serait une erreur pour qui veut offrir un panorama des maladies de la *psukhê* et des *phrenes,* de leur ancrage médical et biologique mais surtout social. Comme le précise J. Brunschwig, commentant les théories aristotéliciennes sur la définition de l'idée d'opinion commune : « *Le caractère "endoxal" d'une opinion ou d'une idée n'est pas, en son principe, une propriété qui lui appartient de droit (...) mais une propriété qui lui appartient de fait* (…) *Les énoncés "endoxaux" sont ceux qui ont des garants réels, qui sont autorisés ou accrédités par l'adhésion* (…) »[27]. Ainsi, si aucun des documents ne peut fournir à lui seul la représentation des maladies de la *psukhê* à l'époque classique, leur panachage et leur comparaison permettent cependant de suggérer une conception qui, bien qu'imparfaite, est vraisemblablement plus proche de celle des mentalités. Chaque ensemble documentaire doit donc être étudié à la fois pour lui seul afin de saisir ce

[27] BRUNSCHWIG J., *Aristote, Topiques*, Paris, Belles Lettres, 1967, p 113.

que fut la pensée des Hippocratiques par exemple et doit être associé à d'autres sources, comme la tragédie ou la comédie notamment, pour mesurer et nuancer certains propos et pour construire progressivement ce qui nous semble le plus proche de la réalité des représentations de l'époque. Si nous avons choisi d'associer les textes Hippocratiques aux traités biologiques d'Aristote qui présentent une pensée « rationnelle », ce n'est donc absolument pas dans l'idée que cette dernière s'oppose à une conception moins scientifique ou « irrationnelle » qui pourrait être celle de Platon et du théâtre tragique. Il va de soi qu'aucun clivage de ce genre n'existe et cette recherche le rappelle très clairement, notamment avec le traité de la *Maladie Sacrée* qui sous-entend combien certaines pratiques et croyances qu'on serait tenter de nommer « irrationnelles » ou « magiques » ont, en réalité, de nombreux points communs avec des principes et des méthodes thérapeutiques propres à l'art médical hippocratique par exemple. Le choix de séparer les documents biologiques et médicaux des textes philosophiques et tragiques, ne relève pas d'une volonté de cloisonnement, d'ailleurs étrangère aux réalités de la société grecque, mais d'un parti pris qui trouve essentiellement sa justification dans des questions d'organisation et de présentation de cette étude sur les représentations du délire.

L'angle d'approche est donc celui de l'historien qui souhaite inscrire la représentation des maladies de la *psukhê* dans une perspective sociale afin de rendre au mieux le regard des mentalités sur ces affections, sur l'explication de leurs mécanismes et de montrer combien les échanges sont intenses entre les différents « domaines » de pensée, combien les points de vue s'entrecroisent, se mêlent et illustrent la richesse de la culture et de la société grecques.

Première partie

La physiologie du délire.
Quête de rationalité et croyances traditionnelles.

1. Une conception rationnelle des mécanismes de fonctionnement du corps.

Les sciences biologiques et médicales, dont Aristote et les Hippocratiques sont des représentants, qui s'attachent à étudier le vivant, ont en commun de proposer une réflexion sur l'homme, sur la place qu'il occupe au sein de l'univers et sur l'interaction de son organisme avec les éléments qui l'entourent. La quête de rationalité qui fonde leurs recherches sur le corps humain les conduit à élaborer une conception tout à fait singulière des troubles du raisonnement en les expliquant selon des causes physiologiques similaires à celles établies pour l'ensemble des maladies. La *φύσις* et le schéma humoral constituent la base de leur représentation du fonctionnement de l'organisme conçu selon une interdépendance *sôma-psukhê*. Le rappel des fondements essentiels de la pensée médicale et biologique permet de souligner les spécificités des conceptions d'Aristote et des Hippocratiques s'agissant notamment de la question de la *psukhê*, de son siège, de ses facultés et des rapports qu'elle entretient avec le *σῶμα.* Cette étude théorique, dans lequel l'homme, et plus spécifiquement le malade, est le sujet central, doit ainsi permettre de faire émerger la notion de pathologie de la *psukhê,* de la définir et d'identifier les troubles susceptibles d'être intégrés à ce concept.

1.1. Les fondements de la pensée biologique et médicale.

1.1.1. La *φύσις*

La *φύσις* n'est pas une notion spécifiquement liée à la pensée « scientifique » présocratique ni même un concept crée par cette dernière. Le terme *phusis* a d'abord eu des emplois littéraires, le premier dans l'*Odyssée,* au sujet d'une plante que les dieux nomment *μῶλυ* et qu'Hermès cueille pour Ulysse afin qu'elle lui serve d'antidote[28] Homère mentionne que le dieu montre au héros la *phusis* de la plante[29] celle-ci se reconnaissant à sa racine noire, la partie cachée et à sa fleur blanche, partie au jour. Cette première mention de la *phusis* relève du domaine de la nature et s'inscrit dans une dimension sacrée : Ulysse se trouve au pays de Circé et Hermès qui cueille la plante est aussi celui qui en révèle les pouvoirs[30]. Le

[28] Hom, *Od*, X, 211, 275. Grâce à cette plante, Ulysse peut échapper à la métamorphose que Circé a décidée pour lui.
[29] Hom, *Od*, X, 303.
[30] Le rapport entre la plante et la notion de croissance (*φύω)* est réitéré à d'autres endroits de l'épopée. Cf, par exemple, Hom, *Od*, VI, 162-168, l'émotion (*σέβας)* qu'éprouve Ulysse devant la beauté exceptionnelle de Nausicaa est comparable à celle qu'il a ressenti lorsque, près de l'autel d'Apollon à Délos, il a vu un jeune surgeon de palmier d'une croissance incomparable.

terme *phusis* est issu du verbe *φύω* qui signifie « pousser, faire naître » et évoque l'idée d'une puissance originelle capable de croître symbolisée ici par cette plante. *L'hymne à Déméter* met également en scène ces rapports entre la nature et le divin dans les vers où Coré, tombe en émerveillement devant un narcisse d'une beauté et d'une fécondité incomparable[31]. Alors qu'elle souhaite l'arracher du sol, la terre s'ouvre sous ses pieds et Hadès surgit sur son char pour enlever la jeune fille. Ce récit est similaire à celui d'Hermès et d'Ulysse : la notion de *phusis* est illustrée par l'image d'une plante d'une croissance incomparable, le narcisse, dont la partie au jour symbolise la vie tandis que la partie cachée semble contenir en elle une puissance qui peut-être tout aussi bénéfique que mortelle et qui est ici aussi révélée par la divinité[32].

Le concept de *phusis* est employé pour la première fois dans un contexte scientifique dans un fragment peu explicite d'Héraclite: « *La phusis aime à se cacher* (*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* » [33] . Nous sommes d'accord avec P. Hadot[34] pour considérer cet aphorisme comme une formule antithétique. *Κρύπτεσθαι* a en effet un sens opposé à celui de *phusis* : le verbe appartient au vocabulaire de la mort tandis que la *phusis* évoque la naissance, l'apparition, la croissance. On peut ainsi interpréter le fragment d'Héraclite selon l'idée que « *le processus de vie est indissolublement processus de production et de destruction, que la mort est une nécessité inscrite à l'intérieur de chaque chose* »[35]. La réflexion des Présocratiques s'articule autour de cette notion fondamentale de *phusis*, d'où le nom de *phusikoi* ou *phusilogoi* qui leur est généralement attribué en rapport avec leurs œuvres dont bon nombre étaient vraisemblablement intitulées « *Peri phuseôs* »[36]. Enfin, on compte plus de 2500 occurrences du mot et des termes de la famille de *phusis* dans l'ensemble de l'œuvre aristotélicienne tandis que le Corpus Hippocratique[37] en contient 618[38] sans oublier les 872 occurrences contenues

[31] *Hymne homérique à Déméter*, 10-14.
[32] Ces considérations sont développées dans l'article de MOTTE A., « Religion et philosophie en Grèce ancienne », in *Minerva*, 1992, n°6, p 9-36.
[33] Her, *Fr,* 123.
[34] HADOT P., « Remarques sur les notions de '*phusis*' et de nature » in *Herméneutique et ontologie*, p 10.
[35] HADOT P., « Remarques sur les notions de '*phusis*' et de nature » in *Herméneutique et ontologie*, p 10.
[36] HEIDEL A.W., « Peri phuseôs. A study of the conception of Nature among the Pre-Socratics » in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, XLV (1910), pp. 79-133. HADOT P., « Remarques sur les notions de phusis et de nature », in *Herméneutique et ontologie* (1990), p 2, précise cependant que le titre « *Peri Phuseos* » de certaines œuvres des Présocratiques est le fait de témoignages de la fin du cinquième siècle et non d'attestations directes. C'est en effet par le biais de commentaires, comme le traité hippocratique de l'*Ancienne Médecine,* dans lesquels les auteurs critiquent les médecins influencés par les auteurs des *Peri Phuseos*, que l'on suppose qu'il existait des écrits de cette nature et portant ce titre.
[37] Ces recherches ont été effectuées à l'aide du logiciel *Musaios*. GALLECO PEREZ M.T., « Physis dans la Collection Hippocratique » in *VIIe colloque hippocratique* (1992), propose une importante bibliographie sur la notion de *phusis*. En se basant sur les ouvrages de MALONEY G., FROHN W., (1984) et de KÜHN U., FLEISHER J.H., (1986-9), elle avance le chiffre de 621 occurrences de *phusis* et de ses dérivés dans le Corpus Hippocratique, donnée corrigée par BYL S., « Liste des fréquences de *phusis* et classement des œuvres

dans les traités platoniciens[39]. S. Byl[40] constate l'importante polysémie du terme pour lequel Littré, donne, suivant le contexte, trente-sept traductions différentes. Plus récemment, R. Joly et J. Jouanna[41] tentent d'en préciser le concept, ou tout au moins, d'en limiter les traductions, en le faisant apparaître sous le sens de « nature » ou « naturel ». La même signification est appliquée pour les traités aristotéliciens et platoniciens que le concept soit employé dans un contexte politique, moral ou biologique. Le terme *phusis* possède donc un vaste champ d'application, englobant un grand nombre de domaines qui ne sont pas limités à ceux de la biologie ou de la médecine. La traduction de « nature » qui est généralement appliquée au concept de *phusis*, dont le sens n'est pas univoque, nous semble bien trop vague pour convenir à tous les contextes, notamment médical[42] et biologique. Il convient donc de préciser le sens de cette notion lorsqu'elle est employée dans des traités de ce type.

Pour Aristote : « *La phusis se dit d'abord de la génération de tout ce qui croît, par exemple lorsqu'on prononce longue*[43] *la première syllabe du mot grec* (*οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ*) *; ensuite de la matière intrinsèque d'où provient ce qui naît (ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος·*)*; c'est en outre le principe du premier mouvement (κίνησις) dans tout être physique, principe interne et attaché à l'essence (ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτὸ ὑπάρχει· φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὔξησιν ἔχει δι' ἑτέρου)*»[44]. Il établit dans le traité de *Physique* ce caractère essentiel : « *Les choses qui existent par phusis, ont toutes en elles le principe du mouvement ou du repos (ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως), les unes celui du mouvement dans l'espace, d'autres celui de la croissance et du dépérissement (αὔξησιν καὶ φθίσιν), d'autres celui du changement (ἀλλοίωσιν). Au contraire, une litière, un habit, toutes les choses de ce genre, tout ce qui est un produit de l'art (τέχνης), ne porte pas*

---

hippocratiques » in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique* (2002) : 45, qui retranche les trois derniers mots de la liste et comptabilise donc plus exactement 618 occurrences. Il s'agit donc, selon S. BYL d'un nombre élevé, « *même si l'on constate que les trois grands traités d'Aristote totalisent à eux seuls, 623 occurrences de phusis* ».

[38] La notion de *phusis* revient plus spécifiquement dans les traités coaques (JOUANNA J., (1974) : 431. DUMINIL M.P., (1983) : 290) même s'il existe des « *exceptions à ces affirmations* », BYL S., « Liste des fréquences de *phusis* dans la Collection Hippocratique » in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique* (2002) : 49.

[39] La recherche a été effectuée à l'aide du logiciel Musaios.

[40] BYL S., « Liste des fréquences de *phusis* dans la Collection Hippocratique » in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique* (2002) : 53.

[41] Il s'agit pour R. JOLY de la traduction du *Régime* (1984, Berlin, CMG) et pour J. JOUANNA de celle de *Airs, Eaux, Lieux* (1996).

[42] Sur les sens de *phusis* dans le Corpus Hippocratique, se reporter aux communications de GALLEGO PEREZ M.T., « *Physis* dans le collection hippocratique », in *Hippokratische Medizin*, p 418-436 et BYL S., « Liste des fréquences de *phusis* et classement des œuvres hippocratiques », in *Le normal et le pathologique*, p 45-54.

[43] Les mots dérivés de *φύω, φύομαι*, tels que *φύσομαι, πέφυκα*, font *ῡ* long; et *φύσις* dans ce cas est rapporté à son étymologie.

[44] Arist, *Met*, 1014 b 16-20.

en soi le principe de son changement (μεταβολῆς ἔμφυτον); et, c'est la cause qui fait que ces objets sont de pierre, de terre, ou un mélange de ces éléments, c'est cette cause accidentelle qui est pour eux le principe du mouvement ou du repos. La phusis est donc un principe, une cause qui imprime le mouvement et le repos, cause inhérente à l'essence même de l'objet, non cause accidentelle (ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός)»[45].

Bien qu'employée dans un contexte scientifique, la définition de cette notion rappelle néanmoins les exemples homériques de la plante qui possède une *δύναμις* propre assurant sa propre croissance et dont la matérialisation (racine et fleur) constitue un *φαρμακός* pouvant donner la mort ou assurer la vie. La *phusis* renvoie au principe même de la vie qui est croissance et mouvement mais également fixité et repos[46]. On retrouve chez Aristote des éléments similaires à ceux contenus dans les théories hippocratiques à ceci près que les médecins travaillent plus spécifiquement sur la *phusis* individuelle, c'est-à-dire la constitution spécifique à chaque être. Dans l'expression hippocratique, « *Les natures (φύσεις) sont le médecin des maladies* »[47], le pluriel souligne l'idée qu'il existe différentes *φύσεις,* aphorisme que l'on peut comprendre comme le fait que chaque individu a une complexion ou une constitution à la fois identique (squelette, menstrues) et différente de son prochain. Ainsi, un patient de constitution bilieuse n'est pas atteint ni ne trouve les mêmes voies de guérison que celui qui possède un tempérament phlegmatique par exemple. Son organisme ne réagit pas de la même manière aux différents agents extérieurs comme les aliments ou le climat avec lesquels son corps interfère. D'où la nécessité, pour le médecin, de distinguer la *phusis* individuelle de la *phusis* universelle qui définit les principes propres à tout être humain comme la position des os ou les menstrues par exemple. C'est ce que rappelle notamment un extrait du traité de la *Nature de l'homme* qui aborde la question de la génération : « *Puisque telle est la phusis de tous les animaux et celle de l'homme en particulier, nécessairement l'homme n'est pas un, et chacun des principes qui concourent à la génération garde dans le corps la puissance suivant laquelle il y a concouru ; nécessairement aussi chaque principe retourne à sa phusis propre lorsque finit le corps humain, l'humide allant à l'humide, le sec au sec, le chaud au chaud et le froid au froid. Telle est aussi la phusis des animaux et de toute chose, tout naît semblablement et tout finit semblablement. Car la phusis de tout est constituée par la combinaison de ces principes nommés plus haut, et, d'après ce qui a été dit,*

[45] Arist, *Phys*, 192 b 12-23.
[46] MOTTE A., op.cit, p 26. BOURGEY L., « Hippocrate et Aristote : l'origine chez le philosophe de la doctrine concernant la nature », in *Hippocratica*, p 62.
[47] Hipp, *Ep*, VI, 314.

elle y aboutit, retournant là d'où est venu chaque être composé »[48]. La *phusis* possède donc un sens universel que l'on retrouve d'ailleurs dans l'expression aristotélicienne « *Le divin et la nature ne font rien en vain (Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.)* »[49] et un sens plus spécifique et plus délimité qui s'applique à l'être humain et aux autres organismes vivants, végétal et animal. Cette *phusis* individuelle se rapporte ainsi à une structure physiologique et un comportement spécifique qui comprend aussi les principes de mouvement et de fixité, de croissance et de régression propres à la *phusis* universelle. Cette dernière représente l'ordre des choses, et d'une certaine manière, le sens de la vie qui est celui de naître, de croître et de disparaître.

Si l'ensemble du vivant, et a fortiori les êtres humains, sont programmés selon un même processus vital, celui de la vie qui mène à la mort, les phases qui conduisent à cet achèvement diffèrent cependant selon la constitution propre à chacun et selon sa capacité à choisir ce qui est le mieux pour sa santé. Aristote et Hippocrate considèrent que la *phusis* fait au mieux en fonction des circonstances[50]. Elle agit selon un principe d'économie : ne faisant rien en vain, elle tente toujours de corriger les déséquilibres mais, en faisant certains choix, l'homme peut les minimiser et de fait, la seconder. La *phusis* est à la base du principe de l'*ἰσονομία* humorale qui définit la santé et son pendant, la maladie, ce qui fait dire à V. Ando[51] qu'elle détermine une relation entre le normal et le pathologique qui n'est pas opposée et dichotomique mais dynamique. Elle cherche à retrouver un équilibre élémentaire, originel et le rôle du médecin consiste notamment à la seconder, à lui venir en aide, lorsqu'elle peine à le faire elle-même. La recherche de guérison qui anime tout médecin est donc *κατὰ φύσιν* puisqu'elle s'inscrit dans le mouvement originel universel qui est à l'origine de la vie de tous les êtres vivants[52]. Pour soigner au mieux, le praticien prend en compte la *phusis* de chaque individu mais s'enquiert également de l'environnement dans lequel ce dernier évolue, de tous les facteurs externes comme le climat, l'alimentation, le milieu, qui relèvent, eux, de la *phusis* universelle et qui constituent des éléments susceptibles de fragiliser ou de préserver la santé. En observant minutieusement les mécanismes internes, physiologiques propres à chaque individu et l'interaction de ceux-ci avec les différents éléments du milieu environnant, le

[48] Hipp, *Nat ho*, 3. Nous avons repris la traduction de Littré sauf pour le terme *phusis* pour lequel nous préferons conserver le grec.
[49] Arist, *Ciel*, I, 4, 271 a.
[50] HADOT P., « Sur les notions de phusis et de nature », in *Herméneutique et ontologie* (1990), p 14.
[51] ANDO V., « La phusis tra normale e patologico », in *Le normal et le pathologique dans le Corpus Hippocratique*, p 120.
[52] BOURGEY L., op.cit, p 64.

médecin peut réparer le corps et le préserver d'influences néfastes[53]. Ainsi, par exemple, « *le médecin doit, pour les luxations et les fractures, faire, autant qu'il est possible, les extensions dans la manière naturelle du membre, car c'est la manière d'être la plus familière* »[54]. Pour ce faire, le praticien fait appel à sa connaissance du corps humain, il se sert donc d'un modèle universel. Mais il sait aussi qu'il doit tenir compte de la *phusis* individuelle car chaque homme a une réaction différente face aux diverses influences auxquelles il est soumis : « *Il faut environ trente jours en somme pour la consolidation des os de l'avant bras, mais il n'y a rien de fixe, car grande est la différence entre une constitution et une constitution (phusis phusios), entre un âge et un âge* »[55]. Pour agir de manière *kata phusin*, le médecin doit donc utiliser sa connaissance générale de l'organisation du corps humain mais aussi tenir compte de la capacité de chaque individu à réagir. Inversement, ce qui lui apparaît *παρὰ φύσιν* est à la fois ce qui n'est pas conforme aux mécanismes universels du corps humain et ce qui apparaît inhabituel dans la constitution d'un individu. Dans le traité de la *Nature des femmes*, Hippocrate note ainsi que « *quand les matrices sont béantes contre nature (para phusin), les règles viennent plus abondantes qu'il ne faut, elles sont plus visqueuses et reparaissent fréquemment. La semence ne dure pas* »[56]. L'ouverture *para phusin* de l'orifice utérin conduit à des troubles physiologiques susceptibles de provoquer la stérilité. Les commentaires du médecin qui suivent cette observation insistent sur les soins permettant de lutter contre cette maladie, assortis de précautions et des règles à suivre dans le cas où la thérapeutique s'avère inefficace, chaque femme n'ayant pas nécessairement les mêmes réactions face aux traitements.

Tout en considérant, avec Bourgey[57] que le concept de *phusis* chez Aristote et Hippocrate présente incontestablement « *un nombre significatif de caractères communs* », il faut cependant noter que la conception d'Aristote est fondée sur un certain finalisme qui n'existe pas dans la pensée hippocratique plutôt déterministe[58]. Pour Aristote en effet, « *il y a beaucoup plus de finalité et de beauté dans les œuvres de la nature (phusis) que dans celle de l'art (τέχνης)*»[59]. Selon lui, la nature ne peut égaler l'art. Pour Hippocrate en revanche, la

[53] Voir le chapitre suivant sur la maladie et la santé selon les Hippocratiques
[54] Hipp, *Fract*, 1.
[55] Hipp, *Fract*, 7. La même idée est présente dans le même traité *Fract*, 35 : « *Il y a de grandes différences entre les traitements et les traitements, les constitutions et les constitutions, quant à la résistance aux accidents* ».
[56] Hipp, *Nat fe*, 13.
[57] BOURGEY L., op.cit, p 64.
[58] JOUANNA J., (1994): 488.
[59] Arist, *PA*, I, 1, 639 b.

nature est un critère de l'art médical mais elle ne suffit pas à tout[60] de telle sorte que le médecin doit parfois la contraindre : « *Et quand la nature se refuse à livrer de son plein gré ces sources de renseignements, l'art a trouvé les moyens de contrainte par lesquels la nature violentée sans dommage les laisse échapper ; puis libérée, elle dévoile à ceux qui connaissent les choses de l'art ce qu'il faut faire* »[61]. La violence médicale qui préside à cette nécessaire contrainte se doit néanmoins d'être douce afin de ne pas perdre la visée ultime de la médecine qui consiste à « *être utile ou du moins ne pas nuire* »[62].

La *phusis* est un concept employé dans de nombreux « domaines » comme la politique, la médecine, la biologie, l'éthique[63], avec des sens différents, de telle sorte qu'il est difficile si ce n'est impossible de le rendre par une seule et même traduction comme celle de « nature » par exemple, qui est cependant la plus utilisée. Dans le contexte médical et biologique qui nous occupe, la notion est susceptible de se rapporter autant à la *phusis* universelle qu'à la *phusis* individuelle. Nous choisissons donc de le traduire par « complexion » ou « tempérament » dès lors que le terme fera référence à la *phusis* propre à chaque individu. Cette différenciation entre les deux types de *phusis* est essentielle et à la base de toute la pensée médicale et biologique. C'est en partant de ces principes qu'Aristote identifie une *phusis* mélancolique[64]. C'est donc une notion essentielle à la compréhension de certaines pathologies de la *psukhê* et c'est à partir d'elle que s'élabore toute la conception hippocratique et aristotélicienne de la santé et de la maladie.

[60] Une telle conception est également présente dans les aphorismes du traité *De l'aliment*, 15 : « *La nature suffit en tout à tous* », mais elle ne correspond pas à la pensée générale, et au fond ancien, des Hippocratiques.
[61] Hipp, *Art*, 12.
[62] Hipp, *Ep*, I, 5.
[63] Dans l'*Ethique à Nicomaque* par exemple, Aristote développe une philosophie de la politique basée sur le concept de *phusis*. C'est donc une notion qui est la base de nombreux thèmes de réflexion. Nous nous limitons au point de vue biologique et médical, bien que celui-ci ait également des répercussions sur l'éthique par exemple.
[64] Voir le chapitre III sur la mélancolie aristotélicienne.

1.1.2-La maladie dans la médecine hippocratique et dans la biologie d'Aristote.

Le Corpus Hippocratique compte 926 occurrences des dérivés de *νόσος* et 426 pour les dérivés de *νόσημα*, ce qui place le premier terme en cinquième place des mots les plus employés des traités médicaux[65]. Le mot *nosos*, déjà usité dans les œuvres homériques, a un sens plutôt général et polyvalent pour désigner la maladie, le mal[66] tandis que le terme *nosêma*, qui apparaît au cinquième siècle[67], « *est beaucoup plus riche en notions connexes* »[68]. *Ὑγίεις* et *ὑγίεια* et leurs dérivés présentent 700 emplois, ce qui rappelle que le but ultime du médecin hippocratique est, au-delà de l'observation de l'évolution de la maladie et du combat mené contre elle, la préservation du bien-être de l'individu. Le terme *hugeia* désigne littéralement « *l'état de celui qui est bien en vie* »[69] d'où le sens de santé voire de bonne santé et, par extension, celui de la guérison[70].

La santé hippocratique peut ainsi se définir « *comme un état d'équilibre entre les éléments ou les humeurs qui composent la totalité organique* » tandis que la maladie apparaît comme un « écart*, par excès ou par défaut, de cet équilibre* »[71]. Cette conception, qui peut difficilement être comprise sans rappeler l'adhésion de la médecine hippocratique au schéma humoral[72] semble introduire l'idée d'un modèle idéal de santé à partir duquel toute déviance, toute rupture de l'harmonie physiologique, peut déterminer une pathologie. Mais la représentation des médecins est plus nuancée et écarte l'idée d'une norme universelle car leurs observations et leurs réflexions sont basées sur le concept fondamental de la *phusis*. Il en va de même pour Aristote qui considère la médecine comme subordonnée à la physique *(phusis)*[73] car la santé, qui est équilibre du corps[74] et consiste dans un mélange favorable de chaud et de froid dans l'organisme[75] ne peut être établie que si l'on connaît l'ensemble des

---

[65] Pour avoir un point de comparaison, les termes les plus utilisés sont S*ôma* (1406), *Hêmera* (1160), *Koilia* (1066), *Hudor* (949) puis *Nosos* (926). Voir KÜHN U., FLEISHER J.H., *Index Hippocraticus*.

[66] KUDLIEN F., *Der Beginn des Medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates* (1967) rappelle que deux grandes catégories de maladies étaient distinguées à la période homérique : les maladies traumatiques, dont les conséquences sont lésionnelles (coups, blessures, tuméfactions…) désignées sous le terme *elkos* (*trauma* plus tardivement), et les maladies non traumatiques appelées *nousoi, lomoi* qui expriment le mal autant physique que moral. Voir EY H., (1981) : 215

[67] GOUREVITCH D., (1995) : 53-54

[68] MALONEY G., « Une analyse informatique de la notion de maladie dans le Corpus Hippocratique », in *La maladie et les maladies dans le Corpus Hippocratique*, (1990) : 123

[69] JOUANNA J., (1992) : 620, note 1.

[70] JOUANNA J., (1992) : 453.

[71] AYACHE L., « Hippocrate laissait-il la nature agir ? », in *Tratados Hipocraticos* (1992) : 25-26.

[72] Voir le point suivant.

[73] C'est notamment ce qui est dit dans les petits traités d'*Histoire Naturelle* : Arist, *Resp* 21, 480 b 21 et Arist, *Sens*, I, 436 a 17.

[74] Arist, *PA*, III, 12, 673 b 26.

[75] Arist, *Phys*, VII, 3, 246 b 4.

processus vitaux. En dépit des rapports ambigus que le biologiste entretient avec la médecine[76], Aristote partage les grands principes hippocratiques qui expliquent les mécanismes de la santé et de la maladie[77]. C'est sur ce modèle rationnel, physiologiste, qu'il développe sa conception de la mélancolie et des pathologies de la *psukhê*. Il adhère également aux principes du système humoral sur lequel se fondent les concepts de santé et de maladie des Hippocratiques.

1.1.3. Le système humoral

Le traité de la *Nature de l'homme* fournit une description intéressante du schéma humoral qui constitue le socle de la représentation hippocratique de la santé et de la maladie : « *Le corps de l'homme a en lui sang (αἷμα), pituite (φλέγμα), bile jaune (χολὴ ξανθή), bile noire (χολή μέλαινα), c'est là ce qui en constitue la phusis*[78] *et ce qui crée la maladie et la santé. Il y a essentiellement santé quand ces principes sont dans un juste rapport de crase, de force et de quantité et que le mélange en est parfait ; il y a maladie quand un de ces principes est soit en défaut soit en excès ou, s'isolant dans le corps, n'est pas combiné avec tout le reste. Nécessairement, en effet, quand un de ces principes s'isole et cesse de se subordonner, non seulement le lieu qu'il a quitté s'affecte, mais celui où il s'épanche s'engorge et cause douleur et travail. Si quelque humeur flue hors du corps plus que le veut la surabondance, cette évacuation engendre la souffrance. Si, au contraire, c'est en dedans que se font l'évacuation, la métastase, la séparation d'avec les autres humeurs, on a fort à craindre, suivant ce qui a été dit, une double souffrance, savoir au lieu quitté et au lieu engorgé »*[79]. Selon cette représentation[80], le corps humain est constitué[81] de liquides vitaux ou humeurs dont le mélange équilibré (*κρᾶσις*), en quantité identique, assure l'harmonie physiologique qui participe à la santé de l'individu. Ces éléments sont en mouvement dans le corps de telle sorte qu'ils en parcourent toutes ses régions, leur déplacement fluide et mesuré concourrant à

[76] LLOYD G.E.R., (1979) : 107-109
[77] PELLEGRIN P., « Aristote, Hippocrate, Œdipe », in *Hippokratische Medizin*, p184
[78] Nous conservons la traduction de Littré excepté pour la notion de *phusis* pour laquelle nous gardons le terme grec. La traduction par « nature » que propose Littré nous semble ici inappropriée.
[79] Hipp, *Nat ho*, 4.
[80] Si les traités hippocratiques adhèrent majoritairement au schéma humoral, celui-ci varie selon les auteurs qui ne lui attribuent pas systématiquement le même nombre humeurs. L'auteur de la *Nature de l'homme* précédemment cité, qu'on dit être Polybe, disciple et gendre d'Hippocrate, est le premier à élaborer le principe du système des quatre humeurs.
[81] Tandis que les adeptes du système ancien, binaire, ne confondent pas les humeurs avec les éléments, ni la physiologie et la cosmologie, pour ceux qui se réclament du système quaternaire, les humeurs font tout l'homme. Ces substances inaltérables ne se modifient ni avec l'âge ni avec les saisons. Voir le traité de la *Nature de l'homme* et THIVEL A., (1977) : 297, JOLY R., (1966) : 172-3

l'harmonie vitale : c'est le principe de l'*isonomia* humorale[82]. On passe de la santé à un état pathologique lorsque ce juste équilibre est rompu c'est-à-dire, par exemple, lorsque le mouvement fluide et équilibré des humeurs est arrêté ou que l'une d'elles domine les autres. Bien que de nombreux traités présentent un système binaire[83], la théorie quaternaire devient le schéma dominant de la médecine dès le cinquième siècle[84] et définit, suivant les praticiens, un corps humain composé de bile, de phlegme, de sang et d'eau[85], ou bien de phlegme, de sang, de bile jaune et de bile noire[86] ou parfois même de phlegme, de bile, de bile noire et d'eau[87]. Tous ces liquides vitaux sont également dotés de qualités, non plus infinies comme dans le schéma binaire, mais limitées à quatre : le sec, l'humide, le chaud et le froid[88].

La santé n'est pas seulement garantie par l'équilibre interne du corps mais également par les relations favorables que l'organisme entretient avec son environnement. L'homme est en effet en perpétuelle interaction avec le monde extérieur par les éléments essentiels à la vie, comme l'air, les aliments, les boissons, qui entrent en lui, leurs qualités interférant positivement ou négativement avec son organisme. Les saisons, le climat sont encore d'autres facteurs susceptibles d'exercer une influence sur sa physiologie. L'essentiel du travail du médecin consiste donc à préserver ou à recréer l'équilibre physiologique de l'individu en ne perdant pas de vue que cette (re)construction intérieure est aussi le fait d'éléments extérieurs qui concourent à ce que le patient soit autant en accord avec lui-même qu'en harmonie avec le monde qui l'environne. La *phusis* est le principe essentiel qu'il prend en compte pour son traitement : une personne de constitution phlegmatique, donc plutôt humide et froide, n'est pas sensible aux mêmes choses qu'un individu de tempérament bilieux, plutôt sec et chaud.

---

[82] Ce principe a été mis en place dès le Ve siècle par Alcméon de Crotone.

[83] On a souvent opposé les écoles de Cnide et de Cos, attribuant à l'une et à l'autre un système spécifique d'humeurs, mais il apparaît que cette rivalité est sans doute exagérée, les deux centres intellectuels ayant été influencés et déterminés par des courants d'idées semblables.

[84] JOUANNA J., (1999) : 24.

[85] C'est la conception de l'auteur du livre IV des *Maladies*.

[86] Hipp, *Nat ho,* 4 : l'influence de la théorie des quatre éléments (eau, air, feu, terre) d'Empédocle est particulièrement perceptible dans ce traité. JOUANNA J., (1999) : 165 et 300, note 25.

[87] Il s'agit du traité des *Affections* : l'auteur établit ainsi quatre tempéraments : phlegmatique, bilieux, mélancolique et hydropique. (Hipp, *Aff*, 36). A. THIVEL note que « *l'introduction de l'eau comme nouvelle humeur à égalité avec les autres s'explique par les discussions sur l'étiologie d'une maladie particulière, l'hydropisie* (…) ». Le même processus est envisageable s'agissant de la bile jaune ou de la bile noire sans que l'idée de la maladie-mélancolie n'intervienne pour la bile noire. Cette dernière est en effet à l'origine de bien d'autres affections, elle est notamment impliquée dans la septième fluxion qui se porte sur les hanches et cause la sciatique et diverses douleurs d'articulations. Il faut rappeler que bile jaune et bile noire sont avant tout des variétés de bile. La mention de l'eau ou de la bile noire dans les systèmes quaternaires est donc surtout le résultat de discussions médicales sur l'étiologie des maladies. A. THIVEL., (1977) : 374-5

[88] A. THIVEL établit un classement des traités hippocratiques suivant qu'ils relèvent des théories de la médecine ancienne, c'est-à-dire ionienne, ou qu'ils se fondent sur les grandes idées de l'école sicilienne qui propose une nouvelle médecine ou bien encore qu'ils soient le fruit d'un compromis entre ces deux grands courants de pensée. THIVEL A., (1977) : 351-383. Un tableau résumant le classement proposé est présenté en annexe 1.

Les humeurs n'ont pas non plus les mêmes effets sur l'organisme : il est ainsi admis que le phlegme gonfle tandis que la bile rend maigre, ce qui permet en outre au médecin de savoir, selon la corpulence du patient, quelle humeur domine en lui. Ces liquides ne sont donc pas, en soi, des agents pathogènes mais ne sont nocifs que quand ils sont en excès[89].

Une physiologie de l'air[90] est également exposée dans certains traités[91]. Le *pneuma* est présenté comme élément fondamental du fonctionnement de l'organisme qui intervient notamment pour rafraîchir la chaleur corporelle et permettre ainsi de maintenir l'équilibre vital. La maladie se déclenche par conséquent lorsque l'action de l'air est entravée. Ce principe pneumatique est, en général, dans les traités[92], superposé au système des humeurs c'est-à-dire que les médecins ne considèrent pas l'air comme une humeur mais comme un élément à part, et selon A. Thivel comme « *un être surnaturel, qui circule partout et insuffle tout, car il possède à lui tout seul la faculté qui manque à tous les autres* »[93]. Pour l'auteur du traité de la *Nature de l'homme* par exemple, le souffle assure la vie, la santé et ses défaillances, crée la maladie et, à terme, la mort. Autant l'individu peut se séparer temporairement de certaines humeurs, notamment lors de l'administration de médicaments évacuants, autant il ne peut perdre le *pneuma* qu'au moment de la mort[94]. Pour cet auteur hippocratique, le *pneuma* serait donc un élément essentiel à la vie et est ainsi considéré, comme nous allons le voir ultérieurement, comme le siège de la *psukhê* et, de fait, comme l'élément déterminant l'intelligence en l'homme[95].

Tous les traités hippocratiques ne partagent pas les mêmes théories s'agissant des qualités humorales et du nombre d'humeurs présentes dans le corps, ou encore du rôle joué par le *pneuma* dans le fonctionnement de l'organisme. Par souci de clarté, le tableau suivant recense les traités en fonction de leur appartenance aux différents schémas de pensée :

---

[89] L'excès est mesurable suivant la constitution ou le tempérament (*phusis*) originel du patient, chaque thérapeutique est donc unique et différenciée.

[90] Diogène d'Apollonie est le scientifique le plus représentatif de ce courant : il fait de l'air un principe intelligent qui domine tout. MANULI P., VEGETTI M., (1977).

[91] Seuls deux traités ont adopté en totalité les principes pneumatiques : il s'agit notamment de l'*Appendice* du *Régime des maladies aiguës* et du quatrième livre des *Maladies*.

[92] C'est notamment le cas de *Maladies IV*, *Nature de l'homme*, *Régime Salutaire*, *Vents*.

[93] THIVEL A., (1977) : 298. Nous pensons que l'expression « être surnaturel » pour qualifier le *pneuma* est exagérée voire inappropriée. A. Thivel l'emploie vraisemblablement pour montrer que le *pneuma* n'est pas mis sur le même plan que les humeurs. En effet, selon le traité de la *Nature de l'homme*, lorsque un remède tel qu'un phlegmagogue est appliqué à un malade, celui-ci se vide de ses humeurs, de tous les éléments qui lui sont « congénitaux » (*ξυγγεγνότα)* mais un élément ne s'échappe jamais, si ce n'est au moment de la mort, le souffle. La respiration fonctionne sur le mécanisme de l'inspiration et de l'expiration ; tant qu'il existe, l'homme vit et est en mouvement. Le *pneuma* est un élément fondamental en l'homme car il est essentiel à la vie mais aussi car il fait circuler des informations dans l'ensemble du corps ce qui n'est pas le cas des humeurs.

[94] THIVEL A., (1977) : 297-9.

[95] Cette question est étudiée dans le chapitre sur la représentation de la *psukhê*.

Annexe 1 : Classement de quelques traités du Corpus Hippocratique[96]

Traités, date et appartenance	Principes
Traités de médecine ancienne	
Doctrine ionienne (alcméonienne) :	*Théorie de l'isonomie humorale (deux humeurs fondamentales : bile et phlegme), principe des flux (mouvement des humeurs), variation des qualités sur une échelle bipolaire avec une infinité de gradations, principe des contraires. Selon A. Thivel., (1981), la rivalité entre Cnide et Cos est exagérée, les deux écoles partagent les mêmes théories.*
Semaines (date controversée, VI-Ve?)	Suit le schéma de médecine ancienne, humeur unique.
Airs, eaux, lieux (2è moitié Ve)	Importance des influences extérieures (eaux, orientations des cités, constitution climatiques de l'année) dans les maladies. Influence des idées de Diogène d'Apollonie.
Ancienne médecine (fin Ve)	Critique des théories novatrices qui établissent un postulat réducteur tel que chaud, froid, sec, humide pour expliquer les maladies
Vents (fin Ve)	Médecine traditionnelle même si quelques détails étiologiques laissent penser à une tentative de réforme.
Chairs (Ve-IVe)	Médecine traditionnelle, théorie septénaire. Quelques innovations biologiques.
Lieux dans l'homme (IVe)	Médecine ionienne, principe des contraires.
Affections internes (v. 400-390)	L'auteur suit l'étiologie humorale tout en expérimentant certaines idées. La fidélité à la médecine traditionnelle est néanmoins concernée.
Autres traités : *Epidémies, Prénotions Coaques, Aphorismes.*	

Traités intermédiaires
L'introduction des quatre humeurs « contient en germe toutes les transformations ultérieures ». « A partir du moment où l'on accepte d'enfermer les qualités dans un nombre rigide, bien délimité, au lieu de les faire varier sur une échelle bipolaire avec une infinité de gradations, cela signifie qu'on le fera bientôt pour les humeurs, c'est la ruine de tout le système ancien » A. Thivel., (1981) : 372.

[96] Ce classement suit les réflexions de THIVEL A., (1981) : 351-383. Pour la date et l'appartenance des traités, voir JOUANNA J., (1992) : 527, annexe III.

Maladie sacrée (2è moitié V, Cos)	Accepte quatre qualités et le pneumatisme bien que cette théorie aille à l'encontre de tout le système de l'auteur qui est celui de la médecine ionienne ; proche des théories d'Anaxagore, J. Jouanna., (1992) : 374
Nature de l'homme (v. 410-400, Cos)	Traité qui offre un compromis original : suit la médecine traditionnelle tout en suivant certaines idées théoriques qui sont en contradiction avec elle : réduction des qualités et des humeurs au nombre de quatre, introduction du principe des semblables et abandon de la théorie du changement. La bile noire est présentée comme une humeur distincte des autres.
Maladies I (v.380)	Réduction du nombre des qualités à quatre (chaud, froid, sec, humide), introduction de la bile noire comme spécifique de la mélancolie ; conservation des deux humeurs (bile, phlegme), de l'influence des saisons sur l'organisme, doctrine des dépôts (métastases) ; n'admet aucune théorie nouvelle, ni pneumatisme ni putréfaction.
Affections (v 380, Cnide)	Conservation des deux humeurs (bile et phlegme), introduction de quatre tempéraments (bilieux, phlegmatique, mélancoliques, hydropiques).
Traités de nouvelle médecine	
Médecine nouvelle	*Influence d'Empédocle, école sicilienne : pneumatisme, nombre limité d'humeurs et de qualités.*
Régime des maladies aiguës (Appendice ; Cos, fin Ve)	Introduit la bile noire comme quatrième humeur et le pneumatisme
Maladies IV (fin Ve, début IVe)	Adopte les principes du pneumatisme, de l'eau (humeur) et de la putréfaction

1.1.4-Sémiologie et classification des maladies hippocratiques.

La maladie hippocratique est un trouble, par défaut ou par excès, de l'*isonomia* humorale qui définit la santé. Elle est généralement désignée par les termes *nosos* et *nosêma* bien que d'autres mots soient aussi employés pour marquer les différents degrés ou les formes de l'état pathologique[97].

Le passage de la santé à la maladie tient à peu de choses puisqu'un changement alimentaire ou climatique, aussi léger soit-il, peut avoir une incidence sur le cours interne de l'organisme. Les médecins ont ainsi tentés, afin de mieux saisir les différences et les étapes entre les états, de distinguer des degrés pathologiques[98]. C'est ce que rapporte l'auteur de *Ancienne Médecine* : « *Selon moi, les constitutions (φύσιας) qui se ressentent promptement et fortement de leurs écarts sont plus faibles que les autres ; le faible est celui qui se rapproche le plus du malade ; et le malade est encore plus faible ; aussi doit-il souffrir plus que tout autre des fautes du régime. Il est difficile, l'art ne possédant pas une exactitude correspondante, d'atteindre le plus haut degré de précision, et cependant, beaucoup de cas dont il sera question ailleurs, ne réclament rien de moins que ce degré »*[99]. Si la hiérarchisation des états permet parfois d'estomper les frontières entre ce qui relève de l'habitude ou du pathologique, la maladie est toujours perçue comme une agression[100], comme un mal vorace qui attaque le malade[101]. Il s'agit donc de lutter, de l'extérieur, contre un adversaire qui a pris corps de l'individu et le dévore à l'intérieur[102].

---

[97] GOUREVITCH D., (1995) : 6. L'auteur rattache les emplois de *nosos* et de *nosêma* à la maladie en général c'est-à-dire un état de déséquilibre fonctionnel interne de l'individu. Elle relève également l'utilisation de termes tels que *arrôstêma*, *arrôtia*, *asthenia*, privatifs formés sur des mots qui désignent la force corporelle et qui soulignent, selon elle, une « maladie-faiblesse » de l'individu. Enfin, elle identifie comme « maladie-trouble subi » tous les désagréments que désigne *pathos* dont la racine indique à la fois la souffrance et la tristesse. Le terme se rapporterait ainsi à « *quelque chose comme un état subi, non pas forcément une maladie, mais un état désagréable, une gêne, une condition physiologique ou pathologique*[97] *inévitable qui arrive sans qu'on y puisse rien* » et elle donne notamment l'exemple, chez la femme, des menstrues ou de la lactation.

[98] PIGEAUD J., « La maladie a-t-elle un sens chez Hippocrate ? » in *Actes du VI Colloque Hippocratique* (1990) : 25 : «*Le changement n'est jamais anodin. Naturellement, quand l'individu est malade, le changement s'impose, la question étant de savoir s'il doit être léger (Hipp, RMA, 27) ou violent (Hipp, Lieux, 45). Mais en période de santé tout changement relativement à l'habitude qui constitue la norme, est dangereux, même s'il ne présente pas un excès* ».

[99] Hipp, *Anc Med*, 12

[100] JOUANNA J., « La maladie comme agression dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque : la maladie sauvage et dévorante » in *Actes du VI Colloque Hippocratique* (1990) : 38-60 : l'auteur démontre que les médecins hippocratiques utilisent, pour certaines descriptions pathologiques, un lexique semblable à celui usité dans la tragédie ce qui témoigne de la conservation de certains archaïsmes et croyances ancestrales néanmoins compatible avec la rationalité affirmée du corpus.

[101] Hipp, *Mal*, IV, 51 ; Hipp, *RMA* (*Appendice*), 3 ; Hipp, *Anc Med*, 6 entre autres exemples.

[102] JOUANNA J., (1992) : 471 : «*Les métaphores convergent vers une représentation d'un être animé, puissant et rapide, qui met brusquement son emprise sur le malade, à la façon d'un guerrier sur son adversaire ou d'une bête sauvage sur sa proie. En effet, la maladie 'approche', 'attaque', 's'empare' du patient, 'le tient'. Une sorte de lutte s'engage entre la maladie et le malade* ».

Une pathologie est une rupture de l'*isonomia* humorale du fait de la prépondérance (*μοναρχία*) d'un des liquides vitaux sur les autres. L'humeur en excès a un flux plus abondant de telle sorte qu'elle s'isole et se sépare des autres. En effet, le flux part d'abord d'un lieu somatique précis[103] puis, au cours de son déplacement dans le corps, se fixe à un endroit où, en surabondance, il développe l'affection[104]. La notion de crise (*κρίσις*) marque le point déterminant de l'évolution de la maladie[105] et doit être mise en relation avec celle de la coction (*πεπασμός*): les auteurs hippocratiques considèrent en effet que pour que les humeurs cessent d'être nocives et s'évacuent au mieux, elles doivent subir une transformation qualitative. De « crues », elles doivent être « cuites » selon un processus d'évaporation[106]. Cette cuisson permet l'évaporation et donc l'élimination des propriétés morbides des humeurs de façon à ce que les liquides vitaux retrouvent leur saine nature et leur équilibre initial[107]. C'est le principe même de la *κάθαρσις* de l'organisme malade dont les principes sont appliqués à la thérapeutique. La *crisis* peut également correspondre au stade où la maladie se change en une autre affection, transformation nommée métastase (*μετάστασις*)[108] mais ne peut être confondue avec la phase paroxystique de la maladie (*παροξυσμός*) qui marque le pic ou l'exacerbation du mal[109]. C'est souvent le paroxysme qui entraîne la crise, moment décisif qui correspond au jugement de l'affection, soit un changement de la nature de l'humeur, en bien ou en mal. Tous ces concepts médicaux sont à relativiser car il n'y a pas de règle absolue en la matière, ils témoignent néanmoins d'une volonté des Hippocratiques de penser

[103] L'auteur des *Lieux dans l'homme* identifie sept fluxions qu'il fait toutes partir du cerveau. Il se rattache en cela à Alcméon de Crotone qui attribue un rôle fondamental au cerveau comme « organe » central de l'harmonie corporelle. L'auteur de la *Nature de l'homme* au contraire, abandonne l'idée d'une prépondérance cérébrale dans la théorie humorale, et envisage la possibilité que les humeurs naissent d'autres organes corporels suivant la nature des liquides (bile : foie….).

[104] La maladie est donc causée par un excès d'humeur. Mais elle intervient aussi lorsqu'une humeur s'évacue de manière excessive hors du corps. La vacuité humorale somatique alors provoquée entraîne également souffrance et maladie.

[105] Hipp, *Aff*, 8 : « *Une crise dans une maladie c'est ou une exacerbation, ou un affaiblissement, ou une métaptose en une autre affection, ou la fin* ». BOURGEY L., (1953) : 237, note 3 estime que cette définition manque de rigueur et identifie la crise, sous sa forme parfaite, comme la résolution (*lusis*) définitive de la maladie. On peut considérer cependant que la notion de crise possède plusieurs sens qui déterminent la direction que prend le mal et qui ne sont pas toujours péjoratifs.

[106] JOUANNA J., (1999) : 25

[107] BOURGEY L., (1953) : 238; JOUANNA J., (1992) : 474-5, JOUANNA J., (1999) : 25-29.

[108] On parle de transformation d'une maladie en une autre affection lorsqu'une maladie se porte d'une région du corps à une autre, changement observé notamment grâce aux dépôts (*apostasis*) qui signalent, entre autres, les lieux de stagnation de l'humeur ou, au contraire, de son déplacement. Ils peuvent être identifiés à des signes marquant certaines évolutions de l'affection.

[109] BOURGEY L., (1953) : 242: il note que ce moment ne peut être confondu avec une autre phase pathologique, l'*akmê*, « *période d'état où la maladie bat son plein* ». Un passage des *Epidémies* (IV, 53) compte sept jours entre le paroxysme et la crise (BOURGEY L., (1953) : 242, note 5).

rationnellement les désordres pathologiques, d'essayer de les ordonner pour mieux les comprendre, les expliquer et les soigner[110].

Mais ce consensus médical autour d'un schéma d'évolution de la maladie naît aussi de ce qu'ils peuvent voir ou lire sur le corps malade, dans le langage et le comportement du patient. La tâche du médecin, avant tout fondée sur l'observation, se double donc d'un travail « gnomique »[111], c'est-à-dire d'interprétation, pour lequel il doit tenir compte d'un ensemble d'indices[112]. Pour l'auteur des *Epidémies*[113], aucun signe n'a de sens par lui-même, il fait partie d'un contexte[114], d'une histoire pathologique, et doit être comparé à d'autres indices pour voir sa valeur affirmée ou non : « *Dans les maladies, on apprend à tirer les signes diagnostiques des considérations suivantes : de la nature humaine en général (φύσιος ἁπάντων), de la complexion de chacun en particulier (καὶ τῆς ἰδίης ἑκαστου), de la maladie, 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. Il faut savoir étudier ces signes et reconnaître tout ce qu'ils comportent* »[115]. De cette longue liste d'indices essentiels au diagnostic et au pronostic des maladies, il faut noter la place première de ce qui relève de la *phusis*, qu'elle soit universelle

[110] Les médecins ont identifié des périodicités pour les fièvres d'où leurs qualificatifs : tierces, quartes, quintane, septane. Cf JOUANNA J., (1992) : 475-8.
[111] EY H., (1981) : 217. L'observation clinique est primordiale mais elle ne suffit toujours pas. S'agissant de l'air dont le mouvement est, pour certains, la cause de la vie, l'auteur des *Vents* dit : « *Invisible, à la vérité, pour l'œil, il est visible à la pensée, car, sans lui, quel effet se produirait ?* ». Hipp, *Vents*, 3.
[112] Hipp, *Ep*, I, 3, 10
[113] Hipp, *Ep*, VI, 3, 12 : « *Faire le résumé du mode de production, du point de départ, de discours multipliés et d'explorations minutieuses et reconnaître les concordances des symptômes entre eux, puis derechef les discordances entre ces concordances, jusqu'à ce que des discordances résulte une concordance seule et unique, telle est la méthode. De cette façon, on vérifiera une appréciation exacte et on trouvera le défaut d'une appréciation vicieuse* ». (Traduction de Littré).
[114] AYACHE L., « Hippocrate laissait-il la nature agir » in *Tratados Hipocraticos*, p 29
[115] Hipp, *Ep*, I, III, 10. (Traduction de Littré).

ou individuelle. Cette multitude de symptômes[116] permet de composer, en les réunissant et en les comparant, des entités pathologiques. Les différents noms de maladies de même que la manière dont les médecins en parlent[117] suggèrent que la médecine hippocratique travaille essentiellement sur des affections déjà connues. Il est très vraisemblable qu'une classification des maladies existait déjà à l'époque archaïque[118] et que l'effort effectué dans le sens d'une rationalisation et d'une certaine codification des affections est déjà ancien. La classification proposée par les Hippocratiques relève d'un souci logique et offre une division binaire selon des causes internes, en lien avec les humeurs, et des origines externes, en rapport avec les saisons et les lieux notamment. Cette organisation, assez cohérente, se heurte néanmoins à de nombreux obstacles[119] qui ne permettent pas d'établir des regroupements pathologiques clairs et définitifs[120]. Le médecin ne se contente donc pas d'observer mais il est aussi un interprète. Il applique pour son art la théorie d'Anaxagore pour qui « *le visible est l'œil de l'invisible* »[121] c'est-à-dire que la vérité est avant tout saisie par les yeux et, d'une manière générale, par l'ensemble des sens. L'expérience, la connaissance sensible est fondamentale pour l'appréhension de la maladie ce qui explique ainsi que l'interrogation du malade figure au rang des étapes essentielles de la démarche médicale. Mais les sensations du malade tout comme celle du médecin n'offrent qu'une connaissance subjective du pathologique qui ne peut devenir objective qu'en faisant intervenir la raison, le jugement.

Ce principe physiologique qui révèle une certaine représentation du corps est-il également à l'œuvre dans les mécanismes de fonctionnement de la *psukhê* et de ses troubles ? Pour y répondre, il convient de définir ce qu'est la *psukhê* dans la conception hippocratique et aristotélicienne.

---

[116] BOURGEY L., (1953) : 196-197 note que le médecin est « *tour à tour biologiste, astronome, psychologue mais en restant d'abord et fondamentalement un clinicien car le malade est sa préoccupation première et permanente, et c'est pour mieux comprendre celui-ci que suivant les cas, il élargit son horizon ou bien tâche surtout de développer la finesse et l'acuité de ses sens* ».

[117] Outre les différents livres des *Epidémies* qui offrent un suivi individuel et détaillé du patient, les observations des autres traités hippocratiques n'abordent pas systématiquement les symptômes propres de chaque affection suggérant ainsi qu'un grand nombre de maladies était connu depuis longtemps.

[118] JOUANNA J., (1992) : 209.

[119] Certaines maladies ont des symptômes très semblables et peuvent parfois se confondre ou, tout au moins, rendre la distinction difficile. C'est notamment le cas pour les maladies de la *psukhê* ou de la connaissance.

[120] Seule la classification des fièvres apparaît relativement précise et admise par tous.

[121] Anaxagore, *Fr*, 21

1.2-La *psukhê* : siège, facultés et relations avec le corps.

Le concept de la *psukhê* tel qu'il est exprimé dans les sources hippocratiques et aristotéliciennes est issu d'une lente évolution de la représentation des mécanismes propres au corps humain depuis l'époque homérique. Les facultés qu'on attribue à la *psukhê* à l'époque classique sont, en grande partie, issues de concepts qui lui étaient indépendants à l'époque archaïque. Son statut a évolué en même temps que la conception du corps s'est précisée. D'Homère aux Hippocratiques, le lexique propre à décrire le corps humain n'est pas différent. Si les mots sont les mêmes, ils présentent en revanche une évolution de sens et ne désignent pas nécessairement les mêmes parties, organes ou fluides corporels au cours des siècles qui séparent le haut archaïsme de l'époque classique. Un langage « somatique » se précise au fur et à mesure que la « science » et les mentalités grecques s'intéressent au corps, à ses mécanismes de fonctionnement et qu'émerge, lentement, la notion d'individualité.

S'il apparaît aujourd'hui, de toute évidence, que le siège de l'activité intellectuelle est le cerveau, il n'en va pas de même dans l'antiquité grecque. La représentation de l'intellect et de ses mécanismes va de pair avec celle du corps et est en constante évolution depuis Homère jusqu'aux temps classiques. Pour répondre à cette simple question : « Existe-t-il des maladies de la *psukhê* en Grèce ancienne ?», il faut, au préalable, mener une enquête sur le corps grec et comprendre sa construction au fil des siècles[122].

1.2.1 Les évolutions de la conception du corps.

A l'époque homérique[123], ainsi que le précise Snell, le corps n'est « *pas conçu comme unité mais comme pluralité* »[124] c'est-à-dire comme l'addition de parties distinctes que sont

[122] Il apparaît illusoire d'étudier le corps grec à l'époque classique sans tenir compte de l'évolution des représentations depuis les temps homériques. Comme le rappelle ONIANS R.B., (1951) : 15, la représentation du corps humain et l'explication de son fonctionnement ne commencent pas avec les Présocratiques mais se rattachent à des racines beaucoup plus anciennes qui portent des croyances qu'on retrouve encore à l'époque classique.

[123] Le témoignage que livrent les poèmes homériques de la représentation du corps se rapporte, comme tout texte, qu'il soit dit scientifique ou non, à un ensemble idéologique spécifique.
BRIAND M., « Les figures du corps humain dans la poésie lyrique grecque archaïque », in *L'homme grec face à la nature et à lui-même* (2000) : 83-125.

[124] SNELL B., (1946) : 23. Cette conception se perpétue après Homère, elle est la même pour le corps épique lyricisé, chez Tyrtée par exemple : « *Le corps épique lyricisé est parfois investi de dynamiques globales ou structuré en forme générale mais le plus souvent il est partiel, rendu perceptible et vivant par des organes (…)* », BRIAND M., op.cit, (2000) : 93.

notamment les membres[125]. Si le terme *sôma* est employé, il ne désigne pas encore une unité organique, ni ne se rapporte à l'homme vivant sinon à son cadavre[126]. L'image offerte est donc avant tout celle d'un corps actif, en mouvement[127] et plus précisément combattant. Elle se perpétue encore dans les sources lyriques. Cette « extériorité » du corps archaïque n'est cependant pas totale. La guerre et notamment les blessures qu'elle provoque révèlent un pan de l'intérieur corporel. Déchiré, le corps montre des organes et laisse sortir des fluides, comme le sang, identifié comme étant à l'origine de l'énergie combative. Mais le corps lyrique n'est pas seulement guerrier, il est aussi amoureux et aimé chez Alcée et Sapphô par exemple. Si les aspects externes, érotiques, tels que la chevelure, le regard, la peau, sont surtout mis en valeur dans la représentation de l'aimé, le corps amoureux est néanmoins « *perçu de l'intérieur* »[128] : à chaque « organe » est attribué, de manière parfois confuse, l'origine de sentiments et d'émotions tandis que des fluides corporels comme les larmes et le sperme jaillissent d'un corps dont ils finalisent la conception. Mais la poésie lyrique n'a pas pour dessein de décrire les mécanismes physiologiques à l'origine des sentiments et des émotions que ces auteurs expriment dans leurs vers. La « physiologie » exposée dans ces œuvres est donc sommaire : des fluides sont identifiés mais ils ne sont pas encore conceptualisés en tant qu'humeurs susceptibles de circuler dans le corps[129].

Selon cette conception plurielle, il n'existe donc pas un siège unique des émotions ou de la pensée mais différents lieux somatiques auxquels il est attribué certains sentiments ou certaines sensations. Différents termes sont ainsi susceptibles de désigner le ou les sièges de l'activité intellectuelle et/ou émotionnelle : il s'agit des termes *psukhê*, *νόος, θυμός*. D'autres lieux corporels, tels que les *φρηνές* ou le *καρδία*, semblent également jouer un rôle dans l'activité intellectuelle.

1.2.2-La *psukhê*

La *psukhê* n'apparaît, chez Homère[130], qu'au moment où l'individu est sur le point de mourir, meurt ou perd connaissance[131]. Sa seule fonction est donc de quitter le corps humain[132]

[125] L'auteur reprend ici les démonstrations de KRAHMER G., (1931), voir SNELL B., (1946) note 15, p 421. Voir p 25 : les hommes de l'époque homérique ne connaissaient pas leur corps « *en tant que corps mais en tant qu'un ensemble de membres* ».
[126] SNELL B., (1946) : 22.
[127] SNELL B., (1946) : 24
[128] BRIAND M., op.cit, (2000) : 112
[129] Selon THIVEL A., « Hippocrate et la théorie des humeurs », in *Noesis* (1997) 93, c'est Alcméon de Crotone qui lance la première ébauche de ce qui sera plus tard le schéma humoral hippocratique.
[130] Le terme est mentionné 85 fois, SULLIVAN S.D., (1995) : 77

par la bouche[133] ou par une blessure pour s'envoler vers l'*Hadès* où « *elle mène une existence spectrale en tant que fantôme du mort* »[134]. Elle est une image du mort, son *εἴδωλον*, au royaume des défunts[135]. Etymologiquement, *psukhê* se rattache au verbe *ψυχώ* qui signifie « souffler, expirer ». Lorsque l'individu meurt, il « expire », il rend son dernier souffle[136]. La *psukhê* apparaît comme le souffle vital qui habite l'homme[137], « son principe de vie ». Tant que l'homme est vivant, elle existe en lui mais n'est pas localisée à un endroit précis[138] ni ne se rapporte à aucun état de conscience ou de faculté de perception[139]. Elle ne représente pas un « organe » ou un lieu somatique spécifique de l'individu. Elle s'apparente à un souffle (froid), symbole de la vie que l'homme expire au moment de la mort et qui constitue sa réplique, son ombre (*σκιά*), dans l'*Hadès*[140]. Elle absorbe certaines fonctions du *thumos* et des *phrenes* et joue un rôle spécifique dans la mort comme dans la vie[141].

1.2.3- Le *thumos*

Comme la *psukhê*, le *thumos* quitte l'homme quand vient la mort mais, contrairement à elle, il n'a pas d'existence *post-mortem*. Et pour cause : il est associé à la notion de mouvement, d'élan physique et vital[142]. En tant qu'il permet à l'homme de se mouvoir, son

---

[131] Selon REDFIELD J., « Le sentiment homérique du moi » in *Le genre humain,* (1985) : 97, « *On ne dit jamais d'un être vivant qu'il possède une psukhê, sauf dans les rares cas où le héros s'évanouit et où sa psukhê le déserte provisoirement. Toutefois lorsqu'il revient à lui, on ne parle pas du retour de cette psukhê; en revanche, on précise qu'il retrouve son souffle et sa force* ».

[132] DODDS E.R., (1951) : 26. Les autres éléments constitutifs de l'homme vivant (cœur, *noos, phrên, thuos*) disparaissent à la mort. SULLIVAN S.D., (1995) : 78

[133] ONIANS R.B., (1951) : 122 avance l'hypothèse selon laquelle la *psukhê* serait associée plus spécifiquement à la tête, mais son explication est peu convaincante et aisément contredite par SNELL B., (1946) : 28.

[134] SNELL B., (1946) : 26.

[135] ONIANS R.B., (1951) : 121 : « *Elle est identifiée avec l'image visible mais impalpable de l'être jadis vivant* ».

[136] Elle est une vapeur froide. ONIANS R.B., (1951) : 121

[137] SNELL B., (1946) : 26.

[138] ONIANS R.B., (1951) : 120

[139] SULLIVAN S.D., (1995) : 78

[140] Ce sont les trois points essentiels que SULLIVAN S.D., (1995) : 78-79 retient. Elle montre également que dans plusieurs passages de l'Odyssée, la *psukhê* est investie de « pouvoirs » ou tout au moins de facultés intellectuelles et de perceptions qu'elle ne possède pas normalement. Elle rapporte le cas particulier de Tiresias qui possède encore son *noos* et ses *phrenes* dans l'Hadès ce qui lui permet de reconnaître Ulysse et de discuter avec lui. Le sang est un vecteur important de telles facultés. SULLIVAN S.D., (1995) : 88, 120. Selon l'auteur, l'attribution de facultés intellectuelles et émotionnelles au cours de ces quelques passages homériques annonce le changement de sens progressif du terme *psukhê* pour prendre celui, bien ultérieur, de siège de la personnalité et de l'intelligence.

[141] SULLIVAN S.D., (1995) : 76-122. Cette évolution est précisée dans le chapitre sur les Hippocratiques.

[142] Le terme se retrouve plus tard chez Hippocrate dans des expressions qui qualifient l'individu qui n'a plus d'énergie voire qui n'a de goût à rien. C'est notamment le sens des termes euthymie, athymie. Voir le chapitre sur la mélancolie.

état détermine donc fortement le comportement individuel[143]. Il est un des éléments constitutifs de l'être humain le plus cité chez Homère[144] peut-être parce qu'il est le principe vital par excellence : en effet, s'il est possible de perdre son *noos* ou ses *phrenes* temporairement[145], perdre son *thumos* équivaut à perdre sa vie[146]. La qualité du *thumos* est également liée au caractère moral, émotionnel d'une personne[147]. Il détermine certaines prises de décisions, certaines motivations, le contrôle des actes entre autres fonctions. Il est donc lié au domaine émotionnel mais d'une certaine manière aussi à la sphère intellectuelle. Pour B.Snell, si, en général, il est « *le siège de la joie, du plaisir, de la colère, donc le siège de toutes les réactions psychiques, il se peut à l'occasion, qu'une certaine forme de savoir soit localisée dans le thumos* »[148]. Du fait de ses fonctions émotionnelles (positives et négatives), intellectuelles,[149] de son rôle dans les prises de décisions ou dans ce qui relève de la volonté de l'individu[150], il constitue un agent particulièrement influent pour l'homme, une puissante source d'énergie et symbolise, pour une grande part, la personnalité humaine. Mais si les sources littéraires parlent beaucoup des fonctions du *thumos*, elles restent en revanche très mystérieuses sur son éventuelle localisation physique[151] ou tout simplement sur sa nature[152]. Parmi les hypothèses proposées, l'idée d'un souffle vital[153], dynamique, changeant[154], localisé

[143] SULLIVAN S.D., (1995) : 55. Il est employé uniquement au singulier, chaque individu ne possédant qu'un *thumos*, tout comme la *psukhê*.
[144] Il apparaît plus de 750 fois chez Homère et dans les Hymnes Homériques tandis que la *psukhê* est mentionnée 85 fois.
[145] Leur perte signifie le dysfonctionnement de certaines capacités propres à ces organes. L'*anoia* peut ainsi être considérée comme une forme de délire, c'est une privation des fonctions intellectuelles. Le problème est étudié plus loin dans le chapitre consacré aux maladies de la connaissance chez les Hippocratiques.
[146] SULLIVAN S.D., (1995) : 57
[147] Le *thumos* de Pénélope est endurant (*Hom*, Od, 11.181), celui d'Achille est d'acier (*Hom*, Il, 9.496). Ces qualités sont toujours utilisées dans la poésie lyrique : voir BRIAND M., «Les figures du corps humain dans la poésie archaïque grecque » in *L'homme grec face à la nature et à lui-même* (2000) : 92-93 ; SULLIVAN S.D., (1995) : 55-70
[148] SNELL B., (1946) : 30. Il est cependant différent du *noos*.
[149] Pour les exemples dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, voire notamment SULLIVAN S.D., (1995) : 55-56. Ainsi, Athéna sait dans son *thumos* qu'Ulysse va rentrer chez lui (Hom, *Od*, 13.339), Circé demande à Ulysse de bien planifier dans son *thumos* la direction qu'il va prendre après les Sirènes (Hom, *Od*, 12.58). Les dieux comme les hommes possèdent un *thumos*.
[150] SULLIVAN S.D., (1995) : 56.
[151] SULLIVAN S.D., (1995) : 55 le localise dans la poitrine. ONIANS R.B., (1951) : 40 rappelle qu'Homère dit souvent que le *thumos* est placé dans les *phrenes* mais il ne parvient pas localiser précisément les *phrenes*. Il considère (p 65-72) plus exactement le *thumos* comme une vapeur, un souffle lié au sang et fait un rapport direct entre le sang, le *thumos* et l'intelligence. ROHDE E., (1907) : 365 pense que le *thumos* ne désigne aucun organe mais est une fonction immatérielle.
[152] ONIANS R.B., (1951) : 70 Le *thumos* est actif et palpite. L'idée de SULLIVAN S.D., (1995) selon laquelle le *thumos* est localisé dans la poitrine se rapproche de celle d'ONIANS ; il donne un seul exemple et conclut en disant que « c'est un lieu commun que la poitrine se soulève d'émotion ». ONIANS R.B., (1951) : 71. Souffle, fluide ou organe, le *thumos* semble parfois cumuler toutes ces natures si bien qu'il est véritablement très difficile de lui en attribuer une définitive.
[153] Etymologiquement, le terme se rattache à des verbes comme « *thumiaô* » : « brûler, fumer »

dans les *phrenes*, est sans doute la plus acceptable. Un changement s'opère avec les Présocratiques chez qui le concept est rarement usité et devient plutôt synonyme d'émotion. Cette évolution de sens est sans doute à mettre en parallèle avec celle de la *psukhê*[155].

1.2.3-Le *noos*

Le *noos* se rapporte plus spécifiquement à la sphère de l'intellect. Il est « *l'organe qui recueille les représentations* »[156]. Etymologiquement, il se rattache au verbe *νοέω* qui a pour sens « se mettre dans l'esprit » soit par l'entremise des sens d'où « voir », soit par la réflexion, d'où « comprendre ».[157] Par extension, il signifie aussi « penser en soi-même », « méditer ». Il est l'organe de production de la pensée par excellence[158] qui s'étend de l'acte de percevoir, de prendre connaissance et, par suite, de comprendre, à celui de délibérer, de décider, de projeter. En tant que principal agent du processus de la pensée[159], il ne peut être statique : il investit différents lieux, généralement le *thumos* ou les *phrenes*[160], s'élançant sur l'un ou sur l'autre[161]. Si, comme le *thumos*, il est unique en chaque individu[162], il n'a, par contre, pas

---

[154] ONIANS R.B., (1951) : 71 considère que le *thumos* homérique est un souffle, variable, dynamique, qui va et vient, change avec le sentiment et la pensée. Il est, selon lui, le souffle de la conscience, mais nous pensons que le terme « conscience » est trop fort et inadapté aux représentations archaïques de l'homme. S'il est vrai que l'homme homérique est à l'écoute de son *thumos* et l'interroge souvent, il n'a pas l'idée d'un « esprit », d'une « conscience » qui le guide. En cela, nous partageons les théories de B. SNELL. Le *thumos* et le *noos* sont des éléments séparés qui ont chacun leur fonction propre, il n'y en a pas un qui se rapporte plus qu'un autre à l'idée d' « âme » ou de « conscience ».

[155] SULLIVAN S.D., (1988) : 67-68

[156] SNELL B., (1946) : 29. L'auteur établit une distinction très nette entre le *thumos* qui englobe ce qui relève du domaine émotionnel et le *noos* qui se rapporte à la sphère intellectuelle.

[157] Il est donc l'agent principal d'accès à la connaissance que celle-ci demande un effort intellectuel ou non. La notion de « vision » est extrêmement importante chez les Grecs et ne se limite pas au seul acte visuel, elle se rapporte à une perception intellectuelle dont le rôle est fondamental dans la construction de la connaissance. Pour SNELL B., (1946) : 37, chez Homère, « les représentations sont données par le *noos*, et cet organe intellectuel est conçu par analogie avec l'œil (…), c'est l'œil qui tient lieu de modèle pour la réception d'expériences. Dans cette sphère, l'intensif coïncide effectivement avec l'extensif : celui qui en a vu beaucoup et souvent, possède une connaissance extensive ». REDFIELD J., « Le sentiment homérique du moi », in *Le genre humain*, (1985) : 102-103 précise : « non que perception et identification constituent deux opérations dissociables mais la différence est fonctionnelle : la vision regarde l'objet alors que le *noos* en capte le sens ».

[158] BRIAND M., « Les figures du corps humain dans la poésie lyrique grecque archaïque » in *L'homme grec face à la nature et à lui-même*, (2000) : 83-125 ; SULLIVAN S.D., (1995) : 19

[159] Cette conception du mouvement de l'esprit se retrouve également dans l'étymologie du terme *mania*, voir le chapitre consacré à ce sujet.

[160] SULLIVAN S.D., (1995) : 19, ONIANS R.B., (1951) : 108

[161] SULLIVAN S.D., (1995) : 21, l'auteur reprend la théorie ONIANS R.B., (1951) : 107. Ce dernier démontre que le mot se rattache étymologiquement à des verbes de mouvement et fait du *noos*, la conscience qui se projette, un élément qui se meut.

[162] D'où son emploi au singulier. Il est aussi spécifique aux hommes et aux dieux mais non aux animaux, avec quelques exceptions cependant puisque le chien d'Ulysse se sert de son *noos* pour le reconnaître (Hom, *Od*, XVII, 301). REDFIELD J., « le sentiment homérique du moi », in *Le genre humain*, (1985) : 102, le lie au *logos* puisqu'il n'habite que les êtres qui sont doués de la parole ou les êtres assimilés à eux.

d'existence physique à proprement parler[163] bien qu'il soit souvent localisé dans la région de la poitrine[164]. Mais le *noos* n'est pas seulement « de l'intellect pur », il est aussi émotionnel comme l'attestent ses nombreuses épithètes[165]. Constitutif de l'individu, il joue un rôle vital. Il semble avoir une fonction de médiateur qui détermine l'attitude morale de la personne[166]. En soupesant et conciliant les bonnes et mauvaises pensées ou émotions, il permet à l'homme de prendre des décisions. En un sens, il participe à la formation du caractère de l'individu et détermine certains de ces comportements. Celui qui fait montre d'une attitude singulière, inhabituelle est dit ainsi agir ou penser contrairement à son *noos* ou est incriminé de l'avoir perdu[167].

1.2.5-Les *phrenes*

Les *phrenes* font l'objet de nombreux débats s'agissant notamment de leur nature et de leur localisation physique[168]. Le terme est très fréquent chez Homère[169] et généralement employé au pluriel contrairement au *noos,* au *thumos* ou à la *psukhê* qui sont des singuliers. Elles auraient donc une nature différente de ceux-ci, matérielle, et pourraient désigner un organe ou une région corporelle spécifique. Les différents passages homériques qui évoquent leur nature ou leur lieu somatique laissent perplexe[170] si bien qu'il est très difficile de s'accorder sur leur localisation précise. On pense au diaphragme, aux poumons[171], au péricarde[172]. Le *thumos* est placé dans les *phrenes*, de même que l'*ἦτορ* et le *κῆρ*[173] à quelques

[163] SULLIVAN S.D., (1995) : 19 ; ONIANS R.B., (1951) : 108
[164] ONIANS R.B., (1951) : 107. L'auteur remarque que deux passages de l'Iliade suggèrent que le *noos* s'identifie au cœur mais Poséidon parle aussi de « cœur sans *noos* » (Hom, *Il*, XXI, 441) ce qui rend peu plausible la première idée. L'auteur pense alors que le terme désigne un mouvement particulier qui agit sur les *phrenes* ou le *thumos* et servirait à les définir. REDFIELD J., « le sentiment homérique du moi », in *Le genre humain*, (1985) : 102, *noos, thumos* et *phrenes* sont localisés dans le *stéthos*.
[165] ONIANS R.B., (1951) : 108-109. SULLIVAN S.D., (1995) : 21. Exemple « *Il se réjouit en son noos* », Hom, *Od*, VIII, 78.
[166] SULLIVAN S.D., (1995) : 21
[167] SULLIVAN S.D., (1995) : 21 : le *noos* homérique serait vulnérable à l'action de forces ou d'agents extérieurs, certaines émotions pourraient ainsi pousser un individu à agir de manière négative en dehors de son *noos*, ou comme s'il n'en avait plus (*anoos*).
[168] Le sujet fait surtout débat s'agissant des sources homériques. Le terme est en effet moins employé par la suite. Sur le problème des *phrenes* dans les poèmes homériques et chez Hésiode, SULLIVAN S.D., (1995) note 48, p 36.
[169] Il revient plus de 300 fois chez Homère, 21 fois chez Hésiode. Le mot est parfois employé au singulier mais ce changement est généralement mis en rapport avec les règles poétiques : certains mètres exigeraient un emploi singulier. Néanmoins, dans la poésie lyrique et élégiaque, cet emploi au singulier peut aussi être compris comme une évolution de sens, notamment dans un rapport plus étroit entre les fonctions de la *phrên* et le concept d'individualité de la personne. SULLIVAN S.D., (1995) : 36.
[170] ONIANS R.B., (1951) : 39-59.
[171] ONIANS R.B., (1951) : 43
[172] SULLIVAN S.D., (1988) : 34, note 31

reprises[174]. Chez Homère, la fonction prédominante des *phrenes* est intellectuelle : elles sont associées aux activités de réflexion et de délibération qui accompagnent les actions de l'individu[175]. Elles sont liées à la pensée, à la réflexion individuelle en lien avec l'action. Elles sont donc un instrument qui permet à l'individu de considérer les différentes possibilités dont il dispose pour agir. Elles se substituent parfois au *noos*. Mais l'émotionnel est aussi impliqué dans ces prises de décision, c'est pourquoi les *phrenes* sont décrites comme particulièrement vulnérables et sont souvent associées au comportement moral[176]. En effet, les émotions qui les concernent ne sont pas toujours positives et peuvent mener la personne à avoir une attitude moralement répréhensible[177]. Le terme est plus fréquemment employé au singulier dans la poésie lyrique d'Archiloque, d'Alcée et de Sapphô que dans les poèmes homériques, différence notable qui semble suggérer le rôle de la *phrên* dans l'émergence d'une individualité archaïque[178]. Il est aussi probable que cet emploi au singulier soit lié à une identification plus précise de l'organe *phrên*, probablement le diaphragme, qui est notamment celle que donnent les Hippocratiques un peu plus tard.

1.2.6-Le cœur

Trois termes, le *κραδίη* (ou *καρδία*), l'*ἦτορ* et le *κῆρ*, désignent le cœur en tant qu'organe physique et comme siège d'émotions ou de sentiments[179]. Ces mots ne sont pas synonymes, chacun d'entre eux renvoyant vraisemblablement à une fonction spécifique du coeur. Tous trois sont associés au domaine émotionnel mais il est cependant difficile de distinguer clairement leurs particularismes. Le *kradiê* est généralement impliqué lorsque l'individu ressent de la colère et de la rancune, il a aussi une influence sur l'exécution de certaines actions. Il est parfois dit « intrépide », « plus dur que la pierre », « impatient »[180]. Quant au

---

[173] Pour ces deux termes, voir l'analyse ci-après.
[174] Voir SULLIVAN S.D., (1988) : 268-272. L'auteur pense que les *phrenes* désignent une association d'entités « psychiques ». Son idée n'est pas développée et sa théorie reste très imprécise. L'hypothèse que les *phrenes* puisse désigner, physiquement, la cage thoracique et qu'elles soient employées pour qualifier l'interaction des différentes activités propres à chaque élément comme le *thumos* ou le *kêr* etc, est peut-être à développer.
[175] Pour les exemples homériques, SULLIVAN S.D., (1988) : 220-235
[176] SULLIVAN S.D., (1995) : 38
[177] Les *phrenes* sont souvent associées à la joie, à l'amour et au courage mais elles peuvent également être envahies par la rage, l'angoisse, la rancune. SULLIVAN S.D., (1988) : 183
[178] SULLIVAN S.D., (1995) : 40-47 ; SULLIVAN S.D., « A person relation to *phrên* in Homer, Hesiod and the greek lyrics poets" in *Glotta*, p 159-166
[179] Ces termes sont aussi bien utilisés pour les êtres humains, les dieux ou les animaux. SULLIVAN S.D., (1995) : 70 Les occurrences de chaque termes chez Homère et Hésiode : *Kradiê* : 62 fois (Homère), 6 (Hésiode); *Kêr* : 81(Homère), 0 (Hésiode); *Êtor* : 101 (Homère), 8 (Hésiode).
[180] SULLIVAN S.D., (1995) : 71 et note 123

kêr, il est souvent *φίλον* chez Homère[181], tout comme l'*êtor*, et ces deux entités sont étroitement liées aux émotions telles que la joie, la colère, la peur. Ces différentes qualités émotionnelles subsistent chez les poètes lyriques et élégiaques mais de nouvelles apparaissent également : le *kardia* ou *kradiê* est parfois dit noir, aiguisé tandis que l'*êtor* est tendre ou aveugle. Le *kêr* est dit sacré ou inspiré[182]. Plus encore que chez Homère, le cœur représente, pour ces poètes, le siège des émotions et des sentiments[183]. En revanche, chez les Présocratiques, il est très peu mentionné. Le terme *kêr* n'apparaît pas. *Etor* est mentionné chez Parménide comme siège de la vérité. Quant à Diogène d'Apollonie, il parle du *kardia*, en tant que cœur physique mais sans référence à quelque émotion ou sentiment[184].

D'Homère aux Présocratiques, la représentation de l'être humain, physique et « psychique », évolue considérablement. L'épopée homérique met en scène un corps « pluriel » conçu à partir des différents membres qui le constituent. L'idée homérique du corps n'est cependant pas réduite à une simple apparence ou à une enveloppe charnelle. Elle laisse deviner une organisation interne spécifique, bien que peu précise, où des organes, matériels ou non, sont le siège de sentiments, d'émotions et de pensées. Il ne semble d'ailleurs pas y avoir de véritable distinction entre l'émotionnel et l'intellectuel. L'individu archaïque est avant tout soumis à des forces supérieures, divines, qui déterminent ses actions et ses sentiments. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de profondeur de l'être humain ni de réelle individualité « psychique » à l'époque archaïque. On peut cependant constater que chez Archiloque et ses successeurs lyriques, Sapphô et Anacréon notamment, l'existence humaine est appréhendée dans toute sa complexité et que le principe d'une individualité émotionnelle émerge[185]. Bien que de nature différente, la pensée hippocratique s'inscrit dans ce contexte particulier d'émulation intellectuelle d'où émerge le corps organique, conçu comme un système organisé et complexe, et où le *sôma* et la *psukhê*, ont désormais une place privilégiée.

[181] Hom, *Od*, VII, 309 ; *Od*, XVI, 274 ; *Od*, IX, 413. Il est probable que *philon* suggère la préciosité de cet élément corporel à moins qu'il n'ait qu'une valeur de possession. SULLIVAN S.D., (1995) : 72 note 124
[182] SULLIVAN S.D., (1995) : 72
[183] BRIAND M., « les figures du corps humain dans la poésie lyrique grecque archaïque » in *L'homme grec face à la nature et à lui-même* (2000).
[184] SULLIVAN S.D., (1995) : 73
[185] SNELL B., (1946) : 87. « (…) cette différence dans le regard porté sur les choses et la vie apprend à concevoir avec plus d'acuité le moi propre, dans toute sa spécificité, et c'est en cela que l'on peut parler de nouveauté. »

1.3. Le corps « classique »

La représentation du corps que révèlent les écrits médicaux, parcouru et organisé par différents fluides, semble se distinguer radicalement des conceptions archaïques. Les différences de vocabulaire pour nommer le corps sont cependant peu perceptibles et on retrouve chez Aristote et les Hippocratiques les concepts de *noos*, *thumos*, *phrenes*... La médecine du début de l'époque classique ne bouleverse donc pas le langage somatique ni même ne se place en rupture radicale avec les représentations archaïques du corps : elle conserve certaines croyances tout comme elle en crée des nouvelles.

Du point de vue médical, les médecins s'opposent parfois sur la prééminence de certains organes dans le corps et sur le rôle attribué à certains liquides. L'émergence, dans la pensée grecque, du principe d'un flux d'humeurs pour expliquer le fonctionnement du corps reste très floue. On ne peut ni la dater ni en expliquer précisément les origines[186]. Les humeurs seraient des « *catégories de la psukhê »* [187] archaïque, des qualités émotionnelles, qui auraient peu à peu acquis un sens matériel, une valeur physiologique, pour expliquer le fonctionnement du corps humain. Des médecins attribuent parfois un rôle spécifique aux liquides vitaux comme agents de la connaissance et un des nombreux débats qui opposent les praticiens concerne notamment le siège de l'activité intellectuelle. La représentation du processus cognitif est très différente d'un traité à l'autre et, de fait, les troubles intellectuels ne s'expliquent pas de la même manière. La pensée biologique et notamment aristotélicienne présente en revanche une conception élaborée et précisée du corps humain et du siège de la *psukhê*. Il est donc essentiel de rappeler les principales conceptions de chacun afin de déterminer ce qu'est une pathologie de la *psukhê*.

[186] THIVEL A., « Hippocrate et la théorie des humeurs » in *Noesis* (1997) : 90, rappelle « *qu'entre Homère et l'époque classique un vide complet, une absence totale de documents* ».
[187] THIVEL A., « Hippocrate et la théorie des humeurs » in *Noesis*, (1997) : 90-91 ; GERNET L., (1968). Chez Homère, le phlegme est une inflammation ce qui explique peut-être qu'il désigne ultérieurement tout gonflement ou tumeur. *Kholos*, la bile, est la colère, le ressentiment et devient chez les Hippocratiques, l'humeur jaune ou noire à l'origine de la mania et de la mélancolie entre autres.

1.3.1-L'émergence de la *psukhê*

La question de la pensée, de son siège et de ses mécanismes se confond avec celle de la *psukhê* dont la notion émerge lentement dans nos sources. Le Corpus Hippocratique compte 119 occurrences du terme *psukhê*[188] dont la moitié relève d'un seul traité, celui du *Régime*[189]. Cet ouvrage est capital car il est le seul qui présente une conception aussi précise de la *psukhê*, de son siège et de ses facultés. L'auteur du *Régime* porte essentiellement ses réflexions sur la nature de la *psukhê*, sur ses rapports au *sôma* et sur ses implications dans le processus de cognition. Cet ouvrage fondamental, divisé en quatre livres, fonde sa réflexion sur l'idée que la santé dépend de la diététique, entendue au sens large comme mode de vie, dans un juste rapport entre les exercices physiques et intellectuelles et l'alimentation. Il soulève, par l'intermédiaire des rêves[190], la problématique des relations du *sôma* et de la *psukhê* et des liens entre les sens et la connaissance. Il offre ainsi une représentation très originale des mécanismes de la pensée et de ses dysfonctionnements, qu'il conçoit selon sept degrés différents.

**La nature de la psukhê*

La vie commence quand les sécrétions des deux parents, qui consistent en un mélange de feu et d'eau, s'unissent dans l'utérus. La semence, humide, est mise en mouvement par le feu qui attire l'air et l'aliment de la mère et permet le développement de l'embryon[191]. Pour le médecin du *Régime*, deux éléments fondamentaux constituent l'être humain : le feu et l'eau. Et la vie est engendrée à partir du feu qui attire l'air à lui. Cette conception est largement influencée par les idées d'Empédocle[192] qui part du principe que l'être humain de quatre éléments essentiels, l'air, l'eau, la terre et le feu, le constitue. L'auteur du *Régime* poursuit en précisant que la *psukhê* est une partie (*μοῖρα*) du corps humain[193] et qu'elle consiste, de fait, comme lui, en un mélange de feu (*πῦρ*) et d'eau (*ὕδωρ*). Mais c'est dans le feu « *le plus chaud*

[188] La recherche a été effectuée à l'aide du logiciel Musaios. On note 104 emplois au singulier. Voir aussi MALONEY G., FROHN W., (1984), s.v *psukhê*.
[189] Sur le traité du *Régime*, voir JOLY R., *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, 1960.
[190] Il s'agit du livre IV ou traité des songes.
[191] Hipp, *Reg*, I, 9.
[192] L'auteur du *Régime* dit ainsi que le feu structure le corps « *à la manière qui lui est propre pour en faire une imitation de l'univers* ». Certains passages ont également été classés d'influence Anaxagoréenne, c'est notamment le cas pour le *Régime* I, 6 et 7.
[193] Hipp, *Reg*, I, 7. Selon R. JOLY., dans toute cette section du *Régime*, le terme *psukhê* est synonyme de *sperma*. On constate en effet qu'elle est assimilée à la semence mâle et femelle réunies. En effet, abordant le développement de la *psukhê* dans le cœur, l'auteur du *Régime* dit : « *ces cellules femelles et mâles, nombreuses et variées, se nourrissent et s'accroissent par un régime humain* ».

et le plus fort, qui commande tout (ἐπικρατέεται), réglant tout (διέπον ἅπαντα) selon la nature (κατὰ φύσιν), étant inaccessible à la vue et au toucher, c'est là qu'est la psukhê, l'intelligence (νοὸς), la pensée (φρόνησις), la croissance, le dépérissement, le mouvement (κίνησις), le changement, le sommeil, le réveil. Ce feu gouverne tout (πάντα διὰ παντὸς) incessamment, et ceci et cela, sans jamais se reposer»[194]. Le feu est un élément fondamental en l'homme. La *psukhê* réside dans ce feu, au côté du *noos* et de la *phronêsis* qui se rapportent tous deux à l'activité intellectuelle. Le *noos* désigne la faculté de penser tandis que la *phronêsis* se rapporte à l'acte même de penser donc à la perception par l'intelligence. Ces deux notions sont présentés ici comme des éléments indépendants de la *psukhê*.

Selon l'auteur, le degré d'intelligence des individus est déterminé en fonction des proportions du mélange du feu et de l'eau dans le corps. Il précise en effet que « *le feu le plus humide et l'eau la plus sèche se mêlant dans un corps produisent la plus grande intelligence (φρονιμώτατον), parce que, le feu détenant l'humide de l'eau et l'eau, le sec du feu, chacun se suffit ainsi le mieux à lui-même* (…) »[195]. Le terme *φρονιμώτατον* issu de *φρονέω* désigne « la faculté de penser et de sentir » c'est-à-dire la capacité que possède un individu à percevoir, par les sens ou l'intellect[196]. Le degré de *phronêsis* dépend de la qualité du mélange des éléments dans le corps, l'intelligence reçoit donc une explication physiologique. Si dans le corps, le feu et l'eau sont contenues selon des proportions égales, «*la psukhê ainsi composée est la plus intelligente (φρονιμωτάτη) et à la meilleure mémoire (μνεμονικωτάτη)*»[197] : c'est le degré d'intelligence le plus haut que peut donc posséder un individu. Dans ce passage, la *phronêsis* est présentée comme une qualité de la *psukhê* alors que dans l'extrait précédent[198] elle semblait être une faculté indépendante de la *psukhê*. Elle est également associée à la faculté de mémoire. La meilleure intelligence s'applique vraisemblablement à l'individu qui perçoit correctement la réalité du monde qui l'environne et sait tirer de son expérience passée les éléments propres à ce jugement qu'il porte sur les choses. Ces considérations rappellent le principe de l'*isonomia* humorale, à ceci près qu'à la place d'humeurs, il s'agit d'éléments : de la même façon que le mélange et le déplacement harmonieux des humeurs dans le corps assure la santé, l'équilibre entre l'humide et le chaud garantit que le meilleur degré

[194] Hipp, *Reg*, I, 10. (Traduction de Littré légèrement remaniée). Dans sa traduction, R. JOLY note que la formule *panta dia pantos* est typique d'Anaxagore.
[195] Hipp, *Reg*, I, 35. Voir notamment pour ce passage JOUANNA J., REG, 79, 1966, p XV-XVIII.
[196] Le terme ne désigne pas la pensée en action mais la possibilité, dans l'absolu, de la mettre en action. Nous revenons sur cette définition un peu plus loin dans le chapitre de même que sur la distinction entre perception sensorielle et perception intellectuelle.
[197] Hipp, *Reg* I, 35.
[198] Hipp, *Reg*, I, 10.

d'intelligence de la *psukhê* et de l'individu. Si tous les individus sont dotés d'une *psukhê*, tous n'ont pas le même niveau de *phronêsis*. Le médecin identifie ainsi sept degrés d'intelligence en fonction de la composition de la *psukhê*. Le premier degré qui correspond à la proportion égale de l'eau et du feu dans le mélange de la *psukhê*, définit la meilleure intelligence. Les six autres se rapportent à des états d'imperfection intellectuelle qu'il est possible de corriger, selon le praticien, par un régime adapté[199]. Ils sont le fait de la domination d'un élément dans la composition de la *psukhê*[200].

Lorsque le feu est un peu inférieur à l'eau, les gens sont intelligents (*φρόνιμοι*) mais moins que les premiers parce que « *le feu, vaincu par l'eau et exécutant avec lenteur (βραδύς) son mouvement (κίνησις), s'appliquent d'une façon plus nonchalante (νωθρότης) aux sensations ; mais de telles psychai sont cependant constantes dans ce à quoi elles s'attachent* »[201]. Ce passage met en place une théorie tout à fait singulière du processus cognitif en établissant un rapport étroit entre le mouvement de la *psukhê*, les sens et les sensations (*αἴσθησις*)[202]. Cette théorie est valable pour tous les degrés d'intelligence dans lesquels le feu est dominé par l'eau, elle permet d'ailleurs d'expliquer ces niveaux d'altération : « *étant donné que la révolution de la psukhê est lente (βραδύς), les sensations (αἴσθησις) n'ont qu'un court instant à chaque fois pour s'y précipiter car elles sont rapides et, par conséquent, ne peuvent s'y mêler qu'en petite quantité à cause de la lenteur de la révolution. C'est que les sensations saisies par la psukhê, quand elles y pénètrent par le canal de la vue ou de l'ouïe sont rapides, tandis que quand elles y pénètrent par le canal du toucher, sont plus lentes et plus facilement saisies. Ces dernières sensations, ces gens ne les perçoivent pas moins que d'autres personnes, par exemple le froid, le chaud et ce qui s'y apparente. Mais ce qu'il faut percevoir par la vue ou l'ouïe, s'ils ne le connaissent d'avance, ils ne peuvent le sentir : si la psukhê n'est pas ébranlée par le feu qui s'est jetée sur elle, elle ne peut ressentir la qualité de l'objet* »[203].

---

[199] Le mot régime est entendu au sens large : il comprend autant l'alimentation que les exercices physiques, le sommeil, les bains etc.

[200] Hipp, *Reg*, I, 35 : « *Si, par quelque apport, l'un des deux éléments, quel qu'il soit, augmentait ou dépérissait, on deviendrait très inintelligent (aphronestaton), parce que, avec ses qualités, ils se suffisent le mieux* ».

[201] Hipp, *Reg*, I, 35.

[202] JOUANNA J., « La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique « Du régime » : ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon », *REG*, 1966, 79, p XV-XVIII. Selon J. JOUANNA cet extrait est capital pour l'histoire de la psychologie antique car « *c'est une des deux théories préplatoniciennes sur l'intelligence qui nous soient parvenus autrement que sous la forme de fragments énigmatiques ou de doxographies édulcorées* ».

[203] Hipp, *Reg* I, 35.

**Le rôle des sens*

Cet extrait revêt un caractère particulièrement énigmatique qui a d'ailleurs suscité de nombreuses interprétations[204]. La *psukhê* est un fluide qui est en mouvement dans le corps et qui obtient les informations nécessaires à l'intelligence en se déplaçant du centre de l'organisme vers sa périphérie, la peau, où elle est alors en contact avec le monde extérieur par le biais des *αἰσθήσιαι*, des sensations[205]. Les informations extérieures qui alimentent la connaissance de l'individu semblent captées par la *psukhê* à la périphérie du corps, par le biais des sens qui font office de canaux et leur permettent de se mêler au fluide « psychique » et d'apporter l'intelligence. Dans le cas où l'élément humide est en trop grande quantité, il ralentit le mouvement de la *psukhê* mais tend également à obstruer (*φράσσω*) les *πόροι* de la *psukhê* c'est-à-dire les canaux que constituent les sens par lesquels elle saisit les informations du monde extérieur[206]. Ces informations qui lui viennent sous la forme de sensations, constituent en définitive les aliments de la *psukhê*[207]. Celle-ci étant en mouvement, elle se précipite vers les *poroi* pour saisir les informations du monde extérieur. Ces sensations sont rapides et éphémères, de fait, si le mouvement de la *psukhê* est lent, elle ne peut les saisir à temps ce qui provoque des altérations de la *phronêsis*. A l'inverse, comme nous allons le voir, si son mouvement est trop rapide, car l'élément feu est alors dominant dans son mélange, elle saisit trop vite ces *αἰσθήσιαι* et transmet également des informations erronées au reste du corps. Le verbe *αἰσθάνομαι* qui qualifie aussi bien le fait « percevoir par les sens » que de

[204] J. JOUANNA le rapprochant des principes d'Empédocle, a permis de l'expliciter. JOUANNA J., op.cit, *REG*, 1966, 79, p XV-XVIII. Empédocle considère le sang, élément calorifique, comme l'agent principal de l'intelligence, et de fait de la vie: le refroidissement total du sang provoque la suspension de la pensée et, à terme, de toute fonction vitale. Le corps est un réceptacle du sang. Cet élément tourne et vire du centre du *sôma* jusqu'à sa périphérie, la peau, où il aspire l'air qui y entre par les pores et permet ainsi la respiration. Le sang, toujours en mouvement dans le corps, se déplace suivant les changements de température internes : lorsque le corps se refroidit, le sang part de la périphérie pour regagner le centre où il se réchauffe avant de repartir vers la périphérie. Ces phases du mouvement sanguin correspondent aussi à celles de la respiration, la première à l'inspiration et la seconde à l'expiration. Des principes similaires sont présents dans le traité du *Régime*. Pour J. JOUANNA, la *psukhê* est un fluide, « *qui circulant à l'intérieur du corps par des poroi, effectue des révolutions analogues à celle du soleil, selon une orbite circulaire dont le centre est le ventre. La vitesse de rotation, qui est fonction du mélange des deux éléments constitutifs (le feu ayant pour propriété d'accélérer, l'eau de ralentir) détermine les diverses catégories d'intelligence ».* Si certaines de ses explications demeurent cependant très métaphoriques, on partage néanmoins les grandes lignes de sa théorie.

[205] Le terme *aisthesia* est souvent traduit par « la sensation » mais J. JOUANNA lui préfère l'expression de « parcelle sensible » qu'il estime plus explicite dans le contexte du traité du *Régime*. Nous ne partageons pas ce choix de traduction car il se révèle d'un sens beaucoup plus ambigu. Même si ces *aistheisai* sont des éléments dynamiques, la notion de sensation semble tout à fait appropriée car elle ne suppose absolument la passivité des sens.

[206] Hipp, *Reg*, I, 35.

[207] IONNADI H., « La sensation perception dans le Corpus Hippocratique », in *Philosophia*, (1991-2) : 278-284. 69-73. L'auteur souligne qu' « il y a intellection lorsque l'âme saisit les *aisthêsies* et les digère », p 72.

« percevoir par l'intelligence » prend ici toute sa valeur car, dans ce traité, sens et intelligence sont intimement corrélés même si l'auteur du *Régime* établit néanmoins une hiérarchie des sens en fonction de leur capacité à apporter l'information nécessaire à la connaissance.

La fonction des sens comme la vue (*ὄψις*), l'ouie (*ἀκοή*) et le toucher (*ψαῦσις*)[208] apparaît relativement réduite. Ils sont présentés comme de simples vecteurs des informations extérieures et non comme des organes dont la structure détermine en partie leur fonctionnement[209]. Comme Empédocle, l'auteur du *Régime* se désintéresse totalement de la structure organique des sens. Le choix des canaux sensoriels détermine la vitesse de pénétration des sensations (ou informations extérieures) : elles sont en effet plus rapides, selon le médecin, lorsqu'elle empruntent le canal de la vue et de l'ouïe plutôt que lorsqu'elles passent par la peau. Mais la célérité des *αἰσθήσιαι* n'est pas un gage de la qualité de l'intelligence, bien au contraire : la lenteur des sensations permet en effet à la *psukhê* de les saisir plus facilement car « *elles restent plus longtemps aux portes de la psukhê*»[210], expression qui atteste que l'ensemble du corps constitue un espace de « vie » pour la *psukhê* et qu'une interaction profonde existe entre ces deux éléments constitutifs de l'homme. La qualité de l'intelligence dépend donc à la fois de la rapidité de pénétration des *αἰσθήσιαι* et de la vitesse de rotation de la *psukhê*[211]. Le traité du *Régime* établit ainsi des liens très étroits entre les sens et l'intelligence. S'ils sont rompus, ils sont susceptibles d'entraîner l'altération de la *psukhê* et des troubles comme la *mania*[212]. Mais exercer ses sens se rapporte aussi à exercer sa *psukhê,* comme l'attestent certaines recommandations spécifiques de diététique[213] :

---

[208] L'auteur ne parle en revanche ni du goût, ni de l'odorat, ni des deux autres sens identifiés avant Aristote. Les Hippocratiques considéraient en effet qu'il n'y avait pas cinq mais sept sens, chacun jouant un rôle spécifique dans le processus cognitif comme le présente le traité du *Régime* : « *La sensation(αἴσθησις) de l'homme se produit aussi*[208] *grâce à sept structures différentes : l'ouïe pour le bruit (ἀκοὴ ψόφων), la vue pour ce qui est visible (ὄψις φανερων), le nez pour l'odeur (ὀσμὴ ὀδμῆς), la langue pour le goût ou le dégoût (γλῶσσα ἡδονῆς καὶ ἀηδίης), la bouche pour la conversation (στόμα διαλέκτου), le corps pour le toucher (σῶμα ψαύσιος), les passages (διέξοδοι) intérieurs et extérieurs pour le souffle chaud ou froid. C'est grâce à cela que l'homme a la connaissance (γνῶσιςι)* » (Hipp, *Reg*, I, 23). JOUANNA J., « Sur la dénomination et le nombre des sens d'Hippocrate à la médecine impériale : réflexions à partir de l'énumération des sens dans le traité hippocratique du Régime, c 23 », in *Les cinq sens dans la médecine de l'époque impériale*, (2003) : 9-20. J. JOUANNA., note (p 14) que si les termes désignant la vue et l'ouie sont toujours ceux qui sont employés après Aristote, ce n'est pas le cas du toucher pour lequel « *psausis* » est remplacé par « *afê*» qui est déjà connu des Hippocratiques mais utilisé seulement trois fois.

[209] MANULI P., VEGETTI M., (1977) : 60. Le phénomène physiologique de la sensation prend immédiatement la forme de la connaissance chez Empédocle.

[210] JOUANNA J., « La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique « Du régime » : ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon », *REG*, 1966, 79, p XVI.

[211] La vitesse de rotation de la *psukhê* dépend elle-même de la proportion des éléments eau et feu.

[212] Hipp, *Reg* I, 35. La conception de la *mania* est étudiée dans le chapitre 3.4 de cette partie.

[213] Hipp, *Reg*, I et II. Ces deux livres énoncent les différents éléments de la diététique propres à corriger les déséquilibres du mélange « psychique ». Le médecin s'intéresse également au milieu dans lequel l'individu évolue car, il pense, à l'image de l'auteur du traité d'*Airs, Eaux, Lieux,* qu'il a une influence sur l'homme. Les vents par exemple ont un impact sur l'état de la *psukhê* et, suivant leurs propriétés, peuvent corriger certains de

voir, entendre ou écouter, parler et penser provoquent l'agitation de la *psukhê* (*kinesis*) donc son échauffement et son dessèchement puisque la chaleur consume son humidité[214]. L'individu dont la *psukhê* est lente car humide, comme celle des niais, a donc tout intérêt à s'exercer à la vue, à la voix (chant, lecture, discours) afin de rééquilibrer le mélange d'eau et de feu qui constitue sa *psukhê*. En revanche, il est tout à fait vraisemblable que de tels exercices soient déconseillés à un individu dont la *psukhê* est trop active c'est-à-dire enflammée[215].

Lorsque le pouvoir du feu est encore plus dominé par l'eau, la *psukhê* est beaucoup plus lente et les individus qui sont dans cet état d'intelligence sont appelés niais *(ἠλίθιοι)*[216] : C'est le troisième degré de trouble intellectuel décrit par l'auteur du *Régime*. L'adjectif *ἠλίθιος* définit l'individu qui manque de jugement et qui est donc perçu comme stupide. Le quatrième degré correspond a un degré d'intelligence encore moindre : « *dans les combinaisons où le feu est encore plus surmonté par l'eau existante, on a des gens qui sont dits par les uns insensés (ἄφρονας) par les autres étonnés (ἐμβροντήτους). La folie (μανίη) de ces gens a un caractère de lenteur ; ils se plaignent (λυπέω) sans que personne ne les afflige ou les batte ; ils craignent (δείδω) ce qui n'est pas à craindre, ils se tourmentent (λυπέω) de ce qui n'a rien de tourmentant, et ne sentent (αἰσθάνομαι) véritablement rien comme sent un homme en pleine possession de son intelligence (φρονέοντας)*»[217]. Le terme *ἄφρων* qui signifie littéralement « privé de raison », caractérise l'individu qui déraisonne c'est-à-dire dont les facultés intellectuelles sont profondément altérées. Quant à *ἐμβρόντητος*, il qualifie celui qui est terrifié par la foudre et se rapporte donc à une sorte de paralysie de l'intelligence qui fait de lui un égaré. Ces deux types d'états intellectuels sont désignés par un même terme, la *mania*, qui définit un certain degré d'altération intellectuelle. La notion de *mania* semble donc posséder un sens assez large qualifiant un certain état de l'intelligence mais aussi émotionnel, l'auteur rapportant en effet que ces individus éprouvent des angoisses (*λυπέω*) et des peurs (*δείδω*) injustifiées et ne sentent rien comme un homme qui a toute sa *phronêsis*. La perception de ces

---

ses déséquilibres. La réflexion du médecin, basée sur le principe de l'*isonomia* et la théorie des contraires, accorde une grande importance à la diététique au sens large qui comprend à la fois l'alimentation, les boissons, les exercices physiques et les bains entre autres exemples.

[214] Hipp, *Reg*, II, 61

[215] Des liens essentiels existent ainsi entre les sens et l'intelligence ce qui suppose, d'une certaine manière, que les sens constituent aussi des signes propres à révéler l'état de la *psukhê*. Les cris, l'élocution rapide et saccadée par exemple peuvent être interprétés comme le signe d'un échauffement de celle-ci et, de fait, d'un risque pour le patient de tomber dans la folie. De même, la cécité ou l'aphonie, peuvent les indices d'un fonctionnement ralenti de la *psukhê* donc d'un certain degré d'altération de la raison. L'étude plus précise des troubles de la *psukhê* permettra de préciser si ce dérèglement des sens est à même de constituer des symptômes de pathologies.

[216] Hipp, *Reg*, I, 35.

[217] Hipp, *Reg* I, 35

individus, intellectuelle et émotionnelle, est faussée du fait du trouble de leur *psukhê*. C'est ce qui fait d'ailleurs dire au médecin que leur « *folie a un caractère de lenteur* » (*βραδύτερον*) : ces gens sont lents à comprendre ou à raisonner. Cependant, rien n'est irrémédiable et ce défaut d'intelligence peut être amélioré à condition que le patient suive un régime adapté.

Ensuite, le médecin évoque une composition de la *psukhê* « inverse » où « *la puissance de l'eau est surmontée par le feu* ». La *psukhê* a alors la caractéristique particulière de se déplacer rapidement et par conséquent, de s'attacher « *plus vite aux sensations* ». Le médecin ne qualifie pas ce type d'intelligence mais il précise que par un régime approprié, cette *psukhê* retrouvera vite un état sain. Le stade suivant en revanche, quand *« l'eau est encore davantage surmontée par le feu* » est le résultat d'une *psukhê* trop active donc instable : ces gens sont en effet sujets à rêver (*ὀνειρώσσειν*) et sont donc nommés « demi-maniaques » (*ὑπομαινομένους*) car un tel état est voisin de la *mania*[218]. Le rêve est vraisemblablement considéré ici comme un état d'intelligence altérée. Etant soumis aux rêves, la personne n'est effectivement pas en mesure de percevoir correctement le réel, son intelligence est instable, l'individu semble ne pas être concentré. Cet état est nommé *hupomania*, le degré supérieur d'altération de la raison étant vraisemblablement désigné par le terme *mania*. L'auteur ne fournit pas plus d'informations sur cette notion dans ce traité mais nous verrons plus loin que la *mania* est un concept capital dans les maladies de la *psukhê*. Il ne précise pas non plus si le rêve intervient en temps de veille ou de sommeil mais, cet état de la *psukhê* étant présenté comme un trouble gênant, on peut supposer que les individus qui sont dits demi-maniaques sont ceux dont les songes interviennent en dehors de leur temps de sommeil.

Ces différents degrés d'intelligence sont présentés comme des états divers de la *psukhê* mais jamais comme des maladies. L'auteur élabore toute une diététique visant à rétablir un équilibre supposé perdu de l'intelligence. Dans le cas d'une *psukhê* lente donc humide, il s'agit pour la dynamiser[219], de manger des aliments secs et de faire des exercices physiques plus nombreux et plus vifs. A l'inverse, dans le cas d'une *psukhê* trop rapide, dominée par le feu, il est utile à de tels individus de s'abstenir de tout exercice violent et « *de maigrir pour être intelligents, car l'abondance des chairs entraîne fatalement l'inflammation du sang* » et, risque, à terme, de les faire tomber dans la folie (*mania*)[220]. Même si le terme de maladie n'est

[218] Hipp, *Reg* I, 35
[219] C'est-à-dire de l'enflammer un peu afin que les proportions du feu et de l'eau soient rééquilibrées.
[220] Hipp, *Reg*, I, 35. Ces idées permettent déjà d'appréhender une certaine conception de la folie sur laquelle nous revenons largement dans le chapitre consacré à la *mania*. Selon la théorie de l'auteur du *Régime*, la folie s'expliquerait notamment par le fait que la psukhê, trop rapide, ne peut saisir les parcelles sensibles c'est-à-dire

jamais employé, on peut néanmoins supposer que ces troubles peuvent être considérés comme des affections dans la mesure où ils sont présentés, au même titre que tout autre pathologie, comme un dérèglement de l'équilibre originel attendu et traités par une thérapeutique adaptée. Les termes employés dans ces traités qui définissent les troubles du raisonnement permettent de fournir une première idée de la représentation, médicale et biologique, des altérations de la *psukhê*. On regrette que les sources ne livrent pas d'informations sur la manière dont ces individus qui souffrent des divers troubles de l'intelligence sont perçus et intégrés au sein même de la cité. Le traité du *Régime* élabore ainsi une théorie sur les mécanismes de la *psukhê* sur laquelle il convient de revenir afin de préciser le rôle qui est accordé aux sens au sein de cette représentation.

Le *Régime* est, de tous les traités hippocratiques, l'ouvrage qui aborde de la manière la plus approfondie le problème de la *psukhê* et de sa nature. La théorie qui y est développée est extrêmement intéressante mais elle ne se trouve nulle part ailleurs dans le *Corpus Hippocratique*. Il convient donc de rester prudent et ne pas considérer les principes développés dans cet ouvrage comme des idées nécessairement partagées par tous les médecins hippocratiques. S'il est vrai que les emplois de *psukhê* dans les autres traités attestent d'une évolution de sens du concept depuis l'époque homérique, il faut garder à l'esprit le fait que cette mutation s'est accomplie de façon très progressive. On peut cependant considérer que, pour les médecins hippocratiques, la *psukhê* est un principe vital en l'homme, constituée de la même matière que le corps qu'elle anime de son mouvement. Elle a des facultés qui lui sont propres, notamment intellectuelles et désignées par des notions comme la *phronêsis*, le *noos* et la *gnômê*. Elle possède également des facultés émotionnelles et sensorielles puisque le mécanisme de la cognition se fait aussi par le biais des sens. L'analyse d'autres traités hippocratiques et des œuvres aristotéliciennes comme le traité *De l'âme* doivent permettre d'affiner cette première représentation des mécanismes de la *psukhê* et des troubles dont elle peut être atteinte.

---

les informations du monde extérieur propres à alimenter sa connaissance, si bien qu'elle resterait, dans le corps, isolée du monde extérieur, en circuit rotatif fermé, incapable de saisir les idées du monde, de s'alimenter donc de se régénérer.

1.3.2.-La question du siège de la *psukhê* : encéphalocentrisme, cardiocentrisme et hémocentrisme[221].

L'évolution de la notion de *psukhê* s'inscrit dans le contexte de la découverte et de l'exploration de l'identité individuelle. On s'attache à définir un siège « organique » de l'intelligence, à faire d'une région corporelle le système central de l'émotion et/ou de la raison. Les médecins ne partagent tous les mêmes idées sur le siège de l'intellect ou sur les rapports entre l'émotion et l'activité intellectuelle. Les théories varient également suivant l'appartenance des traités aux principes des « humeurs » ou des éléments. La question est complexe et préjuge des retentissements importants sur la représentation des pathologies de la *psukhê*. On peut en effet supposer que, suivant les différents courants doctrinaux auxquels se rattachent les médecins, la manière de diagnostiquer, de pronostiquer, ou de soigner ne soit pas identique et qu'il existe alors non pas une, mais des conceptions des maladies de la *psukhê*. Trois courants de pensée relatifs aux mécanismes de la connaissance se dégagent que l'on peut nommer, en fonction de la tradition philosophique à laquelle ils se rattachent, le cardiocentrisme, l'hémocentrisme et l'encéphalocentrisme[222].

** La théorie encéphalocentrique : le primat du cerveau et le rôle du pneuma.*

Certains médecins hippocratiques[223] considèrent que le cerveau joue un rôle premier dans le processus cognitif. Quelques uns concilient même ce rôle avec celui du *pneuma* offrant une conception plutôt singulière des mécanismes l'intelligence[224]. Des ouvrages comme *Des Glandes*, *Des lieux dans l'homme* permettent de saisir la représentation du processus cognitif encéphalocentriste dans ses grandes lignes. La *Maladie Sacrée* en revanche

[221] MANULI P., VEGETTI M., (1977). La dénomination des trois courants correspond à la traduction des expressions utilisées par les auteurs pour les spécifier.

[222] Ces distinctions effectuées par P. MANULI., et M. VEGETTI., (1977) permettent d'avoir une vision d'ensemble très claire des différents courants doctrinaux auxquels adhèrent les traités. Le même classement a donc été ici conservé afin que les oppositions théoriques propres au siège de la connaissance et à ses mécanismes apparaissent très clairement.

[223] *Maladie Sacrée*, *Glandes*, *Lieux dans l'homme*, *Nature de l'homme*, *Chairs* sont les principaux traités encéphalocentristes.

[224] Ces idées ne sont pas nouvelles mais se rapportent aux théories d'Alcméon de Crotone, de Diogène d'Apollonie et d'Anaxagore. MANULI P., VEGETTI M., (1977) : 46. Alcméon, au VIè, a attribué au cerveau les facultés de la perception et de la réflexion. L'auteur de *Maladie Sacrée* approfondit et développe le principe. KOELBING H M., « Remarques à propos de l'évolution des connaissances sur le cerveau » in *Gesnerus*, (1985) : 317. Diogène pense que le *pneuma* est mélangé au sang et distribué par les vaisseaux sanguins. Les mêmes considérations se retrouvent dans la *Maladie Sacrée.*

offre une explication très complète des mécanismes intellectuels selon le point de vue encéphalocentriste.

La *Maladie Sacrée* fournit une représentation assez précise des troubles de la *psukhê*. Ce traité présente une conception singulière des mécanismes psychiques : non seulement il attribue au cerveau un rôle premier dans le processus cognitif, mais il en fait aussi le point de départ des vaisseaux. Il n'est pas le seul traité à établir un lien important entre le cerveau et les veines[225] mais il se singularise cependant dans la mesure où il ne rattache pas tous les vaisseaux du corps aux deux grosses veines du tronc mais fait venir un très grand nombre de petits vaisseaux depuis tout le corps jusqu'au cerveau[226].

Le cerveau est dit à l'origine de toutes les très grandes maladies (*νουσημάτων τῶν μεγίστων*)[227]. L'auteur ne précise pas ce qu'il entend par « très grandes maladies » mais il y intègre l'épilepsie. Il divise le cerveau en deux parties séparées par une membrane mince jusqu'où il fait venir des veines, de toutes tailles, depuis l'ensemble du corps. Il accorde plus d'importance à deux grosses veines : celle du foie et celle de la rate[228]. Il établit donc un lien très étroit entre le système vasculaire et le cerveau et, de fait, entre le cerveau et l'ensemble du corps par l'intermédiaire du système veineux. Ce dernier a son importance puisqu'il permet aussi d'aspirer l'air dans le corps qui le rafraîchit et le meut. Le *pneuma* est ainsi présenté comme un élément dynamique, mobile qui parcourt l'ensemble du corps en utilisant les canaux veineux. L'arrêt de sa circulation a pour conséquence une perte, au moins temporaire de la mobilité de l'individu[229]. Mais ce *pneuma* ne permet pas seulement le mouvement, il procure aussi l'intelligence[230]. Il le fait par le biais du cerveau qui, quand il est sain (*ὑγιαίνω*)[231], joue le rôle d'« *interprète (ἑρμηνευς) des effets que l'air produit* »[232]. L'air attiré dans le corps arrive en premier lieu dans le cerveau puis se disperse dans l'ensemble du *sôma* par le système veineux, *« laissant dans le cerveau sa partie la plus active (ἀκμή), celle qui est*

[225] DUMINIL M.P., (1983) : 63-86. S'agissant du rôle et de la répartition des vaisseaux dans le corps, il se rattache aux traités encéphalocentristes comme *Nature de l'homme*, *Lieux dans l'homme*.
[226] DUMINIL M.P.,(1983) : 83, voir planche V, p 85.
[227] Hipp, *Mal Sac*, 3
[228] Hipp, *Mal sac*, 3. Le trajet de ces deux vaisseaux est absolument identique et symétrique, à gauche et à droite du corps.
[229] Hipp, *Mal sac*, 4. Ce qui, selon l'auteur, vient confirmer cette théorie c'est l'engourdissement que connaissent certaines parties du corps lorsque, en position assise ou couchée, les veines sont comprimées et empêchent l'air de passer.
[230] On reconnaît ici l'influence de Diogène d'Apollonie dont les principes sont cités par Théophraste, *De Sensu*, 44. DUMINIL M.P., (1983) : 256.
[231] Le cerveau est sain lorsque la purgation de ce dernier a été convenablement effectuée au stade embryonnaire. Un excès d'humeur, et notamment de phlegme, s'écoulant en abondance depuis le cerveau risque de provoquer la lésion de certaines parties corporelles donc une tête malsaine. Hipp, *Mal sac*, 5.
[232] Hipp, *Mal sac*, 16.

intelligente (phronêsis) et connaissante (gnômê)»[233]. On retrouve les termes relatifs à l'intellect employés par l'auteur du *Régime* : la *phronêsis* désigne l'acte de penser mais aussi le bon sens tandis que la *gnômê* se rapporte au raisonnement.

C'est parce que l'air est pur qu'il apporte l'intelligence. L'auteur montre en effet que si le *pneuma* se rendait d'abord dans le corps, « *pour se rendre de là au cerveau, il laisserait l'intelligence (διάγνωσιν) dans les chairs et dans les veines, il arriverait échauffé au cerveau et non pur mais mêlé avec des chairs et du sang, de sorte qu'il n'aurait plus ses qualités parfaites*»[234]. Le processus intellectuel qui mène à la cognition s'élabore donc selon deux conditions indissociables : la pureté de l'air et son accès direct au cerveau, seule partie du corps apte à décoder, à interpréter les différentes informations que contient le *pneuma*. Celui-ci est véritablement « l'organe » central en l'homme puisqu'il transmet cette connaissance aux différents sens et parties corporelles : « *les yeux, les oreilles, la langue, les mains, les pieds ne font qu'exécuter (πράσσω) ce que le cerveau conçoit (γινώσκη), car il existe dans le corps tout entier du mouvement tant qu'il participe à l'air. Mais en ce qui concerne la compréhension (ξύνεσιν), le cerveau est le messager (διαγγέλων)*»[235]. Le terme *sunesis* souligne l'idée de jonction ou de contact qui existe entre le cerveau et le reste du corps : le cerveau est un messager de l'intelligence que contient l'air qu'il transmet ensuite à l'ensemble du corps. L'air est à la fois un agent cognitif et un agent dynamique puisqu'en apportant l'intelligence, il permet l'action. Pour l'auteur de la *Maladie Sacrée* en effet, « *entre connaissance et action, il n'y a pas de différence de nature* »[236]. Le cerveau n'ordonne pas, il transmet la force (*ἀκρίβεια*) de l'air et son intelligence qui sont les aliments du corps : le *sôma* ne peut se mouvoir ni agir s'il est privé d'air. Ce qui signifie que le comportement de l'individu est à la fois tributaire de la bonne transmission du *pneuma* mais aussi de sa qualité. En effet, « (…) *s'il arrive quelque changement notable dans l'air par l'effet des saisons et que l'air devienne différent de lui-même, le cerveau le premier en reçoit l'impression. Aussi je maintiens que le cerveau est exposé aux maladies les plus aiguës, les plus considérables, les plus dangereuses et de la crise la plus difficile pour les médecins les plus expérimentés* »[237].

---

[233] Hipp, *Mal sac*, 16.
[234] Hipp, *Mal sac*, 16.
[235] Hipp, *Mal sac*, 16. Traduction de J. JOUANNA (1999) : 162. Il prend en compte les difficultés du passage grec « *ginetai gar en (a)panti tô sômati tês phronêsios* » qui est sans doute corrompu. Il considère que *phronêsios* est « *une glose qui s'est substituée au texte originel* » (JOUANNA J., (1999) : note 91 p 296.). Nous approuvons les corrections apportées par l'auteur qui permettent de supprimer toute contradiction dans le texte.
[236] PIGEAUD J., « Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le Corpus Hippocratique », in *Hippocratica,* (1980) : 419.
[237] Hipp, *Mal Sac*, 17.

Dans la mesure où, corps et intellect sont liés, les maladies qui affectent l'intelligence, touchent également le *sôma*. Les actions du corps sont déterminées par l'interprétation que fait le cerveau du *pneuma* qu'il reçoit. C'est que l'auteur nomme la *phronêsis*, processus qui pourrait se différencier de celui de la *sunesis*[238]. La *phronêsis* définit l'intelligence, la pensée en action. Le mot *sunesis* est issu du verbe *σύνειμι* qui exprime un rapprochement, une conjonction. Il est très probable que la *sunesis* ne se rapporte pas seulement à la seule connaissance intellectuelle mais englobe tous les éléments propres à nourrir la connaissance de l'individu, qui sont fournis par l'air et que le cerveau réceptionne. Elle ne fait pas de différence entre ce qui va, ensuite, devenir un acte ou une pensée. On peut donc supposer que la *sunesis* se rapporte à l'intelligence à l'état brut, aux diverses informations qui s'amoncèlent dans le cerveau que celui-ci, herméneute, va filtrer[239].

Si l'auteur attribue à l'air le siège de l'intelligence et au cerveau le rôle de messager, la question de la *psukhê* n'est, en revanche, jamais abordée. Il semble que le rôle du cerveau ait remplacé ici le rôle de la *psukhê*. Dans la conception du *Régime*, la *psukhê*, en se déplaçant dans le corps, vient chercher et saisit les informations transmises par les canaux sensoriels. Dans la *Maladie Sacrée*, le schéma est inverse. L'air qui pénètre dans le corps arrive d'abord dans le cerveau qui le distribue et le partage aux membres et aux parties « sensorielles ». Si le *pneuma* est dynamique et se déplace dans le corps grâce au système vasculaire, le cerveau n'est pas passif pour autant, sa fonction étant justement de réceptionner et de transmettre les différentes informations au reste du corps. Voilà pourquoi, selon l'auteur, « *d'une part, les plaisirs, les joies, les rires et les jeux, d'autre part, les chagrins, les peines, les mécontentements et les plaintes ne nous proviennent que de là (cerveau). C'est par là surtout que nous pensons (φρονεῦμεν), comprenons (νοεῦμεν), voyons (βλέπομεν), entendons (ἀκούομεν), que nous connaissons (γινώσκομεν) le laid et le beau, le bien et le mal (...). C'est encore par là que nous sommes fous (μαινόμεθα), que nous délirons (παραφρονέομεν), que les craintes et des terreurs nous assiègent, soit la nuit, soit après la venue du jour, des songes, des erreurs inopportunes, des soucis sans motif, l'ignorance du présent, l'inhabitude, l'inexpérience.* (…) »[240]. La *phronêsis*, la pensée, est le principal effet produit par l'air avec la compréhension

[238] C'est ce que pense J .PIGEAUD « Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le Corpus Hippocratique », in *Hippocratica,* (1980) : 419 qui suit l'opinion de JONES, *Hippocrates*, vol II, Loeb, 1952, p 179, note 1.
[239] PIGEAUD J., « Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le Corpus Hippocratique », in *Hippocratica,* (1980) : 35, rapporte que H. GRENSEMAN traduit le terme *sunesis* par « organe de la pensée » ce qui est exagéré.
[240] Hipp, *Mal sac,* 16.

que suppose le *noos*. Viennent ensuite les verbes *βλέπω* et *ἀκούω* [241] qui se rapportent aux capacités sensorielles, notamment à la vue et à l'ouïe, et le verbe *γιγνώσκω* qui correspond au fait de connaître mais en tant que cet acte fait intervenir le jugement, comme lors de délibération ou de prise de décision par exemple. Ces verbes se rapportent à la perception que celle-ci soit intellectuelle, sensorielle ou émotionnelle. L'utilisation de termes différents révèle que l'auteur fait bien la distinction entre ces trois domaines, mais il les unit dans une notion globale de connaissance elle-même directement rattachée à l'activité cérébrale[242]. Lorsque le cerveau est bouleversé et, par conséquent, que les informations « pneumatiques » sont mal transmises, l'ouïe, la vue et la langue sont troublées et révèlent des troubles de la connaissance[243], la *mania*[244] que l'auteur explique ainsi : « *devenu trop humide, il (le cerveau) se meut (κινέεσθαι) nécessairement ; se mouvant ni la vue, ni l'ouïe ne sont sûres, le patient voit et entend tantôt une chose tantôt une autre, la langue exprime ce qu'il voit et entend. Mais tout le temps que le cerveau est dans le repos, l'homme a sa connaissance (φρονέει)* »[245]. L'idée du mouvement est réitérée mais ce n'est pas à proprement parler le cerveau qui se déplace mais la *psukhê* qui y réside. La déraison, la perte sensorielle et l'altération émotionnelle seraient donc liées au mouvement intempestif de la *psukhê* dû à une trop forte humidité du cerveau.

Ce traité offre une représentation singulière des mécanismes de la connaissance, du rôle du *pneuma* et du cerveau dans les pathologies. Selon P. Manulli et M. Vegetti, cet ouvrage oscille cependant entre un attachement à un physiologie de type archaïque et une conception nouvelle qui révèle une volonté d'individualiser un phénomène corporel de type biologique, et non cosmologique comme le propose notamment le *Régime*[246]. Pour appuyer ses théories novatrices, l'auteur use en effet de diverses contre-argumentations qui le contraignent à revenir sur certaines représentations plutôt archaïques du corps. Pour preuve, le passage qui mentionne le *φρήν* : « *Je dis donc que le cerveau est l'interprète de l'intelligence (ξύνεσιν). Mais le phrên a un nom*[247] *qu'il doit au hasard et à l'usage, mais non à la réalité et à la nature (φύσει). Je ne vois pas en effet quelle influence il a pour la pensée (φρονέειν) et l'intelligence (νοέειν). A la vérité quand on éprouve à l'improviste un excès de joie ou de*

[241] Le verbe *blepô* signifie « avoir le sens de la vue, jouir de la vue », « regarder » et aussi, par extension, « voir la lumière du soleil, c'est-à-dire être vivant, vivre ». *Akouô* a pour sens « entendre », « savoir par ouï-dire », « comprendre ».
[242] Voir également J. PIGEAUD., (1980) : 38-40.
[243] Elle est toujours entendue au sens large de pensée, émotion, action.
[244] La question de la *mania* et des formes possibles de folie est étudiée dans les chapitres qui suivent.
[245] Hipp, *Mal Sac*, 14.
[246] MANULI P., VEGETTI M., (1977) : 51.
[247] Il est issu de *phroneô*, penser. Le terme est en effet employé au singulier.

chagrin, il tressaille et cause des soubresauts ; mais cela tient à son peu d'épaisseur et à ce que dans le corps il est le plus étendu en largeur. Il n'a point de cavité où il puisse recevoir le bien ou le mal qui survient mais il est troublé par l'une et l'autre de ces passions à cause de la faiblesse de sa nature. Il ne ressent rien avant les autres parties du corps, et c'est en vain qu'il a un tel nom et une telle attribution, comme cet appendice du cœur qu'on appelle oreille (ὦτα)[248] *et qui ne contribue en rien à l'ouïe (ἀκοὴν)* »[249]. L'auteur rejette les fonctions qui ont été attribuées à la *phrên* depuis Homère et considère qu'elles n'ont aucun rapport avec le fait de penser, de comprendre ou de juger. Les Hippocratiques l'identifient très clairement au diaphragme ainsi que le laisse suggérer cette description. Et une des raisons pour laquelle il n'a aucun lien avec la connaissance tient précisément à sa nature : comme il n'est pas installé dans une cavité, il ne peut accueillir les informations transmises par le *pneuma*.

La *Maladie Sacrée* est le traité le plus représentatif des principes de la théorie encéphalocentriste. Le cerveau est un réceptacle des informations délivrées par l'air inspiré. Il est un interprète de l'intelligence qu'il transmet au corps soulignant l'interaction permanente qui existe entre le *sôma* et la *psukhê*. Celle-ci possède des facultés intellectuelles mais également émotionnelles : lorsqu'elle se trouble sous l'humidité du cerveau, la raison mais également l'ensemble des sens ressentent ces perturbations si bien que la perception de l'individu est altérée. Cette explication physiologique singulière est celle qui fonde notamment le déclenchement d'une pathologie de la *psukhê* : l'épilepsie[250].

Des Glandes[251] propose une conception assez originale du fonctionnement de l'activité intellectuelle. Son auteur nomme glandes les parties corporelles, blanche et friables, qui attirent à elles l'humeur en excès dans le corps : le cerveau en est une. Comme l'auteur des *Lieux dans L'homme*[252], le médecin des *Glandes* identifie sept fluxions qui viennent de la tête et s'écoulent vers le reste du corps[253]. Elles sont utiles pour le cerveau car elles permettent sa purgation. Si elles ne s'évacuaient pas, elles seraient à l'origine de pathologies cérébrales. Mais pour être efficaces, ces fluxions doivent s'écouler en dehors et non porter sur les parties intérieures sinon elles les troublent : « *si le cerveau envoie une fluxion âcre, elle corrode et ulcère les voies* » alors, « *le cerveau renvoyant en dehors et recevant en place, se trouve toujours dans le même état, il attire les liquides et fait des maladies* (…) il « *a du mal (πῆμα), et lui-même n'est pas sain (ὑγιαίνω) ; et s'il est irrité (δάκνω), il a beaucoup de trouble*

[248] Il s'agit des oreillettes du cœur : « *ὦτα καρδίας* »
[249] Hipp, *Mal sac*, 17.
[250] Cette pathologie est étudiée précisément dans les chapitres suivants.
[251] La date du traité est discutée : Ve, IVe ou IIIe av. J.C.
[252] Hipp, *Lieux*, 10-22. Il est possible que l'auteur des *Glandes* ait eu connaissance de ce traité qui date du IVè.
[253] Hipp, *Glandes*, 11.

(ταραχή), l'intelligence (νοὸς) se dérange (ἀφραδέω) (…) *d'autres fois, le cerveau ne fait pas de fluxion âcre, mais, arrivant en excès, elle y cause de la souffrance (πονέω); l'intelligence (γνώμη) se trouble (ταράσσω)* (…) »[254]. L'intelligence est désignée par deux termes différents : le *noos* et la *gnômê*. Le *noos* renvoie plus spécifiquement à la compréhension tandis que la *gnômê*, implique l'idée du raisonnement propre à permettre le jugement. L'état de l'intelligence semble lié à l'état du cerveau que l'auteur des *Glandes* considère peut-être comme le siège de la *psukhê*. La cause des troubles est physiologique, ceux-ci étant dus à une mauvaise fluxion. L'intelligence est alors troublée peut-être du fait des mouvements intempestifs de la *psukhê* comme le souligne l'emploi du verbe *ταράσσω,* « remuer, agiter », qui illustre en effet l'idée d'un mouvement violent. La brièveté de ce passage ne permet pas d'aller plus loin dans la représentation des mécanismes intellectuels.

Face aux partisans de ces idées encéphalocentriques s'élèvent les défenseurs de la thèse hémocentriste qui font du sang le siège de la *psukhê*.

** Les traités hémocentristes.*

Tandis que les encéphalocentristes perçoivent le corps selon une structure pluraliste, c'est-à-dire selon un ensemble d'éléments contribuant à le maintenir en vie[255], les hémocentristes proposent une construction «monocentrique» du corps dans laquelle l'élément sanguin joue un rôle essentiel[256]. Empédocle est un des représentants de cette théorie émocentrique : il considère que le sang est un principe vital, à l'origine de la vie et de la connaissance. Si les médecins s'inspirent de ses idées[257], ils n'adhèrent pas nécessairement à tous ses principes. Pour eux le sang est avant tout une humeur et ils ne considèrent pas que le liquide sanguin est un mélange harmonieux et proportionnel des quatre éléments, de même qu'ils ne se demandent pas s'il est « *l'élément vital par excellence* »[258]. Enfin, ils mêlent souvent les idées pneumatiques à leurs conceptions émocentriques si bien qu'il est parfois

[254] Hipp, *Glandes*, 12. Les passages dans lesquels il développe les symptômes du dysfonctionnement de l'intelligence ont été volontairement ôtés ; ils sont étudiés dans le chapitre 3 sur les pathologies de la connaissance.
[255] C'est, par exemple, le système quaternaire de la *Nature de L'homme*.
[256] Voir annexe 1. Plusieurs traités adhèrent à ces théories : *Maladies I*, *Des Vents* et du traité du *Régime*, bien qu'il faille sans doute nuancer cette classification. Comme nous allons le voir, certains traités ne sont pas purement hémocentristes mais sont un mélange de principes choisis parmi les théories présocratiques.
[257] JOUANNA J., « La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique « Du régime » : ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon », *REG*, 1966, 79, p XVI.
[258] DUMINIL M.P., (1983) : 247.

difficile de déterminer lequel des deux éléments, sanguin ou pneumatique, constitue pour eux le siège de l'intelligence.

On rapproche parfois la section 14 du traité des *Vents* du quatrième paragraphe de la *Maladie Sacrée*[259] ; il s'avère pourtant que les deux ouvrages sont de tradition différente[260]. En revanche, ce rapprochement est légitime si l'on tient compte de la présence de l'élément pneumatique. Comme l'auteur de la *Maladie Sacrée*, le médecin des *Vents* propose une théorie des causes et des mécanismes de l'épilepsie et, ce faisant, son point de vue sur le siège de la *psukhê* et les facultés de celle-ci : « *de tout ce que renferme le corps, rien ne concourt plus à l'intelligence (phronêsis) que le sang* »[261]. De fait lorsque la constitution sanguine est modifiée, la *phronêsis* l'est aussi. Il considère que les rêves (*ἐνύπνιον*) sont le signe d'une altération de la *phronêsis* et le sommeil s'explique par un phénomène physiologique précis, le refroidissement du sang qui alourdit le corps et fait baisser les yeux. L'auteur ne renseigne pas sur les raisons de ce refroidissement mais elles peuvent être multiples, liées à des facteurs externes ou internes[262]. L'épilepsie naît également d'une perturbation du liquide sanguin : « *la maladie se produit ainsi : beaucoup de souffle (pneuma) s'étant mêlé dans tout le corps à tout le sang, il se fait maint obstacles en maint endroits dans les veines (φλέβης). Quand beaucoup d'air charge les grosses veines pleines de sang, et, les chargeant, y séjourne, le sang est empêché de cheminer, ici il s'arrête, là, il va lentement, ailleurs, plus vite. De la sorte, la marche du sang à travers le corps devient irrégulière, il en résulte toutes espèces d'irrégularités, le corps tout entier est tiré de tout côté, le corps se contracte sous l'action du trouble (θορυβέω) et du dérangement (ταραχή) du sang, des perversions de toute nature se manifestent de toute façon ; durant ce temps, les patients sont frappés d'anesthésie, sourds (κωφός) à ce qui se dit, aveugles (τυφλός) à ce qui se fait, insensibles (ἀνάλγητος) aux souffrances (πόνος), tant l'air par son trouble, a troublé le sang et l'a souillé (μιαίνω)!* »[263].

L'auteur des *Vents* propose une explication différente de l'épilepsie de celle que fournit l'auteur de la *Maladie Sacrée* : pour ce dernier, l'épilepsie est due à l'arrêt de la circulation de l'air dans les veines tandis que pour celui des *Vents*, elle est entraînée par l'arrêt ou les difficultés de la circulation du sang[264]. Ce sont avant tout les changements dans la constitution du sang qui produisent les causes immédiates de la maladie. Dans la mesure où le

[259] LITTRE., dans sa traduction de la *Maladie Sacrée*, le propose en effet.
[260] *Maladie Sacrée* propose une théorie encéphalocentrique tandis que le traité des *Vents* est hémocentriste.
[261] Hipp, *Vents*, 14.
[262] L'eau potable sur la tête et le corps favorise le sommeil, par exemple. Hipp, *De l'usage des liquides*, I, 2. Voir BYL S., « Sommeil et insomnie dans le Corpus Hippocraticum » in *RBPhH*, p 33-34.
[263] Hipp, *Vents*, 14.
[264] DUMINIL M.P., (1983) : 262.

sang contient une part de la *phronêsis*, il va de soi que les irrégularités de la circulation sanguine ont une incidence sur l'intelligence, sur la perception sensorielle et, de fait, sur la fonctionnalité de certaines régions somatiques. Les premiers effets de ces troubles sanguins sont perceptibles physiquement par les convulsions du malade et qui constituent en effet les symptômes de l'épilepsie. Le trouble de la raison n'est pas directement mentionné mais l'altération des sens l'est en revanche : le médecin décrit une perte de l'ouïe, de la vue et de la sensibilité, ce qui signifie que la construction du processus cognitif se fait selon un schéma intérieur-extérieur, c'est-à-dire du centre du corps (le sang), vers sa périphérie (les canaux sensoriels). Cela démontre à nouveau que les Hippocratiques attribuent aux sens un rôle bien moindre que celui qu'ils jouent réellement dans la perception cognitive.

Le dérangement de la *phronêsis* est sous-entendu par la description du sang troublé, altération que l'auteur des *Vents* signifie par le verbe *μιαίνω* qui renvoie à l'idée d'une souillure dont l'origine est l'excès d'air contenu dans les veines. S'il ne fonde pas sa thérapeutique sur une purification du sang, les idées anciennes semblent néanmoins suffisamment vivaces pour que l'on puisse parler de « réflexe archaïque » dans la mesure où un lien est automatiquement établi entre le sang et la souillure. L'intelligence peut également être altérée lorsque la quantité de sang augmente. Il prend notamment comme exemple le phénomène de l'ivresse : « (…) *dans l'ivresse, qui accroît subitement la quantité de sang, la psukhê et ses pensées (φρονήματα) subissent un changement (μεθίστημι) et on devient oublieux (ἐπιανθάνω) des maux présents et confiant dans les biens à venir* »[265]. Le vin est de nature chaude et humide[266], propriétés qu'il partage avec le sang. Ces qualités communes entraînent, lors du mélange des deux substances la fusion de l'une en l'autre, plus spécifiquement du vin en sang, expliquant ainsi l'augmentation de la quantité de l'humeur sanguine dans le corps[267]. Un lien est également clairement établi entre le sang et la *psukhê*. Il suggère ainsi que le sang est un constituant de la *psukhê*, donc que ce liquide porte en lui une part de l'intelligence et peut-être même sa totalité[268]. Il est évident que le vin, bu en grande quantité, constitue un

[265] Hipp, *Vents*, 14.
[266] Hipp, *Mal, I*, 26.
[267] DUMINIL M.P., (1983) : 216-7. L'auteur constate que c'est moins la méthode d'Empédocle mais plus celle d'Anaxagore qui prévaut dans la Collection Hippocratique, c'est-à-dire que les médecins expliquent la physique par la biologie et non l'inverse : « *Le passage d'une substance à l'autre ne peut alors se faire que par l'idée de qualité : c'est par le chaud et l'humide que le vin contribue à l'accroissement du sang* ».
[268] C'est ce qu'avance notamment l'auteur des *Maladies*, I, 30. L'idée que le sang soit le siège de l'intelligence ne signifie pas pour autant que la *psukhê* soit entièrement constituée de sang. Dans ce cas, elle pourrait avoir d'autres capacités et fonctions que l'intelligence.

puissant modificateur de la personnalité. Si la *psukhê* elle-même est troublée, cela suppose qu'elle symbolise la personnalité, le tempérament d'un individu[269].

Le traité des *Maladies* appartient également à la tradition émocentrique. L'auteur y expose une théorie sur les causes de la *phrénitis* dans laquelle se retrouvent les principes exposés dans les *Vents* : « *La phrénitis se comporte ainsi : le sang dans l'homme apporte la plus grande part de l'intelligence (sunesis), quelques-uns même disent qu'il l'apporte toute entière. Quand donc la bile, mise en mouvement (kinesis), a pénétré dans les veines et dans le sang, elle ôte à ce liquide, en le déplaçant et en le changeant en sérum, sa constitution habituelle et elle l'échauffe. Echauffé, il échauffe à son tour le corps entier, dès lors, le patient délire (παραινοέω) et est hors de lui vu la force de la fièvre (πῦρ) et le changement qu'a subi le sang par la modification séreuse et son mouvement* »[270]. Le sang est considéré comme l'élément qui apporte la *sunesis* tandis que le traité précédent parlait de *phronêsis*. On a précédemment indiqué que la notion de *sunesis* s'attache à un domaine intellectuel beaucoup plus vaste que la *phronêsis*. La *sunesis* dit la jonction, le rassemblement des multiples informations qui proviennent de l'extérieur comme de l'intérieur (connaissance de soi, intuition). L'hypothèse reste à vérifier mais la *sunesis* peut probablement se définir comme la conscience spontanée que l'on a de soi et des réalités environnantes. Le sang apporte, selon l'auteur, une grande part de cette conscience si ce n'est la totalité. On peut supposer qu'une autre partie puisse être contenue dans le *pneuma* ce qui s'accorde assez bien avec le sens étymologique de la *sunesis* qui marque l'idée d'une conjonction ou d'une réunion. Dans la *phrénitis*, ce n'est pas le *pneuma* qui vient gâter la constitution sanguine mais la bile mise en mouvement dans les veines. A l'origine de la maladie est donc un excès de bile qui se disperse et se meut dans le système veineux, perturbant la circulation sanguine et modifiant la constitution du sang qui devient séreux et est échauffé. Cheminant dans l'ensemble du *sôma*, le sang échauffé provoque une hausse de la température corporelle et, consécutivement, l'altération de la raison de l'individu.

La tradition hémocentriste, qui attribue au sang le siège de la *psukhê*, est celle à laquelle se rattache vraisemblablement le plus grand nombre de traités hippocratiques. D'une manière générale, le sang tient une place essentielle dans le Corpus comme l'atteste les nombreuses mentions du mot *haima*[271]. Il est considéré comme une des nourritures du corps[272].

[269] C'est d'ailleurs l'hypothèse qui avait été émise pour le traité du *Régime*.
[270] Hipp, *Mal, I*, 30.
[271] MALONEY G., «Le Corpus d'Hippocrate traité à l'ordinateur » in *Corpus Hippocraticum*, (1977) : 28-38. Le mot arrive au 67è rang des termes les plus employés du corpus. DUMINIL M.P., (1983), p 205, note que ce rang

En faisant du sang un symbole de vie et le siège de l'intelligence, la *psukhê* devient inséparable de l'idée même de vivre. Les troubles de la raison sont dès lors liés aux modifications de la constitution sanguine ou aux perturbations de sa circulation car, porteur de vie, il ne peut être lui-même à l'origine des affections. Son refroidissement, son échauffement, l'augmentation de sa quantité, l'arrêt de sa circulation sont dus aux humeurs qui se mêlent à lui. Le *pneuma* est également, dans certains traités, un élément en cause dans les troubles sanguins, et, par suite, dans les désordres de la raison[273], lorsqu'il n'est pas lui-même, un vecteur de l'intelligence. Outre le sang ou le cerveau, voire le *pneuma* par l'intermédiaire du cerveau, une autre tradition attribue encore un autre siège à la *psukhê*, le cœur, conception qui est notamment celle d'Aristote.

**-La tradition cardiocentriste*

Aristote est un des représentants de cette tradition qui considèrent le cœur comme le siège de la *psukhê*. Sa conception est exposée dans différents traités qui relèvent des champs divers que sont la biologie, la morale et la physique entre autres. S'il est parfois difficile de faire le lien entre les réflexions contenues dans l'ensemble de ces œuvres tant elles s'inscrivent dans des contextes variés et présentent certaines évolutions d'un traité à un autre, on s'accorde cependant aujourd'hui à dire que ces points de vue ne doivent pas être considérés séparément des uns des autres mais de manière complémentaire[274]. Sa conception la plus achevée de la *psukhê* demeure cependant celle qu'il expose dans *De l'âme* et certains opuscules des *Petits traités d'histoire naturelle*.

Dans le traité *De l'âme*, Aristote affirme que la *psukhê* n'est pas séparable du corps vivant animé car c'est avant tout par la réunion de ces deux entités qu'est formé et qu'existe l'animal[275]. Elle est ce qui réalise la possibilité de vie. Mais elle n'est pas seulement cette force vitale, elle est aussi la structure dynamique, le modèle organisé à partir duquel et pour lequel le corps est modelé, constitué extérieurement et organisé intérieurement[276].

---

s'explique essentiellement par de ses nombreux emplois dans les traités gynécologiques et du fait de l'intérêt porté par les médecins à la phlébotomie.

[272] DUMINIL M.P., (1983) : 253.

[273] Pour les traités qui considèrent le *pneuma* comme une des causes de l'arrêt du sang, R..JOLY parle de « polyvalence causale » c'est-à-dire que le sang stagne car l'air est lui-même arrêté ce qui signifie que c'est l'air qui fait que le sang circule, sans air en mouvement, le sang ne pourrait donc pas lui-même se déplacer ni se mouvoir le corps.

[274] VAN DER EIJK Ph. J « Aristote on the soul-body relationship », p 62 in *Psyche and Soma* (2000) : 57-77

[275] Arist, *Ame*, II, 1, 413 a.

[276] Arist, *PA*, 645 b 15-28.

Incorporelle et immatérielle, elle n'est donc pas le résultat des éléments corporels mais la cause de ceux-ci[277]. Elle est nommée première entéléchie car, en tant qu'essence du corps, elle est celle qui lui donne ces fonctions vitales telles que la perception par exemple. Le corps et la *psukhê* entretiennent donc une relation d'interdépendance nécessaire et intentionnelle qui s'oppose à celle d'hostilité et d'inégalité mise en place dans la théorie platonicienne[278]. Tous les êtres vivants, plantes, animaux et humains, ont une *psukhê*, principe qui leur permet de croître, de se nourrir, donc de vivre. Elle est à l'origine des grandes fonctions vitales, *δυνάμεις*, telles que la nutrition, la reproduction, la perception, le désir, le mouvement, le discernement, l'imagination que les êtres vivants possèdent selon différents niveaux ou parties[279]. Les plantes possèdent seulement la « partie » ou fonction végétative de la *psukhê* qui comprend les facultés de nutrition et de reproduction, les animaux ont en plus de cela la fonction sensitive (*αἰσθητικός*) qui englobe la perception, la capacité de se mouvoir, l'imagination et le désir. Enfin, au dernier niveau, l'homme cumule trois fonctions : végétative, sensible, et intellectuelle qui correspond à la pensée pratique et théorique. C'est essentiellement aux facultés psychiques de l'être humain que nous nous intéressons ici et notamment aux facultés sensitives et intellectuelles.

Comme le précise Bourgey[280], chez Aristote, le terme *aisthesis* possède un sens et une portée assez vaste désignant à la fois le sens, c'est-à-dire l'origine de l'ensemble des sensations[281], la sensibilité, la conscience de soi et la démonstration par les faits. C'est une fonction essentielle pour l'homme car elle est à la base du savoir, toute compréhension étant impossible sans l'intervention de la sensation. Par le biais des cinq sens[282], elle est en effet apte à saisir tous les aspects de l'univers, tous les éléments du réel dans laquelle l'homme évolue. Le processus de la sensation préfigure donc, d'une certaine manière, celui de l'intellection[283]. Le sens est une *dunamis* qui ne peut arriver à l'acte lui-même mais seulement par la présence de facteurs extérieurs ce qui fait dire à Aristote que la sensation est une altération (pathos) qui résulte d'un mouvement subi[284]. Cette altération donne tout son sens à la sensation elle-même : « *l'acte du sensible et celui du sens est le même et unique* »[285]. Parmi

[277] RODHE E., (1907) : 510.
[278] VAN DER EIJK Ph J., « Aristote on the soul-body relationship », p 64 in *Psyche and Soma* (2000) : 57-77
[279] Arist, *Ame*, II, 2, 413-415 a.
[280] BOURGEY L., (1953) : 39.
[281] Arist, *Ame*, II, 6, 418 a et II, 11, 422.
[282] Arist, *Ame*, II, 6-12, 418 b- 424 a. Sur ce point, voir notamment ROMEYER DHERBEY G., « La construction de la théorie aristotélicienne du sentir », p 127-147 in ROMEYER DHERBEY G, *Corps et âme*, 1996.
[283] Arist, *Ame*, III, 4, 429 a 13-15. BOURGEY L., (1953) : 42.
[284] Arist, *Ame*, II, 4-5, 415 b-417b.
[285] Arist, *Ame*, III, 2, 425 b.

les cinq sens, seuls le goût et le toucher sont relativement fins (*ἀκρίβεια*) et permettent de fournir des renseignements précis sur une réalité, les autres sens en revanche, comme le goût, sont plutôt grossiers. « *Chaque sens s'exerce donc sur le sensible qui est son objet propre, réside dans l'organe sensoriel comme tel et juge des différences du sensible qu'il a pour objet : pour le blanc et le noir, ce sens est la vue ; pour le doux et l'amer, le goût. De même en va-t-il pour les autres sens* »[286]. La connaissance sensible fournit une première réalité donc une première forme de connaissance des choses qui est affinée ou, au contraire, altérée par l'acte de synthèse et d'interprétation (*phronêsis*) qui relève de la faculté intellectuelle. C'est ce qui distingue notamment l'homme de l'animal.

Aristote émet cependant certaines distinctions. La faculté intellectuelle (*noos*) comprend la pensée droite (*ὀρθός*) et la pensée erronée, la première s'identifiant clairement au bon sens (*phronêsis*), à la science (*ἐπιστήμη*) et à l'opinion (*δόξᾶ*) vraie (*ἀληθής*) et la pensée erronée à leurs contraires. La pensée ne s'identifie pas à la sensation de même que l'imagination (*φαντᾶσία*) se distingue de la sensation et de la pensée mais n'existe cependant pas sans la sensation[287]. Il fait de la *phantasia*, un mouvement né de la sensation en acte dont les effets demeurent[288]: l'imagination est ainsi assimilée à une sensation sans matière[289]. Elle relève donc de la partie sensitive de la *psukhê*. Elle est également apparentée à la mémoire (*μνήμη*)[290]. L'imagination sensitive (*φαντᾶσία αἰσθητική*) joue un rôle dans le discernement et détermine également des comportements[291]. L'imagination rationnelle (*λογιστική*) ou délibérative (*βουλευτική*), qui est le propre de l'homme par rapport aux autres animaux, est liée au raisonnement (*λογισμός*). Le *noos* qui représente la partie intellectuelle de la *psukhê*[292], l'intelligence pure et première, et la sensation agissent de pair afin de permettre à l'homme de connaître et de penser[293]. Le *noos* est également conceptualisé dans un sens métaphysique : il est, en l'homme, ce qui pense et conçoit mais il existe de toute éternité, il entre dans l'homme depuis l'extérieur, l'univers, au moment où celui-ci est formé. Il est appelé le divin en

[286] Arist, *Ame,* III, 2, 426 b.
[287] Arist, *Ame,* III, 3, 427 b.
[288] Elle porte sur les mêmes objets que la sensation.
[289] Arist, *Ame*, III, 8, 432 a 9. Dans les *Seconds Analytiques*, II, 19, 99 b, Aristote considère la *phantasia* comme un arrêt de la sensation.
[290] Arist, *Met, A*, 980 a ; *Mem rem*, I, 450 a. La mémoire vient directement de la sensation et suppose une conscience spontanée du temps tandis que la réminiscence *(anamnesis*) désigne la reconstruction du souvenir et suggère la mise en jeu d'une réflexion dans le temps passé.
[291] Arist, *Ame*, III, 3, 429 a.
[292] Arist, *Ame*, III, 429 a : « (…) *Partie de l'âme (moriou) par laquelle l'âme connaît (gignoskô) et pense (phronei)* ».
[293] Arist, *Ame,* III, 7, 431 b : « *Les formes sont pensées (noetikon) par la faculté intellectuelle (noei) dans les images (phantasmasi*).

l'homme[294]. En tant qu'intelligence pure, il est infaillible et peut ainsi saisir les suprêmes concepts[295]. La mort n'atteint pas le *noos*. De fait, celui-ci se détache du corps et reprend son existence séparée mais ne garde aucune conscience de ce qu'il a vécu lorsqu'il était attaché à un corps[296]. Il subsiste donc pour lui seul. La conception aristotélicienne de la *psukhê* est double : elle est à la fois biologique et métaphysique. Il unit le rationnel et l'irrationnel, la science et les croyances vulgaires. Sa représentation dérive des idées platoniciennes mais également des anciennes idées ancestrales.

Dans l'organisme vivant animé, le siège de la *psukhê* est le cœur. Il est le centre nutritif et cognitif. Rien ne s'élabore dans l'organisme sans passer par le cœur qui est l'organe central par excellence[297]. La pensée aristotélicienne est clairement cardiocentriste mais il accorde néanmoins une place très importante à l'élément sang sans lequel le cœur n'existerait pas et au *pneuma*. La fonction cognitive relevant du cœur, une connexion très étroite existe entre cet organe central et les sens. Afin que la connaissance s'opère, une impulsion doit être transmise depuis les sens situé en périphérie du corps jusqu'au cœur avant d'être transmise aux différentes parties corporelles concernées. La pensée est conçue selon un modèle analogue à la sensation, comme elle, elle est une altération. Toutes ces affections de la *psukhê* ont un aspect matériel c'est-à-dire qu'elles ont à la fois une empreinte physiologique et physique. La colère est une émotion qui, formellement, se définit comme le désir de vengeance[298]et, d'un point de vue physiologique, comme le bouillonnement du sang et le très grand échauffement de la région cardiaque. C'est donc un fait que l'on peut qualifier de « psycho-physiologique ». Malheureusement, Aristote ne dit pas tout : on ignore par exemple comment l'échauffement de la région cardiaque est spécifiquement à l'origine de la colère. Le raisonnement (l'activité de la pensée ou *logismos* et la capacité de penser (*φρονέω*) peuvent donc être affectés, en mal ou en bien, par certaines conditions corporelles spécifiques qu'elles soient dues à des états physiologiques accidentels ou pathologiques, ou à la structure anatomique de certaines parties du corps ou du *sôma* entier. Les différentes qualités du sang par exemple peuvent ainsi provoquer des dérèglements des facultés intellectuelles. Le sang étant naturellement chaud, peu épais et pur, le refroidissement de ce liquide par le biais de l'organe cérébral, froid de nature, est susceptible de mener à une altération de la faculté de

[294] Arist, *Ame*, III, 429 a.
[295] RODHE E., (1907) : 512.
[296] Arist, *Ame*, 408 b.
[297] MARIO M., VEGETTI P., (1977).
[298] Arist, *Ame*, 403a3-b16.

penser (*παραάνοιᾶ*)[299]. D'autres facteurs sont également susceptibles d'agir sur les facultés intellectuelles comme certains changements climatiques et environnementaux[300] ou l'âge par exemple, les jeunes et les vieillards étant en effet considérés comme moins performants intellectuellement[301].

Selon Aristote, l'intellection est donc un processus complexe qui ne relève pas seulement de la partie intellectuelle de la *psukhê* mais aussi de sa fonction sensitive qui supplée la faculté intellectuelle par le biais des *φάνταϭματα.* La conception de la « folie » aristotélicienne suppose donc que la partie intellectuelle de la *psukhê* ne soit donc pas la seule affectée mais que les dérèglements s'opère au niveau de la partie sensitive de la *psukhê* avec, de fait, des répercutions sur le physique donc le comportement. C'est un point de vue très général qu'il faut bien sûr nuancer par l'existence de niveaux de dérèglements « psychiques », recevant une explication physiologique spécifique mais aussi, peut-être, des traitements éthiques et sociaux différents.

Annexe 2 : Les différentes fonctions et facultés de la *psukhê*, parties sensitives et intellectuelle, dans la conception aristotélicienne :

PROCESSUS D'INTELLECTION	
Partie sensitive *(aisthêsis*)	Partie intellectuelle (*noos*)
*Cinq sens et cinq fonctions : -goût -toucher -odorat -ouie -vue * Imagination sensible : perception, rêves, mémoire *Imagination rationnelle liée au raisonnement (*logismos*) : permet la fonction délibérative	Le *noos* est la fonction suprême : c'est l'intellect par excellence, l'intelligence pure, il est toujours droit, infaillible. Il reprend son existence séparée du corps à la mort de l'individu. *Phronêsis* : la pensée vraie, le bon sens *Dianoia* : la pensée pratique *Logismos* : le raisonnement Connaître, de juger, de comprendre est fonction de la pensée et de la sensation

[299] Arist, *PA*, 653 b 5.
[300] Arist, *Pol*, 1327 b 20.
[301] Arist, *HA*, 588 a 31 ; *Pol*, 1270 b 40. Ces différents facteurs sont en effet des agents importants dans les troubles épileptiques ou chez les mélancoliques.

Du point de vue médical, très peu d'ouvrages hippocratiques s'intéressent à l'anatomie du cœur[302]. Le livre des *Maladies* le décrit seulement comme une « *chose solide et compacte* »[303] tandis que les traités des *Chairs*[304] et la *Nature des os*[305] recensent l'existence du péricarde, la membrane qui entoure le cœur. Il n'y a que le traité du *Cœur* qui offre une description précise de l'anatomie cardiaque et des fonctions du cœur[306].

Selon l'auteur du *Cœur,* « *l'intelligence (γνώμη) de l'homme naît (πέφυκεν) dans le ventricule gauche et commande (ἄρχει) au reste de la psukhê* »[307]. Le siège de l'intelligence ne correspond pas donc pas à l'organe cardiaque dans sa totalité anatomique mais à une de ses parties et notamment le ventricule gauche. L'auteur a constaté que l'artère pulmonaire sert de canal pour le sang qui part du ventricule droit vers les poumons. Elle sert aussi au cheminement de l'air (*pneuma*) qui arrive, en petite quantité[308], dans ce même ventricule dont les valvules ne sont pas hermétiques. Le cœur jouerait donc un rôle dans la distribution du *pneuma* au *sôma* et constituerait ainsi un organe de la respiration même si ce rôle doit cependant être nuancé : le cœur est un organe respiratoire car il attire le *pneuma* mais il ne redistribue pas l'air inspiré ; il s'en sert pour son rafraîchissement auquel contribue également le poumon, naturellement froid et refroidi par la respiration[309]. Le ventricule gauche reçoit de l'air par le biais du système veineux. Il contient le feu inné, la chaleur essentielle à la vie et à l'intelligence[310]. Ce ventricule « *ne se nourrit ni de boissons ni d'aliments provenant du ventre mais (…) d'une superfluidité pure et lumineuse qui émane d'une sécrétion du sang. Il se procure en abondance cette nourriture dans le réservoir de sang qui est tout proche, projetant les rayons (ιαβάλλουσα τὰς ἀκτῖνας) et se repaissant de sa nourriture comme il le ferait par le*

[302] DUMINIL M.P., (1983) : 298.
[303] Hipp, *Mal, IV*, 38.
[304] Hipp, *Chairs*, 5.
[305] Hipp, *Nat os*, 1.
[306] Ce traité est d'époque hellénistique. Son auteur connaît le péricarde, sait que le cœur est un muscle, identifie les ventricules et les valvules sigmoïdes et auriculo-ventriculaires. Cette connaissance semble notamment avoir été rendue possible grâce à l'étude détaillée du cœur après son prélèvement sur un cadavre humain.
[307] Hipp, *Cœur*, 10. Traduction de Littré légèrement remaniée.
[308] Le ventricule droit a moins besoin d'air que le ventricule gauche car il est moins chaud.
[309] DUMINIL M.P., (1983) : 305. Voir aussi p 301-303 : elle note que la théorie qui fait du cœur un organe respiratoire est peut-être antérieure au traité des *Maladies* IV qui considère que le cœur est la source du sang (Hipp, *Mal,* IV, 38). Les ouvrages qui font du muscle cardiaque un organe respiratoire sont notamment les traités de l'*Aliment*, des *Chairs* et des *Vaisseaux*. Pour l'*Aliment*, le coeur ne distribue que du souffle tandis que pour les *Chairs*, il envoie du sang et du souffle au reste du corps. Des concordances sont souvent établies entre les difficultés respiratoires et des souffrances dans la région du cœur (Hipp, *Mal Sac*, 6 ; *Mal,* II, 5 et 20) mais celles-ci ne sont pas systématiques comme le constate le médecin du livre VII des *Epidémies* (Hipp, *Ep*, VII, 96, 97, 101). Cette observation a d'ailleurs peut-être été la première étape de l'abandon du principe du cœur comme organe respiratoire.
[310] Hipp, *Cœur*, 6.

ventre et les intestins et cela conformément à la nature (κατὰ φύσιν)»[311]. Cet aliment permet, semble t-il, d'entretenir le feu inné donc, la vie, mais il est très difficile de savoir à quoi correspond ce « réservoir de sang » d'où provient l'aliment[312]. Une chose est sûre cependant : la vie tout comme la pensée dépendent de ce feu inné. Voilà pourquoi l'auteur considère que les ventricules sont « *les sources de la nature humaine (phusis), les fleuves du corps qui en arrosent l'ensemble, qui y portent la vie ; et quand ils sont desséchés, l'homme est mort* »[313]. Ils permettent, entre autres, grâce aux valvules, de réguler la chaleur du cœur donc d'éviter les écarts thermiques susceptibles de provoquer des troubles de l'intelligence ou même la mort. Par exemple, dans le cas où l'aorte qui provient de l'un des deux ventricules est sectionnée, la vue (*opsis*) est trompée[314], ce qui signifie, par conséquent, que l'individu n'a pas sa pleine connaissance[315]. Cela suppose aussi qu'un trop grand échauffement ou, à l'inverse, un refroidissement trop important du cœur risque d'entraîner la suspension de la pensée et, à terme, de la vie.

Dans le traité du *Cœur*, la *gnômê*[316] est présentée comme indissociable de la notion même de vie. Cette intelligence commande au « reste de la *psukhê* », expression dont il est difficile de saisir le sens exact. Cette *gnômê* est dite innée (*φύω*), c'est-à-dire qu'elle présente en l'homme depuis sa naissance et croît avec lui. C'est l'intelligence dont tout homme est naturellement doté qui rappelle le *noos* originel évoqué par Aristote. L'emploi du verbe *ἄρχω* qui sous entend que la *gnômê* exerce une certaine monarchie sur les autres facultés de la *psukhê*[317], tend à confirmer cette hypothèse. La conception présentée ici est très proche de celle d'Aristote qui attribue au cœur un rôle central et notamment le siège de la *psukhê*. Le principe de la nature innée (*φύω*) de la pensée est également présent chez Platon[318], en revanche, il n'envisage jamais le cœur comme le siège possible de la pensée. La théorie de l'intelligence innée, présente dès les premiers moments de la vie, est vraisemblablement partagée par de nombreux médecins Hippocratiques même si elle n'est pas nécessairement

[311] Hipp, *Cœur*, 11.
[312] DUMINIL M.P., (1983) : 300-301. Ceux qui ont étudié le traité du *Cœur* considèrent ce réservoir de sang comme le ventricule droit (LITTRE E), l'aorte (WELLMANN, DIEPGEN), le poumon (KAPFERER). M.P. DUMINIL pense qu'on ne peut qu'émettre des conjectures à ce sujet.
[313] Hipp, *Cœur*, 7.
[314] Hipp, *Cœur*, 7.
[315] On admet ici que l'auteur partage la théorie sur la sensation-perception précédemment évoquée. Le schéma hippocratique de la connaissance est intellection-action des sens (vue, ouïe, etc) et non l'inverse (des sens à l'intellect).
[316] Le terme désigne l'intelligence en cela qu'elle implique à la fois l'idée de connaissance et celle d'avis ou de décision prise en connaissance de cause.
[317] MANULI P., VEGETTI M., (1977) : 102.
[318] Pl, *Phd*, 96d.

exprimée: elle est affirmée dans le traité du *Régime*, elle l'est aussi dans le traité du *Cœur*, tout comme elle semble apparaître dans les écrits *Du Fœtus*[319].

Si le Corpus Hippocratique se présente comme un ensemble de textes cohérents car adhérents à une même éthique et une même méthode, tous les traités ne partagent pas pour autant les mêmes conceptions sur le siège de la *psukhê* et les mécanismes de l'intelligence. Mais le cadre conceptuel de chaque traité n'est sans doute pas aussi strict que la définition des traditions le laisse entendre. Nombreux sont les traités qui puisent dans les différents principes théoriques des Présocratiques pour présenter une pensée singulière et propre à la réflexion médicale. La *psukhê* est un principe vital en l'homme et représente les facultés intellectuelles, émotionnelles et sensorielles de celui-ci. Tous les Hippocratiques, de même que Aristote, ne partagent pas pourtant pas les mêmes conceptions quant au processus cognitif. Si la manière de représenter les différents mécanismes propres à la perception, intellectuelle ou sensorielle, varie, il y a tout lieu de penser que les conceptions des troubles même de cette perception varient également. On constate cependant que si leurs points de vue diffèrent les uns des autres, le lexique employé pour décrire le fonctionnement comme le dérèglement des facultés propres à la *psukhê* est cependant identique. Les tableaux qui suivent proposent un glossaire des termes des facultés de la *psukhê* et de ses troubles qui constitue une base de travail permettant d'identifier l'existence de pathologies de la *psukhê* et de les définir.

[319] Hipp, *Foet*, 9 : « *Une intelligence (phronêsis) spéciale (idion) est manifeste dans le corps même le premier jour ; aussitôt après la naissance, on voit les enfants rire et crier dans leur sommeil* (…) ».

Annexe 3 : Lexique des facultés et des fonctions intellectuelles de la *psukhê*

φρόνησις	Action de penser d'où pensée, perception par l'intelligence.
φροντίς	Souci, préoccupation, pensée, réflexion,
φρονέω	Avoir la faculté de penser et de sentir d'où vivre Etre dans son bon sens (p.opp à être insensé) Etre sensé, sage, prudent.
νόος	Faculté de penser d'où intelligence, esprit, projet, intention.
νοέω	Se mettre dans l'esprit 1-par l'entremise des sens d'où voir, s'apercevoir de 2-par la réflexion d'où comprendre
σύνεσις	Rencontre, jonction. Connaissance intime, conscience.
διάνοιᾶ	Faculté de réfléchir d'où 1-intelligence, pensée. Exercice de la réflexion.
δοκέω	Sembler, avoir l'apparence de. Penser, croire.
γιγνώσκω	Apprendre à connaître. Se rendre compte d'où 1-comprendre, reconnaître. 2-se faire une ***opinion***, juger, penser.
γνῶσις	Action de connaître.
γνώμη	Faculté de connaître. 1. Jugement, esprit, pensée, intelligence. 2. Bon sens
μιμνήσκω	Faire souvenir 1-se mettre dans l'esprit, penser 2-rappeler le souvenir, faire mention de.
Ψυχή	Souffle de la vie, principe de vie Vie. Un être vivant, une personne

Lexique des fonctions et des facultés sensorielles

αἰσθάνομαι	Percevoir par les sens, percevoir par l'intelligence, s'apercevoir de, comprendre
αἴσθησις	Faculté de percevoir par les sens, sensation. Organe des sens, un des cinq sens.
ὄψις	Action de voir, la vue. Organe de la vue, œil.
ὀφθαλμός	Oeil.
ὁράω	Voir 1. Avoir des yeux, être voyant 2. Fixer des yeux, porter ses regards 3. Regarder à, faire attention 4. Viser, tendre à 5. Avoir les yeux fixés sur, observer, veiller à. 6. Voir avec les yeux de l'esprit d'où comprendre.
βλέπω	Avoir le sens de la vue, jouir de la vue. Voir la lumière du soleil c'est à dire être vivant, vivre. Regarder c'est à dire diriger ses regards sur ou vers.
ἀκουύω	Entendre.
ἀκουή	I. Ouïe II. Oreille, organe de l'ouïe III. Action d'écouter, d'entendre
οὖς	Oreille.
ψαῦσις	1. Action de toucher. 2. Action de caresser, caresse
ψαύω	I. Tâter, palper 1. Tâter 2.Toucher de (la main etc) 3. Avec idée d'hostilité : toucher, mettre la main sur.
σῶμα	Corps 1. Corps mort, cadavre 2. Corps vivant.
ῥίς	Nez de l'homme
στόμα	La bouche, partie du corps chez l'homme II. La bouche comme organe de l'alimentation III. La bouche comme organe de la parole, p. suite, parole, langage.
γλῶσσα	Langue. Langue, organe de la parole

Au cours de l'analyse des textes qui ont amené à préciser les processus cognitifs, certains troubles de la *psukhê* correspondant à un dérèglement des facultés intellectuelles et sensorielles ont été décrits. Un lexique des termes employés pour désigner ces altérations de la *psukhê* est proposé dans le tableau suivant :

Annexe 4 : Les mots de la déraison

Παραφρονέω	Etre hors de son bon sens, déraisonner, être fou
παράνοια	Trouble de la raison, folie, qui a l'esprit égaré.
ἄφρων	Privé de sentiment, qui a perdu la raison d'où furieux, fou, insensé, déraisonnable, démence, folie
παρανοέω	Avoir la raison troublée.
Ταράσσω	Remuer, agiter 2. Mettre dans un état d'agitation intérieure, troubler, inquiéter d'où agiter 3. Remuer Etre troublé, agité.
θορυβέω	I. 1 Faire du bruit, du tumulte II. Troubler, causer du trouble, faire perdre la tête.
μαίνω *μανία*	1. Rendre fou 2. Rendre furieux // 1.en parlant de la fureur guerrière, 2. en parlant de transports bachiques, 3.en parlant de la fureur prophétique, 4.en parlant de sentiments, de passion 5.en parlant de l'ivresse 1. Folie, démence 2. Folie d'amour, folle passion pour 3. Délire prophétique, transport, inspiration.

Les mots qui figurent dans ce tableau définissent tous une certaine altération de la *psukhê* suivant des degrés différents. Ils peuvent donc être considérés comme des affections (*pathos*) de la *psukhê*. Leurs occurrences, très nombreuses, et intervenant dans de nombreux contextes, s'agissant notamment des traités aristotéliciens, ont permis de constater qu'ils étaient souvent englobés dans des notions plus vastes, susceptibles de constituer de véritables pathologies de la *psukhê*. L'épilepsie, la *mania*, la mélancolie et la suffocation hystérique sont ainsi les quatre concepts principaux exposés dans les traités hippocratiques et aristotéliciens. Il s'agit dès lors d'étudier le « contenu » de ces entités pathologiques du point de vue médical et pathologique : qui sont les individus qui sont atteints par ces maladies (sexe, âge, complexion…), quels sont les symptômes qu'ils présentent et quelles sont les éventuelles thérapeutiques qui leur sont associées ? Il s'agit également de considérer si ces affections sont représentées de la même manière chez Aristote et les Hippocratiques. Leur analyse précise permettra peut-être également de déterminer l'existence ou non d'une typologie des affections, d'une hiérarchisation de celles-ci et de leur éventuel regroupement sous un concept commun qui se rapprocherait de la notion contemporaine de folie. Ce travail doit également permettre de préciser le statut des individus atteints de tels troubles et leur intégration au sein de la cité.

2.-Les représentations médicales des troubles de la *psukhê*.

L'étude de la *psukhê* a permis d'identifier l'emploi, dans les traités biologiques et médicaux, d'un vocabulaire de la perception et des troubles de celle-ci. On a constaté que les mots qui désignent des altérations de la *psukhê* se rapportent, dans les traités hippocratiques, à des notions plus vastes telles que l'épilepsie et la *mania* par exemple, suggérant l'identification, par les médecins, d'entités pathologiques spécifiques. L'épilepsie, la *mania*, la suffocation hystérique et la mélancolie sont les quatre troubles susceptibles de constituer des pathologies de la perception. L'étude de leur étiologie, de leurs symptômes et de leur thérapeutique doit permettre de vérifier s'il existe un statut spécifique de ces pathologies par rapport aux autres maladies. Il s'agit également de considérer si les Hippocratiques ont élaboré une typologie des affections et si, au-delà de la symptomatologie propre, des critères tels que le sexe, l'âge ou la constitution du patient par exemple, entrent en compte.

2.1-La *Ἱερὰ νόσος*

L'appellation *ἱερὰ νόσος* est difficilement compatible avec la volonté de rationalité qui anime les médecins hippocratiques. Elle renvoie à des croyances sur l'étiologie de la maladie qui se situent à l'opposé des conceptions médicales des praticiens du Corpus. L'expression *ἱερὰ νόσος* désigne la maladie sacrée, c'est-à-dire l'épilepsie[320], et souligne les croyances qu'elle suscite dans les mentalités qui associent ses symptômes violents à la manifestation d'une puissance divine. Elle est perçue par le commun comme un châtiment divin dont est susceptible d'être victime tout individu. La formule *Hiera nosos* et le mot *ἐπίληψις* qui dit « l'action de prendre ou de saisir » apparaissent surtout dans les textes médicaux mais sont rarement employés dans les autres documents littéraires.

Il peut paraître dès lors étonnant que la médecine consacre un traité à la *ἱερὰ νόσος* alors qu'elle ne le fait pas pour la *mania* par exemple dont les occurrences sont aussi nombreuses, sinon plus, dans l'ensemble du Corpus. Peut-être est-ce lié au fait que la *mania* se rapporte, par sa dénomination[321], au phénomène de la possession dionysiaque donc à un phénomène relativement saisissable, connu et susceptible d'être compris par tous. Il était peut-être moins

[320] Il semble que cette expression soit surtout employée pour désigner l'épilepsie mais qu'elle s'applique également à d'autres maladies. C'est ce qu'évoque notamment l'auteur du traité de la *Maladie Sacrée*. (Hipp, *Mal sac*, 1).
[321] Voir le chapitre sur la *mania* (3.4) et notamment la *mania* chez les Tragiques dans la deuxième partie de notre étude.

commun, en revanche, d'assister à une crise de grand mal et, de fait, d'en saisir et d'en comprendre tous les aspects. L'épilepsie était déjà connue des Babyloniens[322] sous le nom de *Benu*, des Egyptiens[323] sous l'appellation *nsjt*, et la médecine antique indienne semble même l'avoir déjà identifiée durant la période védique[324] sous le nom de *apasmara* qui signifie la perte de conscience. A la différence des Babyloniens voire des Egyptiens qui l'expliquent de manière surnaturelle, la médecine indienne, aryuvédique, lui attribue des causes physiologiques. C'est une étiologie similaire, fondée sur la *phusis* de l'individu, que propose l'auteur du traité de la *Maladie Sacrée*, soulignant le rôle essentiel joué par le cerveau et le *pneuma* dans le processus cognitif notamment. Mais sa symptomatologie est complexe et variée, l'épilepsie semble provoquer autant de troubles somatiques que d'altérations intellectuelles si bien qu'on peut se demander si l'emploi de l'expression de « maladie de la *psukhê »* est justifié pour cette pathologie.

2.1.1. L'épilepsie : une maladie sacrée ?

Outre le traité de la *Maladie Sacrée*, une vingtaine[325] d'observations sur la maladie sont consignées dans le Corpus Hippocratique. Elles consistent essentiellement en notions générales sur l'épilepsie puisque seuls trois cas particuliers sont recensés, deux concernant des enfants[326] et le troisième se rapportant à la suffocation utérine[327]. Les médecins semblent également distinguer des accidents épileptiques[328] de la maladie en elle-même. L'épilepsie compte donc moins d'occurrences que la *mania* par exemple, qui, ne fait pourtant pas l'objet d'une étude spécifique[329]. Le traité de la *Maladie Sacrée* possède une place singulière au sein du Corpus puisqu'il est l'unique ouvrage consacré, dans sa totalité, à une seule maladie. Il est aussi la première étude sur l'épilepsie que l'on possède[330]. Son dessein premier n'est vraisemblablement pas de révéler le fonctionnement du processus cognitif ou des mécanismes de l'épilepsie mais de défendre le principe selon lequel toutes les maladies ont des causes

[322] Elle est identifiée dans le code d'Hammourabi.
[323] Elle est mentionnée dans le Papyrus d'Ebers.
[324] Soit entre 4500 et 1500 av.J.C, dans le Charaka Samhita.
[325] Vingt trois « cas » au total.
[326] Hipp, *Ep*, VII, I, 106 et 46
[327] Hipp, *Mal fè*, I, 7
[328] Ils sont cités dans trois cas particuliers *: Ep*, VII, I, 6 ; *Ep*, VII, I, 46 ; *Mal fè*, I, 7 et une notion générale : *Coa*, 339
[329] Il y a 77 occurrences du mot mania et de ses dérivés, voir chapitre 3.4 de cette partie.
[330] TEMKIN O., (1933): 4.

physiologiques, « naturelles » contre ceux qui abusent de la foi du peuple et lui fait croire qu'elle est la marque d'un châtiment divin[331].

Tout en admettant son statut singulier, car « *elle ne ressemble en effet en rien aux autres affections* »[332], l'auteur cherche la raison de son appellation qu'il croit liée au caractère extraordinaire (*θαυμάσιος*) du mal. Le terme *θαῦμα* qui désigne ce qui est objet d'étonnement ou d'admiration, dans ses aspects positifs ou négatifs, suggère que la maladie ne laisse pas indifférent celui qui en est témoin, vraisemblablement en raison du comportement que présente le malade. Il considère que si l'épilepsie est dite *ἱερά* essentiellement du fait de sa symptomatologie singulière, alors bien d'autres pathologies, présentant des caractères pas moins extraordinaires ou effrayants (*τερατώδεα*) que celle-ci peuvent également justifier de l'appellation de « maladies sacrées »[333]. L'emploi du mot *θέρας* suppose que la maladie présente, tout au moins dans l'opinion commune, des aspects particuliers qui suscitent l'angoisse ou la peur. Le mot désigne en effet aussi bien un signe envoyé par les dieux qu'une chose monstrueuse, ou prodigieuse, c'est-à-dire tout ce qui présente un caractère extraordinaire, dans ses aspects négatifs comme positifs. La symptomatologie de l'épilepsie semble être à l'origine de telles croyances : l'auteur compare en effet les expressions de la maladie aux troubles des personnes prises de *mania* (*μαινομένους*) ou de délire (*παραφρονέοντας*)[334] et dont les actes sont insensés (*ἄκαιρα*)[335]. Il étend sa comparaison aux individus qui, « *dans le sommeil poussent des gémissements (οἰμώζοντας) et des cris (βοῶτας), qui sont suffoqués (πνιγομένους), qui s'élancent (ἀναΐσσοντας), fuient au dehors (φεύγοντας) et délirent (παραφρονέοντας) jusqu'à ce qu'ils soient réveillés* »[336]. Le caractère angoissant de la maladie est donc lié aux troubles de l'intelligence et du comportement qu'elle met en scène, et qui ne trouve pas d'autre explication pour l'opinion populaire que la marque du divin. Les attitudes bruyantes, agitées, désordonnées que présente la *mania*[337] ou le délire seraient pourtant aussi effrayantes que les manifestations de l'épilepsie.

---

[331] Le contexte d'écriture de ce traité et les intentions de l'auteur sont l'objet d'un chapitre spécifique. Voir le chapitre 4.1 de cette partie.
[332] Hipp, *Mal sac*, 1
[333] Hipp, *Mal sac*, 1.
[334] En distinguant la *mania* du délire, l'auteur semble différencier une attitude corporelles d'une simple incapacité de raisonnement, les deux aboutissant néanmoins à des actes atypiques de la part du malade.
[335] Le terme *akaira* n'insiste pas spécifiquement sur le rapport à la raison, au bon sens mais sur l'aspect inopportun, impropre des actes. Hipp, *Mal sac*, 1.
[336] Hipp, *Mal sac*, 1
[337] Voir le chapitre 3.4 de cette étude. TEMKIN O., (1945) : 16 note 92, ne pense pas que l'épilepsie ait été, dans l'Antiquité, considérée comme une pathologie à part entière mais il estime que les Anciens regardaient la folie d'Agavé ou d'Hercule, telles quelles sont décrites par Euripide notamment, comme identiques à la maladie sacrée.

Le médecin en vient alors à dénoncer ceux qui ont osé profiter des signes apparemment violents de l'affection pour lui attribuer une origine divine et ainsi utiliser les dieux et la piété de l'opinion pour cacher leur impuissance à soigner véritablement la maladie[338]. Il accuse ces hommes d'ignorance, d'imposture et d'impiété. Le réquisitoire est lourd[339] mais n'a pour autre dessein, tout en montrant que le respect que les médecins ont l'égard du divin[340], de faire triompher la méthode médicale, rationnelle et fondée sur des principes naturels et physiologiques. La démonstration du médecin est alors implacable : il énumère un à un les détails propres aux thérapeutiques de ceux qu'ils nomment des charlatans[341] pour mieux, ensuite, en démontrer l'inefficacité. Il présente ainsi une longue liste d'interdits que les malades sont sensés respecter pour assurer leur guérison. La consommation de certains poissons, viandes ou oiseaux, de même que certains légumes comme l'ail ou la menthe est ainsi proscrite. Ces prohibitions s'étendent à d'autres domaines : il est ainsi interdit de porter des vêtements noirs[342], d'avoir un contact avec des peaux de chèvre[343] entre autres exemples. Le médecin dénonce la perversité de ces individus qui, dans le cas où le patient meurt peuvent « *détourner d'eux la responsabilité du malheur et la jeter sur les dieux*»[344]. Et pour mieux percer au vif l'ensemble de ces pratiques peu glorieuses, le praticien ironise sur l'étonnante santé des Libyens qui consomment pourtant beaucoup de viande de chèvre et usent de la peau de ces bêtes comme vêtement et couchage. Mais l'hygiène proposée par ces « imposteurs » ne s'arrête pas là. Elle consiste également en un certain nombre « *d'expiations et de purifications car ils (les charlatans) ne parlent guère que de l'influence des dieux ou des démons* »[345]. Le médecin dénonce les croyances qu'ils véhiculent. Selon eux, lorsque « *le malade imite le bêlement de la chèvre, grince des dents (βρύχω) ou a des convulsions du côté droit* », c'est la Mère des dieux qui est à l'origine de cette souffrance, ou si « *ses cris sont plus aigus et plus forts* », la similarité avec le cheval tend à incriminer Poséidon. La salivation excessive (*ἀφρόν*) et les battements de pieds sont dus à Arès. Les exemples abondent et constituent encore une preuve, pour le médecin, du non respect du divin de la part de ces individus qui, s'ils croyaient fermement en l'origine divine de la maladie,

[338] Hipp, *Mal sac*, 1.
[339] Voir le chapitre 4.1 de cette partie.
[340] Nous verrons en effet (chapitre 4.1) qu'il n'y a pas de contradiction, bien au contraire, entre une médecine rationnelle et la foi rendue au divin.
[341] Le statut de ces personnes ainsi que les raisons qui poussent cet auteur à dénoncer certaines pratiques sont analysés dans le chapitre 4 de cette première partie.
[342] Le noir est la couleur de la mort. Hipp, *Mal sac*, 7.
[343] La chèvre est un animal lié à Hécate, déesse qui représente la mort, le deuil, les lamentations.
[344] Hipp, *Mal sac*, 1.
[345] Hipp, *Mal sac*, 1.

devraient plutôt encourager les malades à « *sacrifier, prier, et, en allant dans les temples, à implorer les dieux* »[346] qu'ils estiment être en cause. Or, rien de cela n'est accompli, ces hommes n'agissant que pour leur gloire et, vraisemblablement, pour l'argent[347].

Pour l'auteur de la *Maladie Sacrée*, aucun dieu ni aucune déesse ne peut être mis en cause pour de telles affections, tout simplement car cela va à l'encontre de la nature même du divin [348]:

Οὐ μέντοι ἔγωγε ἀξιῶ ὑπὸ θεοῦ ἀνθρώπου σῶμα μιαίνεσθαι, τὸ ἐπικηρότατον ὑπὸ τοῦ ἀγνοτάτου·ἀλλὰ κἢν τυγχάνῃ ὑπὸ ἑτέρου μεμιασμένον ἤ τι πεπονθὸς, ἐθέλοι ἂν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθαίρεσθαι καὶ ἁγνίζεσθαι μᾶλλον ἢ μιαίνεσθαι.

Τὰ γοῦν μέγιστα τῶν ἁμαρτημάτων καὶ ἀνοσιώτατα τὸ θεῖόν ἐστι τὸ καθαῖρον καὶ ἁγνίζον καὶ ῥύμμα γινόμενον ἡμῖν

Cependant, je n'estime pas, pour ma part, que le corps de l'homme puisse être souillé par la divinité, ce qu'il y a de plus périssable par ce qu'il y a de plus pur. Mais, même s'il arrive au corps humain d'avoir été souillé ou d'avoir subi quelque dommage sous l'effet d'autre chose, j'estime qu'il sera purifié et sanctifié par la divinité plutôt que souillé par elle. De toute façon, dans le cas des fautes les plus graves et les plus impies, c'est le divin qui les purifie et les sanctifie et qui est pour nous la substance qui nettoie.[349].

En attribuant au divin une image bénéfique, positive et en le destituant d'une implication éventuelle dans certaines souffrances, le médecin responsabilise l'être humain face à la maladie, l'encourageant à prendre conscience qu'il n'existe pas de fatalité divine mais un fonctionnement propre à l'humain dont il s'agit de prendre conscience pour être le meilleur garant de soi-même.

2.1.2 Les causes naturelles de l'épilepsie

Après avoir attaqué et dénoncé les principes de ses adversaires, le médecin en vient a exposer sa conception de l'étiologie de l'épilepsie qui s'inscrit dans une théorie sur les affections en général : la maladie sacrée a « *la nature (phusis) qu'ont les autres maladies et la*

[346] Hipp, *Mal sac*, 1.
[347] Voir chapitre 4.1 de cette partie pour l'étude des pratiques médicales de ce type.
[348] Je renvoie pour cette question à l'ouvrage de RUDHARDT J., (1958).
[349] Hipp, *Mal sac*, 1. Traduction de JOUANNA J., (1999) : 150-151 remaniée.

cause (πρόφασις) dont chacune dérive »[350]. Et, comme les autres maladies, elle est curable[351] et elle naît par hérédité (*κατὰ γένος*)[352]. Il semble en effet considérer que la nature de chaque individu (*phusis*) est déterminée par celle de ses parents : d'un phlegmatique naît un phlegmatique, d'un bilieux un bilieux, car « *le sperme, venant de toutes les parties du corps, vient sain des parties saines, malade des parties malades* »[353]. A ces deux arguments qui permettent d'étayer son exposé et d'asseoir la preuve que la maladie n'est pas sacrée, s'en ajoute un troisième : l'épilepsie « *survient naturellement chez les phlegmatiques et n'atteint pas les bilieux* » [354]. Elle aurait atteint les deux tempéraments indistinctement si elle avait été d'origine divine[355]. Le principe humoral est donc un des fondements de sa théorie médicale qu'il va néanmoins mêler avec une autre thèse, plus originale car novatrice qui attribue un rôle fondamental au cerveau comme interprète et messager de la connaissance pour l'ensemble du corps. Il décrit avec précision l'anatomie interne d'un corps humain dont la représentation est une des plus novatrices de la période[356]. Si son exposé apparaît fantaisiste, il est très cohérent et renvoie à certains schémas de pensée généraux[357]. Après avoir expliquer les mécanismes de la *phronesis* en précisant le rôle du *pneuma*, du sang et du système veineux[358], le médecin peut alors poursuivre son raisonnement sur l'étiologie et la symptomatologie de l'épilepsie. En cohérence avec le principe de l'hérédité énoncée précédemment, l'auteur affirme que le germe de la maladie « *commence chez l'embryon encore enfermé dans l'utérus* »[359]. L'épilepsie viendrait donc, en somme, d'une « malformation » du foetus :

---

[350] Hipp, *Mal sac*, 2. Dans la mesure où l'homme et l'univers sont des produits du divin, les causes de la maladie, bien qu'humaines car physiologiques, sont, de fait, également divines. Voir l'étude consacrée à la phusis dans le premier chapitre de cette partie. Le terme « profasis » signifie « le prétexte », « le motif », « ce qui explique quelque chose » d'où la cause d'une maladie.

[351] Le médecin prend néanmoins le soin de préciser que le facteur temporel peut jouer un rôle dans la curabilité de l'affection. La thérapeutique ne peut avoir aucune prise sur la maladie si celle-ci dure depuis trop longtemps.

[352] Pour TEMKIN O, (1945) : 31, cette précision est aussi un argument dialectique contre les partisans de la médecine magique qui l'explique comme une punition du divin.

[353] Il s'agit autant de la semence (*gonos*) mâle que de la semence femelle. Hipp, *AEL*, 14. La procréation est le résultat des deux semences mâle et femelle mais l'une gagne généralement sur l'autre (Hipp, *Gen*, 7). Ce principe de la domination d'une des deux semences se retrouve dans la ressemblance plus forte de l'enfant à un de ses parents, ce qui n'exclut pas cependant qu'il ait « hérité », mais dans une moindre mesure, des caractères de l'autre parent (Hipp, *Gen*, 8).

[354] Hipp, *Mal sac*, 2.

[355] Un passage des *Epidémies* VI, 8, 31 note cependant que les épileptiques peuvent devenir mélancoliques et vice et versa. Or la mélancolie est traditionnellement associée aux individus de tempérament bilieux. Pl ,*Tim,* 85, a et b) en fait une maladie du phlegme et de la bile.

[356] Voir le chapitre sur la tradition encéphalocentriste.

[357] Dans sa description du système veineux, l'auteur répond à une image généralement admise d'un système vasculaire symétrique avec supériorité du côté droit. LLOYD G.E.R., (1990) : 37.

[358] Hipp, *Mal sac,* 3 et 4.

[359] Hipp, *Mal sac*, 5

Ἄρχεται δὲ φύεσθαι ἐπὶ τοῦ ἐμβρύου ἔτι ἐν τῇ μήτρῃ ἐόντος·καθαίρεται γὰρ καὶ ἀνθέει, ὥσπερ τἆλλα μέρεα, πρὶν γενέσθαι, καὶ ὁ ἐγκέφαλος. Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ καθάρσει ἢν μὲν καλῶς καὶ μετρίως καθαρθῇ καὶ μήτε πλέον μήτε ἔλασσον τοῦ δέοντος ἀποῤῥυῇ, οὕτως ὑγιεινοτάτην τὴν κεφαλὴν ἕξει·. ἢν δὲ πλέονα ῥυῇ ἀπὸ παντὸς τοῦ ἐγκεφάλου καὶ ἀπότηξις πολλὴ γένηται, νοσώδεά τε τὴν κεφαλὴν ἕξει αὐξόμενος καὶ ἦχου πλέην, καὶ οὔτε ἥλιον οὔτε ψῦχος ἀνέξεται.·ἢν δὲ ἀπὸ ἑνός τινος γένηται ἢ ὀφθαλμοῦ ἢ οὔατος, ἢ φλέψ τις συνισχνανθῇ, ἐκεῖνο κακοῦται τὸ μέρος, ὁκοίως ἂν καὶ τῆς ἀποτήξιος ἔχῃ·ἢν δὲ κάθαρσις μὴ ἐπιγένηται, ἀλλὰ ξυστραφῇ τῷ ἐγκεφάλῳ, οὕτως ἀνάγκη φλεγματώδεα εἶναι.

Le cerveau, comme les autres parties avant la naissance, se purge, et a une efflorescence. Par cette purgation, si elle s'opère bien et dans une juste mesure, et qu'il ne s'écoule rien de trop ni rien de trop peu, l'individu aura la tête la plus saine. Mais si l'écoulement de tout le cerveau est trop abondant et qu'il y ait une fonte[360] considérable, il aura, grandissant, la tête malsaine, pleine de bruit, et ne pourra supporter ni le soleil ni le froid. Si l'écoulement provient d'une seule partie, de l'œil par exemple, ou de l'oreille, ou si quelque veine s'est contractée, cette partie est lésée en fonction de la fonte qui a eu lieu. Enfin, si la purgation ne s'est pas opérée, et qu'il y ait eu concentration dans le cerveau, le sujet sera nécessairement pituiteux[361].

Les mécanismes de la maladie sont basés, comme pour les autres affections, sur le principe humoral, à ceci près que pour l'épilepsie, le médecin rapporte son origine au moment de la formation de l'individu et notamment, au moment où le cerveau se développe. Comme toutes les autres parties du corps, le cerveau de l'embryon se purge, c'est-à-dire qu'une partie des humeurs présentes dans cette partie s'écoulent vers le bas, de façon à ce qu'il ne subsiste de fluide humoral dans le cerveau que le juste nécessaire à sa croissance, et, par suite, au bon développement du fœtus. En mettant en parallèle la catharsis qui s'opère dans le cerveau et son efflorescence désignée par le verbe *ἀνθέω*, « pousser, croître »[362], le médecin montre que la purgation du cerveau est une étape primordiale de la formation et de la croissance de l'individu. Si l'écoulement du flux s'effectue dans une juste mesure, la santé de la zone cérébrale est assurée tandis que s'il s'opère un trop grand écoulement du flux, la tête est malade. Le terme *ἦχος* (le son, le bruit) qui qualifie cette tête malsaine, « *pleine de bruit* » que risque d'avoir l'individu plus tard, peut renvoyer, dans ce contexte médical, à l'idée de bourdonnements permanents. Le médecin n'est pas très précis sur les autres effets futurs de ce mauvais écoulement de phlegme : outre les bourdonnements, il note que le patient ne pourra « *supporter le soleil, ni le froid* » sans donner d'explication au rapport établi entre ces

[360] Le terme « *apôthesis* » est mal traduit par E. LITTRE, il marque le « dépôt », « la mise en réserve », c'est-à-dire qu'une quantité importante de phlegme ne s'écoule pas, ne se purge pas depuis le cerveau.
[361] Hipp, *Mal sac*, 5
[362] Nous ne suivons pas l'interprétation de JOUANNA J., (1999) : 291, note 50 qui suggère que le verbe « *antheô* » qui appartient au domaine des plantes est employé métaphoriquement dans le domaine médical pour signifier que le cerveau « bourgeonne », se couvre de « boutons » qui permettent la purgation prénatale du phlegme.

éléments extérieurs, le cerveau et l'humeur en cause. Il admet cependant que ces lésions sont proportionnelles à l'importance du débit humoral qui a eu lieu et ne touche parfois qu'une partie de la tête, comme l'oreille ou l'œil par exemple, pour la raison même que l'écoulement s'est essentiellement effectué de ce côté. Un mauvais déroulement de cette purgation au sein de l'utérus n'est cependant pas irréversible : l'individu peut en effet être sujet à des écoulements salivaire et nasal dans son enfance[363] ou à des éruptions à la tête qui lui permettent de se purger du phlegme qui ne s'est pas éliminé pendant la période fœtale. Cette période achevée, il est en revanche impossible selon le médecin de réparer les dégâts : la purgation ne s'étant opérée ni dans l'utérus ni au cours de l'enfance, l'individu coure le danger d'être affecté de l'épilepsie pour le reste de sa vie[364]. Cette théorie de l'écoulement cérébral rappelle le passage du traité des *Lieux dans l'homme* qui, de tradition encéphalocentriste comme celui de la *Maladie sacrée*, considère qu'il existe sept fluxions qui viennent de la tête[365] et qui, en se fixant sur certaines parties du corps, les corrompent et déclenchent la maladie[366].

Le médecin de la *Maladie sacrée* adhère à cette théorie des flux depuis le cerveau et souligne les effets qu'il peut avoir sur le cœur pour mieux démontrer ensuite que ce sont les mêmes mécanismes qui interviennent dans le déclenchement de l'épilepsie. Lorsque le flux de phlegme atteint le cœur, il survient des palpitations et le patient éprouve de la dyspnée. La raison de ces symptômes est liée à la nature froide du phlegme qui, en descendant, refroidit le sang d'une telle manière que « *les veines, saisies violemment par ce refroidissement, battent contre le poumon et le cœur* ». Les troubles ne cessent qu'une fois que le phlegme a été surmonté (*κρατέω*) et, qu'échauffé, il s'est dispersé dans les veines[367]. Le verbe *κρατέω* montre qu'un changement ne peut être possible que si le sang est plus puissant que le phlegme qui, de nature froide, à tendance à le solidifier[368]. Une véritable lutte entre les humeurs s'opère donc dans le corps et, si celle-ci a pour issue le retour à l'*isonomia* originelle, la guérison est assurée[369].

---

[363] Hipp, *Mal sac*, 5. Cette théorie est également énoncée dans d'autres passages du Corpus. Hipp, *Aph,* V, 7 : « *L'épilepsie qui survient avant la puberté est susceptible de guérison mais celle qui survient à 25 ans ne finit ordinairement qu'avec la vie* ». Encore aujourd'hui, il est vrai que certains enfants présentent des caractères épileptiques qui peuvent disparaître avec la puberté.
[364] Voir note précédente.
[365] A part la quatrième fluxion, toutes les autres sont constituées de phlegme.
[366] Hipp, *Lieux, 10* et suivants : 11-17
[367] Hipp, *Mal sac*, 6
[368] DUMINIL M.P (1983) : 223.
[369] DUMINIL M.P (1983) : 228.

L'épilepsie se déroule suivant les mêmes mécanismes. Lorsque le flux de phlegme, coupé des voies qui le mènent au cœur, pénètre dans les deux vaisseaux en provenance du foie et de la rate[370], « *le sujet perd la voix et étouffe, l'écume lui sort de la bouche, il grince des dents, ses mains se tordent, les yeux divergent, toute connaissance est perdue, quelquefois même il y a sortie des excréments* »[371]. L'aphonie (*ἄφωνος*) et la suffocation (*πνίξ*) éprouvées par le patient sont liées au fait que le phlegme qui s'est répandu dans les veines a provoqué une interruption du *pneuma* qui assure la respiration[372]. Or cet air, essentiel à la respiration, est aussi celui qui apporte l'intelligence et permet le mouvement (*kinesis*)[373]. L'air étant intercepté, il va de soi que les troubles éprouvés par le malade concernent ces trois domaines. La symptomatologie de l'épilepsie, qui comporte de très graves désordres de la raison, n'est donc pas limitée à ceux-ci : la maladie prend possession du corps dans sa totalité et enlève toute maîtrise de sa personne au patient qui présente un comportement totalement agité et désordonné et conforme à l'état de son intelligence[374]. Ces symptômes violents ne sont pas sans rappeler ceux de la suffocation hystérique[375], parallèle que les médecins n'ont d'ailleurs pas manqués d'évoquer[376].

Les signes de l'épilepsie sont perceptibles sur l'ensemble du corps mais surtout au niveau du visage du malade qui change totalement d'aspect : il bave, ses yeux sont révulsés, il grince des dents. Ajoutés à cela les convulsions du corps et les mains qui se tordent, on peut aisément comprendre que certains Anciens aient trouvé une explication divine à ces manifestations étranges et si peu naturelles. Pour le médecin, chacun de ces troubles reçoit une explication : les mains se tordent car le sang est resté immobile, les yeux divergent car « *les veines ne reçoivent plus l'air et battent* », le patient bave car le poumon, privé d'air, rejette une écume qui parvient jusqu'à la bouche, le malade frappe des pieds car l'air, pris dans les veines, ne peut s'en extraire, à cause du phlegme. Ces troubles s'expliquent donc par le conflit qui s'opère entre le sang, le pneuma et le phlegme ; si les deux éléments cohabitent d'ordinaire, l'écoulement en abondance d'une humeur comme le phlegme ne peut que bouleverser l'ordre physiologique. Dans le cas où cette humeur est très abondante et épaisse, c'est-à-dire qu'elle empêche définitivement toute circulation de l'air et du sang, « *la mort est*

[370] Hipp, *Mal sac*, 3.
[371] Hipp, *Mal sac*, 7
[372] Voir le chapitre 2 sur la tradition encéphalocentriste où tout le processus respiratoire est détaillé. Il est difficile de savoir si, pour l'auteur, l'aphonie est avant tout un indice de la perte de la connaissance ou de difficultés respiratoires, peut-être considère t-il que les deux ne sont pas incompatibles.
[373] Voir note précédente. Hipp, *Mal sac*, 7.
[374] Voir aussi un autre cas : Hipp, *Ep,* VII, I, 106.
[375] Voir le chapitre suivant.
[376] Hipp, *Mal fe,* I, 7 entre autres.

immédiate » mais si le sang réussit à le surmonter, le patient revient à lui *(ἔμφρων)*[377]. Cela suggère que si la *phronesis* revient, tout rentre de l'ordre ce qui suppose donc que le comportement du patient dépend de l'état de son intellect et de sa capacité à percevoir correctement le réel. Dans cet extrait, le verbe *φρονέω* est placé en opposition à la mort, ce qui suggère que la *phronesis* désigne ici plus que le simple bon sens mais un élément essentiel du maintien en vie de l'individu.

2.1.3 Froid, humidité et vents du midi

Les mécanismes internes de la maladie sont influencés par des éléments externes. Les changements de température, par exemple, sont susceptibles de provoquer une fonte du phlegme. La mort est assurée pour les jeunes enfants si, non seulement soumis à l'abondance du flux du phlegme, ils sont également exposés aux vents du nord (*βόρεια*)[378]. Une hiérarchie des séquelles existe en fonction de la force conjointe de ces deux facteurs. L'élément qui ne change pas est le vent : un vent du nord combiné à un flux très abondant provoque la mort, un vent associé à un flux moins épais risque de laisser des marques sur le visage (bouche déviée, un œil ou une main moins fonctionnels) et si le vent influe sur un faible écoulement, le patient vit sans avoir de marque[379]. Toutes ces considérations concernent les enfants qui sont plus exposés que les adultes du fait de la petitesse de leurs veines. Dans les trois cas, l'enfant subit une crise d'épilepsie mais l'issue de la crise est variable et déterminée par la combinaison d'un facteur interne et d'un facteur externe. Ce passage rappelle les considérations de l'auteur d'*Airs, Eaux, Lieux* pour qui l'influence du milieu sur la *phusis* de chaque individu est évidente[380].

Chez les adultes, la maladie se déclenche plus rarement car ils ont des veines plus « *amples et pleines d'un sang chaud* » qui empêchent le phlegme de vaincre. Selon le médecin, « *l'intelligence ne se perd pas (τὸ φρόνημα γίνεται) et les signes indiqués plus haut se manifestent avec moins de force à cause de la vigueur du sujet* » [381]. La pensée de l'auteur est tout à fait cohérente et répond à une combinaison de facteurs internes et externes. Il est cependant étonnant que l'auteur précise que le patient adulte conserve sa raison dans une crise

[377] Hipp, *Mal sac*, 7
[378] Hipp, *Mal sac,* 8.
[379] Hipp, *Mal sac*, 8.
[380] JOUANNA J., (1999) : 115. Il précise que la majorité des érudits considèrent que les deux traités, *AEL* et *Mal Sac,* sont du même auteur.
[381] Hipp, *Mal sac*, 9.

d'épilepsie. Ce genre de réflexion répond sans doute plus à une exigence démonstrative et argumentative qu'à une véritable observation des faits. En revanche, les vieillards touchés par l'épilepsie succombent souvent ou sont paralysés car « *les veines sont vides et que le sang est en petite quantité, ténu et aqueux* »[382]. La réalité actuelle confirme cette observation même si les raisons avancées sont évidemment différentes[383]. De telles considérations se retrouvent également dans d'autres traités[384].

Pour le médecin, les saisons et le climat sont déterminants dans le déclenchement et l'issue de la maladie. Les changements de vents subits par exemple ne sont pas favorables, ainsi lorsque le vent du midi (*notos*) succède brusquement à des vents du nord (*boreia*), celui-ci « *détend et relâche subitement le cerveau resserré et vigoureux, de sorte que la pituite abonde et que la fluxion s'opère* »[385]. Pour le médecin, les vents du nord et du midi sont les plus forts des vents car ils ont une action sur l'air et, de fait, sur l'intelligence (*phronesis*) et l'épilepsie. Il pense ainsi que le vent du nord contracte l'air, en dissipe la partie brumeuse et le rend transparent : il a donc une action purifiante sur la nature et sur le corps humain puisqu'il ôte en l'homme ce qui est humide et trouble. Il est considéré comme le plus salubre des vents car lorsque, sous la forme du *pneuma*, il entre dans le cerveau de l'homme, il permet de réunir la partie la plus saine de la zone cérébrale et de séparer la partie la plus malsaine et la plus humide[386]. La santé cérébrale dépend donc du taux d'humidité du cerveau, le vent du nord corrige les excès d'humidité du cerveau. En revanche, les vents du sud favorisent la production de phlegme si bien que la tête est tout le temps humide[387]. Pour démontrer la véracité de cette dernière réflexion, le médecin donne l'exemple d'expériences entreprises sur les animaux exposés à cette maladie, les chèvres notamment[388] dont la tête, une fois ouverte,

---

[382] Hipp, *Mal sac*, 9. JOUANNA J., (1999) : 292 note 64 : « le vieillard est généralement considéré comme un être froid. Il est donc naturel que le sang, humeur chaude, soit peu abondant chez lui ».

[383] Dans 50 % des cas, l'affection commence souvent avant l'âge de dix ans. Environ 20 à 80 personnes sur 100 000 sont touchées chaque année et une prédominance de l'affection est constatée aux âges extrêmes de la vie. (Article Epilepsie sur l'encyclopédie en ligne www.vulgarismedical.com)

[384] Hipp, *Aph,* II, 45 ; Hipp, *Aph,* V, 7 ; Hipp, *Prorr,* II, 9.

[385] Hipp, *Mal sac*, 10

[386] Hipp, *Mal sac*, 13.

[387] Hipp, *Mal sac,* 11 et 13. Cette théorie est également abordée dans le quatrième paragraphe du traité d'*Airs, Eaux, Lieux* : l'auteur révèle que dans les cités exposées aux vents froids vivent des hommes robustes et secs, aux constitutions plus bilieuses que phlegmatiques et qui ont un cerveau sain et sec. Dès lors, « *les maladies appelées sacrées (iera noseumata kaleumata) y sont rares mais intenses (ischura)*», c'est-à-dire que les symptômes habituels doivent apparaître de manière plus exacerbée.

[388] Cet animal est évoqué dans le premier paragraphe du traité lorsque l'auteur rapporte les interdits alimentaires mais également vestimentaires institués par ceux qu'il nomme des charlatans. Il dénonce le fait que ces individus jouent sur le lien traditionnellement établi entre la chèvre et l'épilepsie pour renforcer certaines croyances et certaines peurs dont ils tirent ensuite partie en s'assurant une clientèle. Voir chapitre 1.4 de cette première partie. Sur les rapports entre la chèvre et l'épilepsie, voir JOUANNA J., (1999) : 292 note 68 qui cite notamment une fable d'Esope (*Fables*, 16) dans laquelle cette croyance est évoquée.

apparaît particulièrement humide, emplie d'eau, et dégage une odeur nauséabonde. L'auteur fait immédiatement un parallèle entre l'état du cerveau de la chèvre et celui de l'individu épileptique[389]. Il établit que le phlegme qui est en abondance dans le cerveau en fait fondre une partie, la portion fondue se transforme alors en eau et entoure le cerveau qui y baigne, entraînant alors des accès épileptiques fréquents[390]. Cette démonstration sur les vents permet encore une fois de renforcer sa démonstration en précisant que « *cette maladie naît et s'accroît et par ce qui entre dans le corps et par ce qui en sort*», point qui prouve, selon lui, que l'épilepsie se comporte comme les autres maladies, n'était pas plus embarrassante que les autres à traiter ou à connaître, et n'ayant rien de plus de divin. D'une manière générale, tout ce qui concourt à une trop grande humidité ou à un refroidissement brusque du cerveau est mauvais, c'est pourquoi le médecin fait de l'hiver la saison la plus défavorable notamment pour les gens âgés tant les risques de changement de température sont nombreux[391]. Il donne ainsi l'exemple de vieillards qui s'échauffent la tête en restant assis près d'un feu et éprouvent des accès épileptiques dès lors qu'ils passent à l'air libre et sont saisis par le froid. La saison printanière est aussi dangereuse car également propice à ce genre de changement[392].

Mais la modification de la température cérébrale peut être due à une troisième raison, différente des autres cependant et essentiellement perceptible chez les enfants : la peur. Cela s'explique, encore une fois, de manière physiologique. Les craintes (*phoboi*) qu'éprouvent les enfants les font hurler, rendant parfois difficile, dans l'intervalle des cris et des pleurs, la reprise du souffle si bien que le corps est saisi d'un froid soudain et « *le sujet, perdant la voix, ne respire plus* »[393]. Ce n'est qu'au moment où le souffle est au repos que « *le cerveau se resserre, le sang s'arrête, et ainsi la pituite se sépare et s'écoule* »[394]. Deux phénomènes thermiques sont en fait à l'œuvre dans cet accident. L'auteur rapporte plus loin que la peur est liée à une modification du cerveau sous l'effet de l'échauffement de la bile[395] et qu'elle cesse une fois que l'humeur retourne dans les vaisseaux et le corps. Parce que son cerveau est échauffé par la bile, l'enfant éprouve de la peur qui le fait hurler et pleurer. Selon le médecin, il se déclenche alors un deuxième phénomène : les hurlements et les cris empêchant la reprise

[389] JOUANNA J., (1999) : 293 note 69. L'auteur constate qu'il s'agit d'une des rares mentions de dissection du Corpus mais précise qu'elle n'est pas effectuée dans le but d'une observation anatomique mais pour justifier sa théorie sur les causes naturelles de la maladie.
[390] Il n'est dès lors peu étonnant que l'épilepsie soit mentionnée parmi les maladies les plus fréquentes qui surviennent par temps pluvieux. Hipp, *Aph*, III, 16.
[391] Hipp, *Mal sac*, 10
[392] Sur les changements de saison et l'influence du climat, voir également Hipp, *AEL*, 4 ; Hipp, *Aph* III, 16 ; Hipp, *Aph* III, 20.
[393] Hipp, *Mal sac*, 11.
[394] Hipp, *Mal sac*, 10
[395] Hipp, *Mal sac*, 15.

du souffle, il se produit un refroidissement du corps, donc également du cerveau, qui se contracte et provoque alors le flux vers le bas d'une autre humeur, le phlegme, risquant dès lors de déclencher la maladie. La peur n'est donc pas considérée par le médecin comme un symptôme de l'épilepsie mais bien comme une cause déclenchante de la maladie puisqu'elle suppose une modification de l'état du cerveau. Or, dans la mesure où le cerveau est le siège de la *psukhê*, cela suppose que de nombreuses autres affections, telles que le délire (*paranoia*), la tristesse, la joie, seraient susceptibles de déclencher l'épilepsie[396]. L'auteur du traité reste imprécis sur ce point mais rappelle que tous ces incidents interviennent lorsque le cerveau n'est pas sain (*noseô*), supposant alors un possible déclenchement de l'épilepsie[397]. L'altération des facultés de la *psukhê*, donc de la perception en général, semble constituer, pour l'auteur de la *Maladie Sacrée*, une cause de déclenchement de la crise épileptique, mais elle ne peut cependant en être la cause unique car d'autres paramètres sont également pris en compte tels que la complexion de l'individu, la taille de ses vaisseaux sanguins, son âge ou encore, son exposition climatique. Si l'épilepsie est véritablement une altération de la *psukhê*, elle ne peut néanmoins être uniquement considérée comme telle, l'ensemble du corps subissant aussi de profondes répercussions.

2.1.4-Signes annonciateurs et perception sociale de l'épilepsie

Le combat mené par le médecin hippocratique contre les croyances qui attribuent à l'épilepsie un caractère sacré dévoile le jugement intime mais aussi social porté sur la maladie : « *Les patients qui sont déjà habitués à la maladie pressentent quand ils vont avoir un accès ; ils fuient loin des regards, chez eux, si leur logis est proche ; sinon, dans le lieu le plus solitaire ; là où leur chute aura le moins de témoins, et aussitôt ils se cachent. Ils agissent ainsi par honte de la maladie (αἰσχύνης τοῦ πάθεος), et non, comme plusieurs le croient, par crainte (ὑπὸ φόβου) de la divinité (τοῦ δαιμονίου) qui les obsède».*[398]

Le rapport à l'habitude évoqué par le praticien rappelle que l'épilepsie est une maladie chronique. Elle fait se succéder des phases de crises, assez violentes et de courte durée, et des phases d'apaisement plus longues durant lesquelles le patient semble vivre tout à fait normalement. Le caractère imprévisible de l'affection préalablement affirmé est remis en

[396] Hipp, *Mal sac*, 14.
[397] Hipp, *Mal sac*, 14.
[398] Hipp, *Mal sac,* 12

question dans ce passage. Le verbe *προγιγνώσκω* suggère en effet que le malade est en mesure de déterminer l'arrivée de la crise. Le médecin ne renseigne pas sur les signes qui permettent à l'individu de prévoir la survenue très prochaine du mal mais sous entend que le pronostic de l'arrivée de la maladie relève de la connaissance intime de son corps, de la lecture exacte de ses propres sensations[399]. Si rien n'est dit sur les signes avant-coureurs de la maladie, en revanche, la chute de l'individu est présentée comme un autre symptôme de l'épilepsie : le médecin donne l'exemple des enfants qui « *tombent (πίπτω) là où ils se trouvent* »[400] sans préciser cependant la gravité de la chute. Cet effondrement sur le sol semble néanmoins être un des signes marquant le début de la crise[401].

En abordant la question des signes précurseurs de la crise, le médecin livre le jugement que le patient lui-même et, de fait, les témoins, portent sur la maladie. La vision d'ensemble apparaît assez négative. Il fournit d'abord l'exemple des enfants épileptiques qui, lorsqu'ils sentent l'arrivée de la crise, cherchent refuge auprès de leur mère et « *cela, par la terreur (φόβος) du mal qui les menace car, à des enfants, la honte (αἰσχύνω) est encore étrangère* »[402]. Il constate ainsi que jeunes et adultes ont des réactions différentes face à la maladie : l'enfant cherche la compagnie d'une personne qui peut rassurer et apaiser la peur qu'il éprouve face à l'imminence du mal tandis que l'adulte fuit pour trouver la solitude, là où sa chute « *aura le moins de témoins* »[403] car ils se cachent par honte (*αἰσχύνη*) de leur maladie. Cette constatation révèle le rôle primordial du regard dans la construction du jugement social : le malade se cache car il ne veut pas être vu mais surtout car il ne veut pas voir dans le regard des autres son image et celle de la maladie qui constitue pour lui un déshonneur. Le sens premier du verbe dit *αἰσχύνω* l'acte de défigurer, d'enlaidir et, par suite, le fait de déshonorer et d'avoir honte. Le malade doit en effet faire face à deux jugements, l'un divin puisqu'il ne faut pas oublier que pour l'opinion commune l'affection est d'origine divine, l'autre humain qui porte sur le comportement que montre l'épileptique lors de sa crise. On peut en effet supposer à quel point la chute, les convulsions, la salivation excessive, les yeux révulsés, la bouche déformée constituent des signes de débordements extrêmement violents, peu compréhensibles, voire terrifiants de telle sorte que son origine apparaît surnaturelle,

[399] Le terme « *proaisthanomai* » est également utilisé dans ce passage. Sans être plus précis, il met en avant l'idée d'un pressentiment, soit de signes non visibles mais perceptibles par le sujet seul.
[400] Hipp, *Mal sac*, 12.
[401] La chute est en effet un des symptômes de la crise de « grand mal » dans la médecine contemporaine.
[402] Hipp, *Mal sac*, 12.
[403] Hipp, *Mal sac*, 12.

« surhumaine ». Il apparaît néanmoins difficile de dégager de ces extrait une véritable réflexion sociale tant les indices à ce sujet sont minimes dans les sources médicales.

Outre la *Maladie Sacrée*, d'autres traités instruisent sur la nature des signes annonciateurs de la maladie. Pour les patients chez qui le mal est chronique, l'analyse des urines pratiquée par le médecin est une bonne méthode pour pronostiquer l'arrivée d'une crise: ténues (*λεπτός*), âcres (*ἄπεπτος*) et abondantes (*πλησμονή*), elles sont significatives du déclenchement prochain du mal surtout si elles succèdent ou sont associées à d'autres indices tels qu'une douleur *(πόνος*) ou un spasme dans le cou, le dos ou l'omoplate, un engourdissement (*νάρκη*) ou si le patient a eu un songe (*ἐνύπνιος*) plein de trouble (*ταραχή*)[404]. Pour quelles raisons de telles manifestations peuvent être considérées comme des signes annonciateurs du mal ? L'explication est nécessairement physiologique : les spasmes ou douleurs dans la partie haute du corps correspondent vraisemblablement à une fluxion de phlegme depuis le cerveau jusqu'à la poitrine ; or ce type d'écoulement est un est des plus défavorables[405]. Les spasmes sont aussi symptomatiques de l'affection si bien que le déclenchement de ceux-ci peut supposer un début de convulsion épileptique. Un autre signe précurseur de la crise, l'engourdissement[406], révèle des difficultés au niveau de la circulation sanguine, une des raisons du déclenchement de la maladie. Le livre IV du *Régime* a montré que les rêves fournissent de réelles informations sur la santé corporelle : un songe plein d'agitation (*τάραχος*) par exemple, rappelle en effet le comportement convulsif, désordonné du malade épileptique.

Des maux de tête associés à des bourdonnements d'oreille (*ἦχος*) sans fièvre (*ἄπυρος*), à des vertiges (*σκοτοδῖνία*), à une certaine lenteur d'expression vocale (*φωνή*), et à la sensation d'engourdissement *(νάρκη*) dans les bras, sont autant de signes indiquant l'arrivée de l'épilepsie chez des individus qui n'ont cependant jamais été touchés par le mal[407]. Le caractère assez commun de tels troubles, non spécifiques de l'épilepsie oblige le médecin à faire preuve de prudence dans son pronostic. Il annonce fréquemment que outre l'épilepsie, il puisse s'agir d'apoplexie ou d'une simple perte de mémoire. Ces affections auraient donc les mêmes signes annonciateurs ? Les tentatives de classement des indices effectués par les différents médecins demeurent très aléatoires car fondées sur des observations empiriques. Les signes qui rapprochent l'épilepsie à d'autres affections ont cependant pour

[404] Hipp, *Coa,* VII, 587
[405] Voir les sept fluxions cérébrales, Hipp, *Lieux*.
[406] Hipp, *Coa*, 157
[407] Hipp, *Coa,* 157

caractéristiques communes d'entretenir, pour la plupart, des rapports avec l'intellect et le raisonnement. L'ouïe et le langage sont considérés comme des canaux sensoriels et leur dérèglement indique que l'intelligence est elle–même dérangée[408]. L'apoplexie est due, comme l'épilepsie, à une fluxion du cerveau[409] et partage certains symptômes avec la maladie, de telle sorte qu'il faut même se demander si le praticien ne confond pas parfois les deux affections. Qui plus est, la représentation hippocratique rapproche parfois l'épilepsie de la mélancolie, cette dernière entretenant aussi des liens avec l'apoplexie. Il est en effet assez étonnant de lire que *« les mélancoliques (μελαγχολικοί) deviennent d'ordinaire épileptiques et les épileptiques mélancoliques ; de ces deux états, ce qui détermine l'un de préférence, c'est la direction que prend la maladie : si elle se porte sur le corps (sôma) : épilepsie, sur l'intelligence (dianoia): mélancolie »*[410]. Nous n'aborderons pas maintenant, plus en détail, la conception médicale de la mélancolie[411], néanmoins, on peut considérer ce passage comme essentiel car, s'il rapproche les deux maladies, il les distingue néanmoins par leur rapport au corps ou à l'intelligence, établissant ainsi une dichotomie entre les deux. Il ne s'agit pas cependant d'interpréter cette distinction comme une vision dualiste de la part du médecin. Si le mot *dianoia* qui dit la faculté de réfléchir, donc l'intelligence, est couramment opposé au *sôma,* cela ne signifie pas que le mélancolique n'éprouve que des troubles du raisonnement et l'épileptique un désordre corporel. Le médecin semble vraisemblablement vouloir dire que l'épileptique et le mélancolique éprouvent tous deux des altérations de l'intellect mais, dans l'épilepsie, les symptômes corporels sont beaucoup visibles et nombreux.[412].

2.1.5-Les thérapies de l'épilepsie

Si ce n'est le recours au religieux accompli dans le respect des coutumes[413], le médecin de la *Maladie Sacrée* ne fournit aucun détail sur la thérapeutique utilisée pour soigner l'affection. Il la décrit comme une maladie curable (*ἀκεστός*)[414] et parle effectivement de « *remèdes*

[408] Il faut rappeler que, pour les Anciens, ces canaux sensoriels fonctionnent si l'intelligence elle-même est en état de le faire. Le schéma de la connaissance ne s'opère pas des sens à l'intellect mais selon le schéma inverse. C'est le siège de l'intelligence, et dans le cadre du traité de la *Maladie Sacrée,* le cerveau, qui distribue les informations au reste du corps.
[409] Hipp, *Glandes*, 12
[410] Hipp, *Ep*, VI, 8, 31
[411] Voir le chapitre consacré à la mélancolie, 3.3.
[412] Voir le chapitre sur la mélancolie, le mélancolique est plutôt prostré et sans énergie.
[413] Hipp, *Mal sac*, 1. Il rappelle que sacrifier, prier, faire des offrandes, sont les seules pratiques religieuses qu'il faut employer pour espérer guérir de la maladie.
[414] Hipp, *Mal sac*, 18

administrés (pharmakos) »[415] mais sans en révéler la nature. Dans la mesure où cette maladie suit le même schéma que les autres, elle doit également utiliser le même modèle thérapeutique, basé semble-t-il sur le principe des contraires : « *la plupart sont curables par les mêmes influences qui les produisent ; car ce qui est aliment (τροφή) pour une chose est destruction pour une autre* »[416]. Il s'agit en effet de venir à bout du mal « *en administrant ce qui lui est le plus contraire (πολέμιος)* » car « *le mal prospère et s'accroît par ce qui lui est habituel, mais se consume (φθείρω) et se détruit (ἀμαυρόω) par ce qui lui est contraire* »[417]. C'est un véritable combat qui s'opère contre la maladie qui a pour but de provoquer un changement (*μεταβολή*). On peut supposer que cette transformation repose sur le respect d'un régime alimentaire et sportif et, peut-être, sur la prise en compte des facteurs environnementaux nocifs pour l'individu et la recherche de milieu et de climats plus cléments à sa nature. D'autres traités considèrent en effet que « *chez les jeunes gens épileptiques, la guérison (ἀπαλλάσσω) s'opère par des changements surtout d'âge, de lieu ou de genre de vie* »[418]. Il s'agit d'une véritable délivrance indiquée par l'emploi du terme *ἀπαλλάσσω.* Rien n'est irréversible et ce type de guérison est d'autant plus vraisemblable que le patient est jeune et que sa *phusis* n'a peut-être pas encore atteint sa maturité. C'est en tout cas ce que semble suggérer un autre médecin en notant que « *l'épilepsie qui survient avant la puberté (ἥβη) est susceptible de guérison* »[419]. Il pense, en revanche, que quand l'affection survient à vingt-cinq ans, elle ne finit qu'avec la vie[420]. La vingt-cinquième année apparaît à d'autres reprises comme une date butoir de la formation de l'individu. Le corps est dans la force de l'âge *(ἀκμή*), c'est-à-dire au maximum de ses performances, de vingt-cinq à quarante cinq ans[421]. Cela ne signifie nullement que les individus de cet âge ne peuvent être atteints de l'affection mais, ainsi que la logique médicale hippocratique le veut, ils ont moins de risques d'être touchés étant entendu qu'ils bénéficient d'une constitution plus solide. Dans le cas du sujet épileptique jeune, la disparition de la maladie semble véritablement liée à la croissance : « *Parmi les patients affectés de la maladie sacrée, ceux-là ont plus de mal à en sortir chez qui le mal est d'enfance est a crû avec eux* »[422]. La puberté, du fait des transformations

[415] Hipp, *Mal sac*, 2
[416] Hipp, *Mal sac,* 18
[417] Hipp, *Mal sac*, 18
[418] Hipp, *Aph,* II, 45
[419] Hipp, *Aph*, V, 7
[420] Hipp, *Aph*, V, 7
[421] Hipp, *Prorr,* II, 9
[422] Hipp, *Prorr,* II, 9

physiologiques qu'elle entraîne, est la période au terme de laquelle la nature de la constitution de l'individu est vraisemblablement définitivement déterminée.

Un passage suggère la difficile guérison de ceux chez qui l'affection survient à l'âge adulte et, point de détail plus surprenant encore, de *« ceux chez qui la maladie se montre sans indiquer d'avance le point du corps où elle commence* »[423]. Il est très difficile de comprendre, d'emblée, ce que le médecin entend par cette dernière expression. On sait que certains signes, visibles sur le corps, sont annonciateurs de l'affection mais il semble qu'elle puisse également intervenir spontanément parfois, ce qui rend plus difficile le processus de guérison. Ce même médecin précise que « *quand elle paraît partir de la tête, ou du côté, ou de la main, ou du pied, elle est plus aisée à guérir* »[424]. Il est possible que ce médecin n'adhère pas à la théorie du médecin de *Maladie Sacrée* qui estime que l'affection vient d'un flux du cerveau. Il considère peut-être que l'épilepsie est susceptible de débuter en tout lieu du corps. Suivant le point de départ de l'affection, elle est alors plus ou moins aisée à guérir[425]. Aucun détail n'est donné mais on peut supposer qu'un rapport est établi avec le flux ou la stagnation de l'humeur. Si l'humeur stagne dans une zone de la partie supérieure du corps, les chances de guérison semblent plus importantes, dans le cas inverse, la maladie est plus difficile à soigner.

Certains bouleversements morphologiques sont aussi un gage de guérison ou, au moins, un indice de la sortie de la crise : « *l'épilepsie étant devenue habituelle (ἐθίζω), solution (λύσις) : une douleur des hanches, le strabisme, la cécité, le gonflement des testicules, la tuméfaction des mamelles* »[426]. Le médecin fait référence à l'épilepsie en tant que maladie chronique ainsi que l'indique l'emploi du verbe *ἐθίζω.* La solution qui apparaît au médecin ne s'inscrit pas dans le long terme mais est considérée comme l'indice d'une délivrance, d'un affranchissement à court terme pour le patient. Elle se caractérise par un déplacement du problème : la douleur dans les hanches, la tuméfaction des seins ou le gonflement des testicules attestent d'un afflux de l'humeur dans ces zones tout comme on le constate également dans certains cas de *mania,* ces affections sont interprétées comme autant de signes de résolution de l'affection[427]. Certains déplacements de l'humeur, peut-être du phlegme, sont ainsi considérés comme favorables, d'autres en revanche sont plutôt des signes de mauvais augure : « *les personnes accoutumées à des flux hémorroïdaux périodiques, ayant de la soif,*

[423] Hipp, *Prorr*, II, 9
[424] Hipp, *Prorr*, II, 9.
[425] Hipp, *Prorr,* II, 9
[426] Hipp, *Crises,* 44 et Hipp, *Ep*, II, VII, 11
[427] Voir le chapitre sur la *mania,* 3.4.

ne perdant pas de sang, meurent dans des accidents épileptiques »[428]. L'absence de résolution de l'affection peut peut-être s'expliquer par le fait que l'humeur ne sort pas. La dilation des veines au niveau de l'anus et du rectum est vraisemblablement un signe de l'afflux de l'humeur dans cette zone. Or les hémorroïdes se caractérisent aussi parfois par des pertes de sang qui pourraient signifier une évacuation de l'humeur. Dans le cas où les saignements ne surviennent pas, le praticien l'interprète vraisemblablement comme une difficulté d'évacuation de l'humeur sanguine ou de sa dispersion dans les veines, d'où des accidents épileptiques. La même théorie est applicable aux flux menstruels : le médecin considère ainsi comme plutôt favorable (*χπήσῖμος*) que les règles ne s'arrêtent pas (*ἐφίτημι*), leur arrêt provoquant, selon lui, l'épilepsie[429]. Le rapport établi entre le flux menstruel et l'épilepsie est d'autant plus intéressant que le traité consacré aux maladies des femmes tend à comparer les symptômes de la suffocation hystérique à ceux de l'épilepsie[430].

2.1.6-Guérison et transformation en une autre maladie

Suivant le schéma général de guérison des maladies, une autre affection atténue voire fait disparaître les symptômes de l'épilepsie. Le médecin note ainsi que « *les individus pris de fièvre quarte ne sont pas pris de la grande maladie, et si pris d'abord de cette affection, la fièvre quarte leur survient, celle-ci les guérit de celle-là* »[431]. Comment expliquer que la fièvre quarte ne soit pas conciliable avec l'épilepsie ? Elle fait partie des quatre espèces de fièvre qui sont recensées par les Hippocratiques : avec elle figure la synoque, la quotidienne et la tierce. Une des caractéristiques de la fièvre quarte est de s'établir sur une longue durée, mais, contrairement aux autres, elle se déclenche par intermittence si bien que le corps n'est pas constamment en état de fébrilité. Comme les autres fièvres, elle est due à la bile, mais plus spécifiquement à la bile noire, facteur explicatif, selon les Hippocratiques, de sa durée et de sa ténacité[432], et, sans doute aussi, de son impossible apparition au cours d'une épilepsie. Si le corps a un excès de bile, il connaîtra les maladies liées à cette humeur, la théorie étant également valable pour le phlegme. Le médecin du traité de la *Nature de l'homme* observe également que les fièvres quartes interviennent essentiellement entre vingt-cinq et quarante

[428] Hipp, *Coa*, 339
[429] Hipp, *Coa*, VI, 511
[430] Hipp, *Mal fè,* I, 7
[431] Hipp, *Ep*, VI, 5
[432] Hipp, *Nat ho*, 15

cinq ans, or, c'est aussi la période où l'épilepsie est la moins fréquente. A ce moment de la vie, selon le praticien, l'atrabile (ou bile noire), domine dans les constitutions ce qui légitime la rareté des épilepsies et l'existence des fièvres quartes.

Si les fièvres sont, en général, causées par la bile, elles apparaissent également chez les individus de constitution phlegmatique, notamment lorsqu'il s'est opéré un changement climatique brutal comme, par exemple, « *lorsqu'à un hiver sec et boréal succède un printemps pluvieux et austral* »[433]. Dans ce cas, « *le ventre n'a pas eu le temps de se resserrer ni le cerveau de se débarrasser des humeurs* », les individus aux constitutions les plus fragiles, comme les femmes et les enfants, ont donc plus de risques de succomber et, si jamais ils en réchappent, de développer des fièvres quartes et, nécessairement, des hydropisies[434]. Un rapport de cause à effet est établi entre les fièvres quartes et l'hydropisie. Or si l'épilepsie et fièvre quarte sont incompatibles, le grand mal intervient parfois suite à une hydropisie, signe particulièrement funeste pour le patient[435]. « *L'hydropisie se produit d'ordinaire quand un patient reste longtemps le corps impur à la suite d'une longue maladie. En effet, les chairs se consument, se fondent et deviennent de l'eau, elle provient encore et de la rate malade, et du foie (...)* »[436]. Il est possible, si l'hydropisie est liée à une impureté, de la traiter à l'aide de purgatifs mais, dès lors qu'elle se produit à la suite d'une autre maladie, peu de sujets en réchappent car le corps est déjà affaibli par une première affection[437]. Il en va donc de même pour l'épilepsie dans l'hydropisie et vice versa. Le médecin note en effet, que « *ces deux affections sont l'une pour l'autre un signe réciproquement mauvais et il s'établit un flux de ventre* »[438]. Selon le médecin des *Affections,* le flux de ventre se produit ainsi : « *l'eau se produit ainsi : les chairs, étant consumées par le phlegme, par la durée, par la maladie, par l'impureté, par le mauvais traitement et par les fièvres, se fondent et deviennent de l'eau ; le ventre ne transmet pas l'eau en son intérieur mais le liquide se répand autour de cette cavité »*[439]. Le phlegme est donc, en partie, à l'origine de la fonte des chairs, ce qui explique pourquoi une épilepsie, elle-même due, entre autres, à une surproduction et un flux trop abondant de cette humeur, ne peut que constituer un signe funeste dans une hydropisie. Le corps est submergé par un flot d'humoral qu'il ne peut évacuer : le déséquilibre étant dès lors

[433] Hipp, *AEL,* 10
[434] Hipp, *AEL*, 10
[435] Hipp, *Coa,* 445 et *Coa* 450
[436] Hipp, *Aff,* 22
[437] Hipp, *Aff,* 22
[438] Hipp, *Coa,* 445
[439] Hipp, *Aff,* 22. E LITTRE note qu'il s'agit du péritoine. Les remèdes sont les purgatifs et le régime mais cela n'étant pas suffisant, il faut alors pratiquer une incision pour évacuer le reste de l'eau. La mort est courante.

trop important, il est difficile, pour les patients, de rétablir la stase et par conséquent, d'en réchapper.

2.1.7-Epilepsie et accidents épileptiques

L'auteur de la *Maladie Sacrée* n'emploie pas toujours le terme épilepsie ou grand mal ou maladie sacrée, il use parfois de l'adjectif *ἐπιληπτικός* qui ne désigne pas, à proprement parler, la maladie, mais des accidents épileptiques. Certains symptômes, très similaires aux signes de la pathologie épileptique, seraient ainsi susceptibles d'intervenir au cours d'autres affections. Le médecin parle, pour ces troubles isolés, d'accidents épileptiques.

Il observe ainsi que l'enfant de Timonax, âgé d'environ deux mois, a une éruption de tumeurs très rouges sur le corps, est pris de spasmes (*σπασμός*) et d'accidents épileptiques sans fièvre, pendant plusieurs jours, avant de succomber[440]. Que désigne exactement le praticien par l'expression d'accidents épileptiques ? On suppose d'emblée que ces accès sont des convulsions violentes telles qu'on peut les observer dans l'épilepsie mais la mention de spasmes juste après le terme permet difficilement de conforter cette hypothèse[441]. Un passage du livre VII des *Epidémies* est plus instructif : il s'agit d'un individu qui, *« en hiver, dans un bain, se frictionnant auprès du feu, eut chaud et soudain tomba (πίπτω) saisi de spasmes épileptiques (ἐπιλεπτικοίς σπασμοίς) »*[442]. Le contexte dans lequel intervient cet accident correspond à celui à risque décrit par le médecin de *Maladie Sacrée* : la mention de la saison, en plein hiver, semble indiquer que le trouble est dû à un changement trop brusque de la température corporelle. L'humidité du bain, la chaleur ressentie par une présence prolongée auprès du feu, la friction de la peau et la saison hivernale sont autant de facteurs qui jouent sur les modifications de la température corporelle et peuvent déclencher une crise d'épilepsie. La mention de la chute tend à confirmer qu'il s'agit du grand mal. Pourtant, le médecin n'emploie pas le terme « épilepsie » mais son adjectif *epileptiktos*, comme s'il s'agissait pas d'épilepsie mais de troubles y ressemblant. Les incidents ne s'arrêtent pas là : « *les spasmes ayant cessé, il tournait les yeux autour de lui et n'avait pas sa connaissance. Il revient à lui, mais le lendemain au matin, il fut pris derechef ; spasmes, il n'y avait guère d'écume. Le*

[440] Hipp*, Ep,* VI, I, 106
[441] Hipp, I, 131 Une autre occurrence du terme *epileptika* est employée dans un passage de *Prorrhétique* mais, là encore, l'absence de détails, ne permet pas de préciser ce que désigne véritablement ce mot en termes de manifestations physiologiques.
[442] Hipp, *Ep*, VII, 46

troisième jour, langue articulant mal. Le quatrième, la langue donna quelques signes de l'invasion du mal, elle trébuchait, il ne pouvait prononcer mais s'arrêtait au commencement des mots. Le cinquième, langue très affectée, les spasmes se déclarèrent, et il perdit connaissance, quand ces accidents se calmaient, la langue revenait toujours difficilement à l'état naturel. Le sixième, ayant été mis à l'abstinence de tout, décoction d'orge et de boisson, il n'eut rien, et ne fut plus repris »[443]. Certaines manifestations observées sont en effet similaires aux symptômes épileptiques : convulsions, perte de connaissance, difficulté à s'exprimer, regard circulaire jeté sur l'assistance. Mais d'autres signes habituellement présents n'apparaissent pas et le médecin observe en particulier que le patient ne rejette pas de bave, qui est pourtant un des symptômes majeurs de la maladie. Il est également frappant que le trouble se poursuive sur plusieurs jours ce qui n'est ordinairement pas le cas dans une crise d'épilepsie. La prudence du médecin semble donc légitime : il reconnaît certains signes mais qui ne se présentent pas selon le schéma « habituel » de la maladie. Ce que le médecin désigne sous le terme *epileptikos* n'est donc pas l'épilepsie chronique mais correspond à des accidents épileptiques, des troubles dont les manifestations sont assez similaires à celles que connaissent les épileptiques : une perte de connaissance, des spasmes, une rotation des yeux, de grandes difficultés à parler. Ces signes se retrouvent aussi dans la suffocation hystérique[444], un médecin dit d'ailleurs d'une patiente qui souffre de cette affection qu' « *elle ressemble aux épileptiques* »[445].

L'épilepsie a une place particulière au sein du Corpus Hippocratique car elle est la seule maladie à faire l'objet unique d'un traité, la *Maladie Sacrée*. Ce texte instruit beaucoup sur les pratiques culturelles et les croyances ancestrales ayant trait à l'affection. Dans un schéma de pensée tout à fait opposé à ce que suggère l'expression *hiera nosos*, les Hippocratiques proposent une explication rationnelle et biologique de cette affection dont les symptômes sont parfois effrayants : chute, suffocation, aphonie, hypersalivation, convulsions sur l'ensemble du corps pour les principaux. La maladie apparaît comme une véritable pathologie de la *psukhê*: dans son étiologie, un flux de phlegme s'écoule depuis le cerveau interprète de la pensée, pénètre dans les veines, ralentit considérablement ou arrête la circulation du sang et, de fait, celle de l'air qui ne peut plus transmettre les informations cognitives au reste du corps. L'intelligence étant dérangée, il en résulte nécessairement un comportement d'extrême agitation.

[443] Hipp, *Ep*, VII, 46
[444] Voir le chapitre suivant.
[445] Hipp, *Mal fè,* 7

Ce que l'on connaît de l'épilepsie aujourd'hui est le résultat d'une longue évolution d'observation et de réflexion médicale dont les Hippocratiques sont en grande partie les précurseurs. Le nom désignant la maladie a perduré depuis les temps classiques tant il s'applique parfaitement à la symptomatologie de l'affection. Le verbe *ἐπιλαμβάνω* signifie « saisir, prendre, survenir » et, parfois, avec l'idée d'hostilité, « attaquer, s'emparer de ». Il met l'accent sur la soudaineté et la violence de l'accès qui s'empare de la victime. Il a donné le verbe *ἐπιληπτίζω*, « être atteint d'épilepsie », et l'adjectif *ἐπιληπτικός*, épileptique. On associe aujourd'hui souvent l'épilepsie au domaine psychiatrique alors qu'on sait depuis peu qu'elle relève plus spécifiquement de la neurologie. La crise d'épilepsie est elle-même le symptôme d'une hyperactivité cérébrale paroxystique qui se manifeste par des spasmes corporels, une perte de conscience voire des hallucinations visuelles, auditives. On distingue la crise d'épilepsie isolée, occasionnelle, qui peut survenir dans des circonstances diverses, suite à un traumatisme crânien ou dans une fièvre par exemple, de la maladie qui est déclarée lorsque de telles crises sont répétitives et sans cause apparente[446].

Le mécanisme de la crise résulte d'une décharge électrique excessive au niveau des neurones et des synapses due à leur dysfonctionnement. Il existe une multiplicité des formes d'épilepsie suivant la zone particulière du cerveau qui est touchée. Si la crise concerne le lobe occipital, les symptômes sont essentiellement une perception visuelle anormale, s'il s'agit de la région rolandique, le malade est pris de convulsion. Mais d'une manière générale, on classe les crises suivant qu'elle relève du « grand mal » ou du « petit mal ». Il est étonnant de constater qu'ici, encore une fois, l'appellation antique a été conservée. Le « grand mal » regroupe des épilepsies qui se caractérisent par des convulsions et une perte de connaissance. Avant la crise, le malade a souvent la sensation qu'un souffle parcourt son corps, il grince des dents, a des troubles gustatifs, visuels et auditifs, de l'anxiété. Puis il émet un son rauque qui marque véritablement le début de la crise, vient ensuite la chute avec perte de connaissance et blessures parfois. Les membres sont raides, le patient a des apnées, serre les mâchoires, grince des dents, a les yeux révulsés. Il est pris d'une une forte agitation corporelle, il fait de l'hypersalivation et son visage est grimaçant sous l'effet des spasmes. La crise est suivie d'une phase comateuse avec un retour progressif à la conscience. Le patient ne garde aucun souvenir de la crise. Quant au « petit mal », il est également appelé absence, il est souvent observé chez les enfants[447]. Jusqu'au XXe, l'épilepsie est considérée comme une maladie

[446] GENTON P., *L'épilepsie,*(1997). POSTEL J., *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique*, (1999) : 212-215.
[447] Il en existe quatre types :

mentale mais l'arrivée de l'électro-encéphalogramme avant la seconde guerre mondiale a modifié considérablement l'approche de cette pathologie qui est alors définitivement placée dans le champ neurologique.

Le texte de la *Maladie Sacrée* est, de tout le traité, celui qui livre le plus de renseignements sur la maladie dans sa forme chronique et sa représentation par la médecine hippocratique. Les autres passages du Corpus traitent plus particulièrement des accidents épileptiques susceptibles de survenir au cours d'autres affections. Si l'auteur de la *Maladie Sacrée* mène une réflexion cohérente et assurée sur la maladie, d'une manière générale, le diagnostic de l'épilepsie ne semble pas si aisé à établir. Le médecin est rarement sûr qu'il s'agisse de la maladie à tel point qu'il suppose d'autres possibilités en laissant le choix d'autres affections. Ces symptômes se confondraient ainsi parfois avec ceux de la mélancolie et de l'apoplexie mais aussi, étonnamment, avec ceux de la suffocation hystérique. Il s'agit donc de percevoir quels points communs ont ces affections avec l'épilepsie.

2.2-La mélancolie

Mal d'être, dépression, spleen….La mélancolie ne possède ni limites temporelles ni frontières disciplinaires. Elle s'inscrit dans la littérature, la peinture, la sculpture à travers les siècles évoquant les tourments de l'âme, l'angoisse de vivre et de mourir. Elle est chagrin, quête de la passion, douleur amoureuse, vanité, solitude, elle pénètre tous les corps, tous les hommes et toutes les époques. Plus qu'une pathologie, elle apparaît comme un état d'être. Elle touche les hommes les plus robustes et les plus courageux, mais aussi les plus intelligents et les plus illustres. Pour Aristote, elle est indissociable du génie et à l'origine des plus magnifiques poèmes[448]. Mais elle est aussi un objet médical car elle est d'abord une souffrance humaine, réelle, quotidienne. Comment les médecins expliquent rationnellement ses mécanismes ? Comment la conçoivent-ils : maladie ou état d'être chronique ?

-L'épilepsie myoclonique se caractérise par des contractions musculaires partielles pouvant s'accompagner ou pas de perte de connaissance.

-L'absence épileptique, qui correspond à une brève suspension de la conscience avec cessation totale de toute activité mais d'une persistance de la marche, de la déglutition, de la respiration, des mouvements des bras, Le malade n'a aucun souvenir de la crise, qui passe parfois inaperçue de l'entourage. Il n'y a généralement ni chute ni convulsions.

-La pycnolepsie se caractérise par des absences très fréquentes, pouvant aller jusqu'à une centaine par jour.

-L'épilepsie atonique ou akinétique correspond à une perte du tonus postural pouvant entraîner un affaissement de tout le corps et une chute.

[448] Voir le chapitre suivant consacré à la conception aristotélicienne des affections de la psukhê.

2.2.1 Une mélancolie hippocratique ?

La définition la plus claire est celle des *Aphorismes* : « *Quand la crainte (φόβος) ou la tristesse (δύσθῦμος) persistent (διατελέω) longtemps, c'est un état mélancolique (μελαγχολίκος)* »[449]. Les signes de la mélancolie sont les émotions essentiellement négatives, comme l'angoisse, le découragement, le chagrin, que ressent un individu et qui s'inscrivent dans une certaine durée. Le mot *dusthumos* est construit sur *thumos* qui, chez Homère, caractérise le mouvement, l'élan vital et s'ancre dans une sphère émotionnelle[450]. La mélancolie se présente comme à l'opposé de cette vitalité.

Son nom, *μελαγχολία*, désigne avant tout la bile noire qui est à l'origine du trouble. Cet emploi porte cependant parfois à confusion, désignant, suivant le contexte, tantôt l'atrabile ou la bile noire, humeur naturellement présente dans le corps, tantôt le trouble mélancolique causée par celle-ci, ou bien encore les accidents atrabilaires dus au mauvais déplacement de l'humeur dans le corps. Présenté ainsi, il n'y a pas une mais des mélancolies ou, pour être plus précis, des affections de la bile noire. Lorsqu'elle n'est pas un tempérament naturel de l'individu, la mélancolie est considérée, au même titre que la péripneumonie ou l'épilepsie, comme une maladie, non mortelle cependant mais susceptible en revanche de laisser des lésions permanentes telles que des paralysies, une impuissance de la voix.[451]. Quelques passages du Corpus Hippocratique emploient le pluriel « *μελαγχολίκα νοσήματα* »[452] attestant ainsi de l'existence de différentes affections de la bile noire, telles que les lèpres et les lichens par exemple[453].

Les causes physiologiques de la maladie, une *phusis* bilieuse, se doublent également parfois de causes externes, liées au mode de vie qu'il s'agisse du régime alimentaire, du climat ou de l'exposition de la *polis* dans laquelle vit le patient. Un temps automnal[454] ou étésien[455], froid et sec, sans pluie, est ainsi défavorable aux sujets bilieux car il dessèche leur corps créant « *des ophtalmies sèches, des fièvres tant aiguës que de longue durée, et, chez*

[449] Hipp, *Aph*, VI, 23
[450] Voir le chapitre 1.
[451] Hipp, *Mal*, I, 3
[452] Hipp, *Ep*, II, 5, 1
[453] Hipp, *Prorrh,* II, 43. Le lichen est une dermatose c'est-à-dire une maladie de la peau.
[454] Voir aussi Hipp, *Ep*, VI, I, 11 et Hipp, *Aph,* III, 22
[455] Hipp, *Aph*, III, 22 note également que le printemps voit naître de nombreuses affections mélancoliques.

quelques uns même, des affections mélancoliques (μελαγχολικός) »[456]. Les mécanismes physiologiques sont les suivants : « *La partie la plus humide et la plus aqueuse de la bile se dissipe, la plus épaisse et la plus âcre reste ; il en est de même pour le sang, et c'est ce qui engendre les maladies chez les sujets bilieux* »[457]. Un tel climat dessèche les constitutions en leur ôtant l'humeur nécessaire à l'équilibre physiologique, mais, en revanche, il est favorable aux phlegmatiques qui ont naturellement trop de pituite. Affections de la bile noire, maladies mélancoliques, mélancolie… Qu'est ce qui distingue la mélancolie des autres affections de l'atrabile et quelle place a-t-elle dans une étude sur les affections de la psukhê ?

2.2.2-La mélancolie et les rapports à la perception

Angoisse, chagrin, peur : la mélancolie s'inscrit dans le domaine émotionnel et intellectuel. Elle est une déformation du monde réel que l'individu tend à percevoir négativement en entretenant des pensées et des émotions désagréables et souvent désespérées. Elle atteint donc l'intelligence en tant que trouble de la perception et désordre de la pensée. Le médecin des *Epidémies* établit un parallèle étonnant avec l'épilepsie. A priori, les deux affections ont peu de points communs, pourtant, pour le médecin, ces pathologies se changent souvent l'une en l'autre : « *Les mélancoliques deviennent d'ordinaires épileptiques, et les épileptiques mélancoliques* »[458]. Il précise cependant que « *de ces deux états, ce qui détermine l'un de préférence, c'est la direction) que prend la maladie; si elle se porte sur le corps (sôma), épilepsie, si sur l'intelligence (dianoia), mélancolie* ». Il existe une véritable problématique mélancolique. Ce rapprochement est très surprenant, l'épilepsie[459] étant causée par un flux de phlegme et, la mélancolie, par les déplacements de la bile. Dans le cas de la mélancolie, celle-ci naît donc d'une fluxion qui se porterait sur la *dianoia*, terme construit sur *noos* et qui a pour sens « l'intelligence, l'esprit, en tant qu'il perçoit et qu'il pense » et désigne, avec le préverbe *–dia*, « la pensée, l'intention ». Le verbe *διανοέομαι* exprime en effet l'idée « d'avoir dans l'idée, d'avoir l'intention de ». Il fait donc référence à la faculté de réfléchir et de comprendre mais il désigne surtout l'aboutissement de la pensée en tant que celle-ci donne lieu à une intention, un projet ou une décision de la part de l'individu. Dans l'épilepsie, dans laquelle la raison est également troublée, la corruption de l'humeur a essentiellement des incidences somatiques, c'est-à-dire que les principaux symptômes de

[456] Hipp, Aph, III, 14 et Hipp, *AEL*, 10
[457] Hipp, *AEL*, 10
[458] Hipp, *Ep*, VI, 8, 31
[459] Voir la partie sur l'épilepsie (3.1) de cette étude.

l'affection sont surtout perceptibles au niveau du *sôma* de l'individu, par les troubles du comportement qu'il révèle tels que les chutes, les convulsions. Dans la mélancolie, la fluxion se porte sur la *dianoia*, expression qu'il faut donc interpréter non comme une corruption de l'intelligence mais, plus spécifiquement, comme une altération de l'intention ou du désir. Le patient mélancolique est donc capable d'un raisonnement qui est néanmoins altéré car il est privé de sa capacité d'intention, de sa volonté à décider, à mener à bien un projet. On retrouve ici la notion de découragement et de perte de vitalité contenue dans le terme *dusthumia* employé précédemment[460]. Alors que l'épileptique éprouve des pertes de conscience au cours de ses crises, à l'inverse, le mélancolique a peut-être en excès cette conscience de lui-même qui le porte aux angoisses les plus profondes. Terrorisé face à la vie, surmontant avec peine les différents obstacles qui la jalonnent, le mélancolique s'inscrit ainsi dans une certaine passivité. Difficile cependant de faire le lien avec l'épileptique qui, face au mélancolique nonchalant et abattu, est en proie à une agitation corporelle des plus extrême. On peut cependant supposer que l'accès de grand mal passé, l'épileptique connaît une phase de profonde fatigue du fait de l'importante dépense d'énergie que lui a valu une telle crise. C'est l'image que donne la tragédie et notamment l'épisode de fureur mortelle déployée par Héraclès contre sa famille[461]. Si l'on peut comprendre que l'épileptique se rapproche du tempérament mélancolique suite à une crise, la comparaison inverse est plus complexe à saisir, notamment quand deux humeurs différentes sont en cause.

2.2.3-Des confusions pathologiques ?

Un passage des *Aphorismes* peut cependant aider à faire la lumière sur cette question : « *Dans les maladies mélancoliques, les déplacements (de l'atrabile) (ἀποσκηψις) indiquent des maladies de ce genre : l'apoplexie (ἀποπληξία), le spasme (σπασμός), la folie (μανία), la cécité (τυφλός)* »[462]. Si la nature de l'humeur n'est pas précisée, c'est a priori la bile qui est en cause ici. Ses mauvais déplacements dans le corps seraient ainsi à l'origine d'une phase pathologique que les Hippocratiques nomment la *crisis*[463] dont une des caractéristiques est notamment la transformation d'une maladie en une autre maladie. La *mania*, comme la mélancolie, est causée par la bile. La même humeur est donc à l'origine de symptomatologies

[460] Hipp, *Aph,* VI, 23
[461] Voir la deuxième partie de cette étude consacrée à la tragédie.
[462] Hipp, *Aph,* VI, 56
[463] Hipp, *Aff*, 8 : « *Une crise (krinesthai) dans les maladies, c'est ou une exacerbation, ou un affaiblissement, ou une métaptose (metapiptôsin) en une autre affection, ou la fin.* »

tout à fait opposées, la *mania* se caractérisant notamment par une agitation comportementale très intense, très proche des signes épileptiques également[464]. L'apoplexie est aussi une affection causée par la bile noire[465] ce qui la rapproche très clairement de la mélancolie et de la *mania*. Elle est causée, comme l'épilepsie, par une fluxion depuis le cerveau et présente également certains symptômes similaires à ceux du grand mal[466] : comme pour la maladie sacrée, la circulation de l'air en modifiée[467] si bien que le patient éprouve des accidents tels qu'un dérangement de l'intelligence, des spasmes au niveau de la tête, des convulsions sur l'ensemble du corps, de la suffocation et de l'aphonie[468]. Là encore, il s'agit d'une affection qui provoque une forte dépense d'énergie du fait du caractère convulsif de cette pathologie. Tous ces exemples attestent que des liens étroits existent entre la *mania*, l'apoplexie et la mélancolie et l'épilepsie :

Points communs	**Affections**
Rapprochement « humoral » : *la bile*	*Mania*, mélancolie, apoplexie
Rapprochement de la symptomatologie	Epilepsie, *mania*, apoplexie

La mélancolie, et notamment les transports atrabilaires qui la causent, est susceptible de donner lieu à deux affections : la *mania* et l'apoplexie. Ce faisant, l'individu passerait ainsi d'un état d'adynamie caractérisé par de la tristesse à un comportement d'agitation exacerbée, voire de fureur avec perte de connaissance. Si on ajoute à cela, ses changements possibles en une affection épileptique et vice-versa, de tels revirements sont véritablement étonnants. C'est peut-être la raison pour laquelle Aristote a identifié comme mélancolique le comportement meurtrier de héros comme Héraclès ou Ajax[469] alors que la tragédie les décrit comme maniaques avec des symptômes cependant similaires à ceux de l'épilepsie[470]. Ces revirements pathologiques ne sont pas systématiques mais ils suscitent des interrogations compte tenu de leurs aspects extêmes, état de calme et agitation intense. Cet état tout à fait spécifique rappelle les symptômes de la psychose maniaco-dépressive dans la psychiatrie contemporaine. Comme

[464] Voir le chapitre (3.4) consacré à la *mania*.
[465] Hipp, *Mal, II*, 6
[466] Hipp, *Glandes,* 12
[467] Hipp, *Anc med*, 22 et Hipp, *Vents*, 13
[468] Hipp, *Glandes*, 12
[469] Arist, *Pb,* XXX, 1.
[470] Voir la deuxième partie de cette étude, chapitre 2, consacré à la tragédie.

son nom l'indique la maniaco-dépression est un trouble bipolaire qui se caractérise par des accès de manie (excitation) et de mélancolie (épisode dépressif) parfois isolés, parfois associés. La psychiatrie établit une symptomatique très stricte pour ces deux affections, signes spécifiques qu'il est bien évidemment impossible de retrouver dans leur totalité dans les descriptions de la *mania* et de la mélancolie qu'offre la littérature médicale, tragique ou philosophique mais de tels rapprochements pathologiques attestent néanmoins de la vraisemblance de la coexistence de pathologies à la symptomatologie opposée.

Il est probable que certaines confusions s'opèrent chez les médecins. L'apoplexie et l'épilepsie peuvent être ainsi aisément confondues, la suffocation hystérique, bien que strictement féminine présente également des symptômes très proches de l'apoplexie et de l'épilepsie ; de même la *mania* et l'épilepsie sont très proches notamment du fait de l'agitation corporelle qui les caractérise. La mélancolie peut apparaître comme un cas isolé, pourtant un passage de *Maladie Sacrée*, traitant donc de l'épilepsie, présente deux types possibles d'individus maniaques, les uns plutôt tranquilles et les autres criards et malfaisants[471]. Le premier type ressemble étrangement au tempérament mélancolique tandis que le deuxième type rappelle les épileptiques. Malgré des symptomatologies opposées, ces deux types de tempérament sont qualifiés de maniaques. Ces considérations qui posent le problème de la notion de *mania* montre que des rapprochements, voire des confusions, entre les pathologies sont tout à fait vraisemblables. C'est d'ailleurs ce qu'atteste cet exemple : « *Les individus bègues (τραυλός), parlant vite (ταχύγλωσσος), mélancoliques (μελαγχολίκος), bilieux (κατακορής), ayant le regard fixe (ἀσκαρδαμύσσω), sont emportés (ὀζύθυμος)* »[472]. Le terme *μελαγχολία* désigne parfois l'humeur en cause dans la maladie, parfois l'affection mélancolique elle-même. Dans ce cas précis, il s'agirait plus spécifiquement de l'atrabile que du tempérament mélancolique ainsi que l'atteste l'emploi du terme *κατακορής* qui, se rapportant à la bile noire, fait référence à la forte concentration de l'humeur dans le corps. Les médecins accordent extrêmement d'importance aux différents signes que fournissent des sens comme la vue, ou des fonctions comme le langage. Le bégaiement, le débit rapide des paroles, la fixité du regard sont autant de signes de troubles de la perception qui rappellent certains symptômes propres à la *mania* voire à l'épilepsie[473], qui sont pourtant loin de ressembler aux signes de l'état mélancolique. La *mania* présente en effet des troubles oculaires, comme la cécité partielle et temporaires, qui sont aussi des accidents provoqués par les déplacements de l'atrabile en général. Mais le

[471] Voir le chapitre (3.4) de cette partie consacré à la *mania*.
[472] Hipp, *Ep*, II, 6, 8
[473] Voir les chapitres consacrés à la *mania* et à l'épilepsie

mélancolique est rarement emporté comme le définit le terme ὀζύθυμος et il est fort à croire que cet extrait des *Epidémies* ne décrit pas un tempérament mélancolique mais un tempérament maniaque[474]. Si une confusion s'opère entre ces deux affections qui naissent de l'atrabile, le rapport au *thumos* qui est souvent établi semble déterminant pour les distinguer.

2.2.4-Athymie, euthymie, dusthymie, mélancolie

Le terme *ozusthumos* employé dans le passage précédent peut en effet être rapproché de *dusthumia* utilisé pour définir le tempérament mélancolique[475]. Les deux mots sont issus du terme *thumos* pour lequel on a précédemment souligné ses liens avec le désir, la volonté ou l'intention. Si l'état de *dusthumia* correspond à une certaine affliction du fait d'un manque de volonté ou de désir, celui d'*ozusthumos* caractérise un sentiment exacerbé qui est proche de celui de la colère ou de l'emportement. Dans la littérature homérique, le *thumos* est considérée comme un principe vital en l'homme, « l'âme-sang », auquel on attribue des facultés intellectuelles et émotionnelles et qui intervient dans la prise de certaines décisions[476]. Le terme a donné, en psychiatrie contemporaine, la notion de thymie qui est utilisée pour désigner les perturbations de l'humeur. La bile noire, qui est aussi une humeur au sens ancien du terme, a aussi des effets sur le caractère du patient et détermine, d'une certaine manière, son état d'être. Cette idée est d'ailleurs largement développée par Aristote qui compare notamment ses effets à celui du vin[477].

Le Corpus Hippocratique fait quelques observations sur le *thumos* : « *Quant à ce qui vient du thumos, le voici : l'état d'excitation du thumos rétracte le cœur et les poumons sur eux-mêmes et attire vers la tête le chaud et le froid ; quant à l'euthymie, au contraire, elle relâche le cœur* (…)»[478]. Le *thumos* est lié au coeur, rapprochement qui était déjà effectué à l'époque archaïque. On peut cependant considérer, avec J.Pigeaud, que le *thumos* reste « *un lieu assez indéterminé, imprécis, de la coenesthésie, de l'écho des émotions, des passions, du se-sentir soi-même*»[479]. Le passage de *Maladie des Jeunes filles* témoigne en effet des difficultés de représentation et de localisation du *thumos*. Certaines jeunes filles en âge de se

[474] La *mania* est aussi provoquée par la bile noire. Voir Hipp, *Ep*, V, 2 : « *A Elis, Timocrate est pris de manie par l'effet de la bile noire…* »
[475] Hipp, *Aph,* VI, 23
[476] Voir chapitre 1.
[477] Ps-Aristote, *Pb*, XXX.
[478] Hipp, *Ep*, VI, 5
[479] PIGEAUD J., (1980) : 448

marier mais n'ayant pas de rapports sexuels sont soudainement prises d'un accès maniaque[480] et sont en proie à de profondes terreurs qui leur donnent envie de se pendre car « *le sens intime (thumos) troublé et dans l'angoisse à cause de la perversion du sang, se pervertit à son tour* »[481]. Le *thumos* a donc un lien avec le sang et, lorsque celui-ci est troublé, le *thumos* l'est à son tour. Or le sang est un principal vital parfois considéré comme le siège de la *psukhê*. Le *thumos* est en cela un principe abstrait qui représente la connaissance intime de soi, la perception de soi-même et de son propre état d'être. Il est le symbole de la volonté et du désir ; perverti il ne peut qu'insuffler le dégoût ou le découragement. En retrouve dans cette conception hippocratique, certaines croyances homériques qui se déclinent sur des notions comme la dysthymie, l'oxythymie, l'euthymie qui précisent l'état propre à ce *thumos*.

2.2.5 –Les déplacements atrabilaires

Quel que soit le nom donné à la maladie causée par la bile noire, pour les médecins, cette humeur joue un rôle important sur les fonctions liées à la connaissance. Un passage du traité de *Prorrhétique* identifie en effet *« les délires (παραφρούω) devenant hardis (θράσος)*»[482] comme d'origine atrabilaire tandis que le médecin des *Prénotions Coaques* estime que « *dans les fièvres ardentes (καυσόω)*[483]*, des bourdonnements (ἦχος) survenant avec des éblouissements (ἀμβλυώσσω) et une pesanteur dans les narines, les malades sont pris d'un transport atrabilaire (...)*»[484]. Il s'agit plus exactement, selon le sens du verbe *ἀμβλυώσσω*, d'une faiblesse de la vue que d'un éblouissement, associé aux bourdonnements des oreilles, ces signes marquent un trouble du fonctionnement sensoriel et, par suite, d'un dysfonctionnement partiel et temporaire de la connaissance, signes tout à fait spécifiques et fréquents de la symptomatologie maniaque et mélancolique. Dans le même ordre d'idée, on lit que si « *subitement, la langue devient impuissante (...), c'est signe d'atrabile* » mais le praticien ajoute également « *ou quelques autre partie (du corps) paralysée (ἀποπλήσσω)* »[485] rappelant ainsi que les méfaits de l'humeur noire ne sont pas spécifique à la partie haute du corps mais s'expriment dans une totalité somatique. Autant la bile peut provoquer une paralysie de certaines parties corporelles, autant, il arrive que les malades soient pris de

[480] Voir le chapitre consacré à la *mania.*
[481] Hipp, *Mal JF*, 1
[482] Hipp, *Prorrh*, I, 123
[483] Selon les médecins, la fièvre quarte, l'une des plus persistante et dure à soigner, serait due à la bile noire. Hipp, *Nat ho*, 15
[484] Hipp, *Coa*, 128
[485] Hipp, *Aph*, V, 40

tremblements, signes qui ne peut qu'affecter dangereusement leur état[486]. Les transports atrabilaires causent de nombreux désordres intellectuels, émotionnels et comportementaux. La bile a aussi des effets opposés : nonchalance et abattement pour certains, excitation extrême pour d'autres. Dans tous les cas, il faut détruite l'humeur corruptrice pour résoudre le mal.

2.2.6- Les remèdes

Il n'existe pas, semble t-il, de remèdes spécifiques à l'état mélancolique. Les quelques passages qui abordent le problème des traitements des mélancoliques mettent en avant une thérapeutique globale, adaptée aux maladies atrabilaires en général.

Les médecins usent de médicaments purifiants *(ἀποκαθαίρω)* et, plus spécifiquement, de remèdes qui purgent la bile noire (*μέλαινα χολή*)[487]. Il s'agit de nettoyer, de purifier l'intérieur du corps aux moyens d'évacuants, certains agissant par le bas, d'autres par le haut. Un médecin rapporte ainsi qu' « *Adimante le mélancolique vomit (ἐμέω) des matières noires tantôt à l'aide d'une forte dose de πέπλιον; tantôt à l'aide d'oignons* »[488]. Le terme *πέπλιον* a été identifié à une espèce d'euphorbe, qui pourrait être *l'Euphorbia Lathyris*, dite épurge, originaire du sud de l'Europe. C'est une plante toxique qui provoque, en cas d'ingestion, des brûlures des muqueuses de la bouche et de l'œsophage ainsi que des douleurs d'estomac pouvant entraîner des vomissements. Ses graines étaient notamment utilisées comme purgatif assez violent. Pour l'oignon, il n'est sans doute pas question ici du bulbe, très consommé de nos jours, mais plus exactement, de sa tige qui peut être un poison. Les *Aphorismes* conseillent également de « *purger fortement par le bas les mélancoliques* »[489] sans préciser pour autant les remèdes employés pour se faire. On peut imaginer qu'il s'agit encore une fois de décoction de plantes. De tels remèdes sont aussi ceux qui sont employés pour l'état maniaque dans lequel la bile est aussi en cause.

La mélancolie désigne aussi bien les déplacements de la bile noire dans le corps qu'un tempérament triste et abattu. Si les médecins ont clairement identifié cet état de découragement prolongé qui caractérise certaines personnes, ils établissent cependant des rapprochements très étonnants avec des affections qui présentent une symptomatologie générale pourtant opposée comme la *mania*, l'apoplexie ou l'épilepsie. Plus qu'un rapport à

[486] Hipp, *Prorrh,* I, 14; *Coa,* 87, 92 et 93
[487] Hipp, *Aff,* 36
[488] Hipp, *Ep*, VI, 8, 20
[489] Hipp, *Aph*, IV, 9

l'humeur en cause ou aux troubles comportementaux qui caractérisent ces affections, ce qui les rapproche est vraisemblablement les effets que provoque l'humeur, bile ou phlegme, sur le raisonnement intellectuel, les sentiments, les sensations c'est-à-dire la perception en général et qui en vient à transformer la personnalité de l'individu. Qu'il s'agisse d'abattement, de chagrin, de perte de mémoire, de sensations de vertige, de mise en acte des pensées…toutes ces affections changent l'individu qui, dans son délire, semble devenir autre. Parmi ces troubles, celui de la *mania*, est peut-être à la fois le plus extrême et celui qui les représente le mieux.

2.3-La *mania*

La signification du mot *mania* apparaît d'emblée assez ambiguë[490]. Le terme semble parfois avoir le sens très large de folie[491], parfois désigner une affection très spécifique[492] au même titre que l'épilepsie ou la mélancolie par exemple. Etymologiquement, le mot est issu du verbe *mainomai* qui signifie « *être pris d'une ardeur furieuse, de rage, de délire* » ou avec un sens causal, « *rendre fou, enrager* »[493]. Culturellement, il se rattache à Dionysios et à ses fidèles sectatrices en proie à l'enthousiasme au sein des thiases bruyants et bondissants qui célèbrent le dieu. Il est vraisemblable que les médecins aient réutilisé un terme qui est couramment employé dans le langage commun pour qualifier un trouble spécifique.

La notion est aujourd'hui usitée en psychiatrie contemporaine pour désigner, dans la psychose maniaco-dépressive,[494] l'épisode d'exaltation intense[495] qui caractérise une des

[490] Le mot est employé à soixante dix-sept reprises dans douze traités. Le substantif revient 22 fois.
[491] Hipp, *Mal sac*, 16 : attribuant au cerveau un rôle essentiel dans le processus cognitif, l'auteur ajoute : « *C'est encore par là que nous sommes fous (mainomai), que nous délirons (paraphroneô), que les craintes et des terreurs nous assiègent, soit la nuit, soit après la venue du jour, des songes, des erreurs inopportunes, des soucis sans motif, l'ignorance du présent, l'inhabitude, l'inexpérience.* (…) ». Voir aussi Hipp, *Reg*, I, 35.
[492] Hipp, Coa, 230 ; Hipp, *Prorrh,* I, 10.
[493] Selon CHANTRAINE, (1974), *mainomai* est une création de *mêmena*, parfait archaïque qui a pour sens « *penser fortement à* » d'où « *avoir l'intention de, désirer, être plein d'ardeur* ». Son substantif, *menos*, désigne l'esprit qui anime le corps en tant que principe actif et qualifie l'intention, la volonté, la passion, l'ardeur. *Mainomai* se serait » *dissocié de la notion générale de penser pour s'appliquer à la notion d'ardeur folle et furieuse*» ce qui explique qu'il ait un sens plus marqué que *menos*. Quoiqu'il en soit *menos*, *mainomai, mêmena* et ses dérivés sont formés sur le radical *man-* et se rattachent à la racine indo-européenne **men/*mon/*mn* qui exprime les mouvements de l'esprit ; elle a notamment fourni en latin des termes relatifs à l'intelligence comme *mens*, l'esprit. Le substantif *mania* est le terme le plus employé dans les sources, on lui attribue traditionnellement un sens très général : il est la folie, le délire, l'enthousiasme divin ou encore la passion, le désir intense. Dans tous les cas, il marque une exacerbation des sens et des sentiments. *Manikos* désigne le fou, l'extravagant, celui qui est enthousiaste, inspiré divinement. Il a également un sens très général et se rattache à une attitude pour le moins singulière, « hors norme ».

[494] Comme son nom l'indique, la psychose maniaco-dépressive comporte la succession d'épisodes dépressifs et d'accès d'excitation dits maniaques.

phases de cette affection bipolaire. Cette définition renvoie à l'idée de la transe dionysiaque. Plus vulgairement, la manie moderne désigne les petits travers ou habitudes bizarres jusqu'au trouble de l'esprit d'un individu possédé par une idée fixe. Aujourd'hui comme dans l'Antiquité, le terme possèderait donc un sens large. C'est en tout cas l'idée de J. Pigeaud pour lequel le terme antique ne renvoie jamais à une maladie ni ne reçoit de définition médicale spécifique[496] mais se rapporte à la notion de « folie ». Ces propos doivent cependant être nuancés. Si la *mania* hippocratique est complexe à saisir, il semble cependant que certains hippocratiques ont cherché à en fixer un sens médical. L'interrogation précise des sources doit permettre de vérifier cette hypothèse.

Il nous est apparu nécessaire, faute de pouvoir fournir les textes, de récapituler, sous forme de tableau, les symptômes des cas particuliers et généraux de *mania*, la durée de la crise et les divers éléments que le médecin consigne lors de ces observations. Ces tableaux, relativement nombreux, ont été placés à la fin de ce chapitre sur la *mania* afin de faciliter leur consultation.

2.3.1-Etiologie, pronostic et diagnostic de la *mania*

La *mania* intervient « *spontanément (automatos) ou à la suite d'une autre maladie (ἀπαλλάσσω)*»[497]. *Αὐτόματος* désigne ce « qui se meut de soi-même » et, par suite, « ce qui va, vient, ou agit de son propre mouvement ».

Cette *mania* « spontanée» naît donc d'un changement intérieur, opéré dans le corps du patient. La majorité des sources cependant exposent des cas où la *mania* intervient à la suite d'une autre maladie, seuls quatre exemples sont donc susceptibles de correspondre au profil « spontané »[498], un éventail de sources limité mais avoir une première approche du phénomène maniaque. Le médecin constate par exemple qu'un esclave est « *plein d'humeurs enflammées (καυστικῷ)*» si bien qu'après plusieurs jours, il devient « *bilieux jusqu'à la folie*

---

[495] C'est un état d'excitation intellectuelle et psychomotrice et d'exaltation de l'humeur avec euphorie morbide. On note, entre autres chez ces patients, une incohérence des idées, une logorrhée sans fin, une attention particulièrement distraite.

[496] PIGEAUD J., (1987) : 67 et 72. Plus récemment, il écrit que » *la manie comme telle, bien définie et déterminée* », n'existe pas pour Hippocrate. *« Manie est, pour le médecin hippocratique, un terme très général pour définir les comportements aberrants. Manie est le terme courant, non technique. C'est un concept, si l'on peut dire, à la compréhension multiple et à l'extension très vague.* » in PIGEAUD J., « La mania » in *Psychiatrie française*, (2001) : 4

[497] Hipp, *Crises*, 42

[498] Il s'agit de Hipp, *Aff Int,* 48 ; Hipp, *Ep*, IV, 2 (les indications restent cependant très imprécises), Hipp, *Mal JF*, 1 et Hipp, *Ep, V, 2*

(χολώδης ἐς μανίνη)[499]. A Elis, Timocrate « *est pris de manie par l'effet de la bile noire»*[500]. Le déclenchement de la *mania* est lié à un flux d'humeur et plus spécifiquement de bile noire. Le mécanisme serait le suivant : la bile contenue dans le corps « *afflue au foie et se porte à la tête (…) le foie se gonfle et, par l'effet du gonflement, se déploie contre les phrenes*[501]. *Aussitôt une douleur se fait sentir à la tête, surtout aux tempes, l'ouie n'est plus fine* (…)»[502], puis viennent les symptômes propres à la *mania*. Les mécanismes de la *mania* semblent assez similaires à ceux de l'épilepsie à ceci près que l'humeur en cause n'est pas le phlegme mais la bile. La propriété de la pituite est d'être froide tandis que la seconde est une humeur chaude. Ce processus et ces différences n'échappent pas à l'auteur de la *Maladie Sacrée* qui établit à la fois une distinction et un parallèle entre les deux[503]. Il fait ainsi des maniaques par l'effet de la bile des êtres criards et malfaisants, assiégés de terreurs et de craintes. Celles-ci proviennent « *du changement qu'éprouve le cerveau ; or, le cerveau change quand il s'échauffe, et il s'échauffe grâce à la bile qui s'y précipite du reste du corps par les veines sanguines; alors la crainte assiège le patient jusqu'à ce que la bile rentre dans les veines et dans le corps ; c'est à ce moment que le calme revient (pauô) ».*[504] A la différence du phlegme qui refroidit le sang et l'empêche de circuler, la bile l'échauffe et provoque l'inflammation des régions du corps où elle s'engorge. Dans le cas de la *mania*, il s'agit du cerveau. L'échauffement cérébral est donc le principal changement qui entraîne la *mania*, mais il apparaît que celle-ci peut naître d'autres causes qui ne sont pas nécessairement physiologiques. Tout élément contribuant à entraîner une température excessive du cerveau peut concourir à la naissance de l'affection maniaque.

Certains médicaments présentent ainsi des dangers en ce sens ; c'est pourquoi « *chez un fiévreux (πυρεταίνοντι)»,* il est conseillé de ne pas purger *« la tête afin de ne pas provoquer le délire ; car les médicaments qui purgent la tête sont échauffants (θερμαίνουσι) ; et la chaleur du médicament s'ajoutant à la chaleur de la fièvre fait délirer (μανίην)»*[505]. Si ce n'est leur action purgative, aucune indication suffisante n'est fournie dans ce passage qui permette de

[499] Hipp, *Ep,* IV, 2
[500] Hipp, *Ep,* V, 2
[501] Il s'agit du diaphragme.
[502] Hipp, *Aff Int*, 48
[503] Un même mécanisme est en marche dans les deux affections mais le flux n'est pas constitué de la même humeur : le phlegme dans l'épilepsie, la bile dans la *mania*. Mais cette distinction n'est pas claire car il emploie le terme de *mania* pour qualifier les deux affections mettant ainsi en parallèle les maniaques par l'effet du phlegme et les maniaques par l'effet de la bile, supposant ainsi qu'il existerait deux types de *mania* dont la première serait plus spécifiquement l'épilepsie. La *mania* désignerait donc ici à la fois la folie en général et une pathologie spécifique.
[504] Hipp, *Mal sac*, 15
[505] Hipp, *Lieux,* XXXIII, 1

donner le nom de ces remèdes. Les Hippocratiques disposent d'une vaste pharmacopée[506] et de nombreuses plantes agissent sur les intestins comme la scammonée par exemple qui permet de « purger » un patient de l'humeur corruptrice. S'agissant des plantes pouvant provoquer une inflammation cérébrale, le passage suivant est assez explicite : « *Aux gens affligés (ἀνιωμένους), malades et qui veulent se pendre (ἀπάγχεσθαι), faites prendre le matin en boisson la racine de mandragore à une dose moindre qu'il ne faudrait pour causer le délire* ».[507] La mandragore est connue pour ses effets narcotiques mais l'auteur des *Lieux dans l'homme* en fait une autre utilisation puisqu'il prend soin de préciser, en deux occasions, la nécessité de l'administrer à une dose moindre que celle qui cause la *mania*[508]. Elle sert ici à soigner les patients déprimés : le médecin veut guérir le malade de son asthénie psychique et physique en tentant de lui rendre sa vitalité originelle. Le dosage contrôlé de cette plante constitue donc un analeptique mais une posologie excessive fait de la racine de mandragore un dangereux stimulant : il cause la *mania*. Celle-ci aurait donc comme principale caractéristique symptomatique d'être l'extrême opposé du comportement asthénique donc un état d'excitation, de vitalité excessive.

Outre les *pharmaka*, d'autres agents peuvent entraîner l'inflammation cérébrale. C'est ce qui fait dire au médecin que quand la *mania* ne se déclenche pas spontanément, elle intervient « *à la suite d'une autre maladie* » [509]. Le verbe *ἀπαλλάσσω* signifie plus exactement « éloigner, faire changer, délivrer » d'une maladie. En intervenant à la suite d'une affection, la *mania* « délivre » effectivement le patient car le mal est transformé bien qu'il soit difficile de parler de soulagement puisqu'une première pathologie est échangée contre une seconde. Quelles sont les « maladies » à la suite desquelles la *mania* intervient ? Tous les incidents pathologiques qui créent l'échauffement cérébral sont nécessairement susceptibles d'entraîner le trouble maniaque. Un médecin dit par exemple que la *mania* « *résout (λύουσιν) des fièvres aiguës, pleines de troubles (...)*»[510]. La fièvre est en effet l'un des incidents les plus fréquents à la suite duquel l'accès maniaque arrive. Cette hyperthermie « anormale » est le fait de certaines manifestations pathologiques comme la *phrénitis* par exemple[511]. Mais elle

[506] On recense plus de trois cent cinquante plantes dans la Collection utilisées pour le régime alimentaire ou comme *pharmaka* pour le traitement des maladies et des blessures. MOISAN M., « *Les plantes narcotiques dans le Corpus Hippocratique* » in *Actes du VI colloque hippocratique*, (1987) : 380.
[507] Hipp, Li*eux,* XXXIX, 1
[508] A aucun moment le dosage n'est précisé SCARBOROUGH J., « *Theorical assumptions in Hippocratic pharmacology* » in *Formes de pensée dans le Corpus Hippocratique*, (1981) : 307-325.
[509] Hipp, *Crises*, 42.
[510] Hipp, *Coa*, 539
[511] Elle est considérée dans la nosographie antique comme une « *maladie aiguë accompagnée de fièvre* » et aurait été définie selon Caelius Aurélien par Démétrius comme un « *délire violent avec aliénation et fièvre* »

peut aussi se déclarer seule[512] ou au cours d'affections « secondaires » comme le refroidissement à la suite d'un bain[513] ou une inflammation du pied[514]. Elle se rencontre si souvent aux côtés de la *mania* qu'elle pourrait aisément apparaître comme l'un de ses symptômes[515]. Mais la fièvre n'est en fait qu'un agent de déclenchement de la crise maniaque : c'est l'inflammation qu'elle provoque qui entraîne la *mania*. Les Hippocratiques ont d'ailleurs perçu le danger qu'elle représente : associée à des *pharmaka* « échauffants », elle met véritablement la vie du patient en péril[516]. L'échauffement corporel peut aussi être engendré par les excès de boisson[517], par la prise d'un vomitif[518], ou être dû à un mauvais régime alimentaire[519] ou bien encore à des maux de tête. Soit mille et une façons à la *mania* d'éclore et d'entraîner le patient dans de terribles souffrances.

2.3.2-Les signes annonciateurs

Certains signes annoncent l'accès maniaque et permettent déjà de se faire une idée de sa symptomatologie. Ainsi « *le serrement ou le grincement des dents* (*ὀδόντας συνερίζειν πρίειν)*»[520] est un indice de l'arrivée imminente de la *mania*. Mais ces signes se manifestent rarement seuls et sont souvent combinés à d'autres éléments comme la fièvre par exemple : « *dans une fièvre aiguë, la surdité annonce un délire maniaque*»[521]. Les *Aphorismes* le disent et les cas particuliers le vérifient : au second jour de sa maladie, Philistès souffre de surdité et d'une fièvre aiguë et, vers le milieu du jour il est effectivement pris de la *mania*[522]. La fièvre accompagne souvent la *mania*, elle est même omniprésente[523]. Elle atteint généralement le patient dès les premiers jours sous forme d'accès fébriles fréquents et se poursuit souvent jusqu'au terme de la maladie comme chez Erasinos pour qui elle est continue jusqu'à sa mort

---

PIGEAUD J., (1987) : 7 et 68. Elle est diagnostiquée quatre fois : Hipp, *Ep,* III, 2, 4 ; Hipp, *Ep*, III, 3, 13 ; Hipp, *Ep*, III, 3, 14 ; Hipp, *Ep*, III, 3, 16

[512] Hipp, *Ep,* I, 13, 8 ; Hipp, *Ep* VII, 25

[513] Hipp, *Ep,* VII, 11

[514] Hipp, *Ep,* I, 13, 9

[515] PIGEAUD J., *(1987) :* 34-35. Selon l'auteur, ce rapport à la fièvre touche « *au problème capital de la définition de la manie».* Il rappelle que la *mania* a été définie, au IIe siècle après comme « *aliénation de l'esprit sans fièvre* », ainsi « *si la fièvre apparaît au cours de la manie, elle ne pourrait alors être due à cette maladie. C'est le principal critère différentiel entre la phrénitis et la mania* «.

[516] Hipp, *Lieux,* XXXIII,1

[517] Hipp, *Ep,* III, 2, 4 ; Hipp, *Ep* III, 3, 16 ; Hipp, *Ep* V, 2

[518] Hipp, *Ep,* IV, 45

[519] Hipp, *Ep,* III, 3, 13

[520] Hipp, *Coa*, 230 et Hipp, *Pron*, 3

[521] Hipp, C*oa*, 192 ; Hipp, *Crises*, 49

[522] Hipp, *Ep* ,III, 2, 4

[523] Elle est citée dans 13 cas particuliers sur 18.

le cinquième jour[524]. Elle peut être aiguë (*ὀξεῖ πυρετῶ)*[525], violente (*σφρόδρα πυρετῶ*)[526], modérée (*μετριώτερον θερμὴ)*[527] ou un léger frisson (*φρικώδης*)[528] et est parfois accompagnée de sueurs (*ξὺν ἱδρῶτι*)[529]. Il est donc tentant de la considérer comme un symptôme maniaque mais ce n'est pas le cas. Elle est en fait symptomatique d'une des maladies au cours de laquelle la *mania* intervient et joue alors un rôle à part entière dans le mécanisme maniaque non comme symptôme mais comme facteur déclenchant de la crise. Outre la fièvre ou en association avec elle, d'autres signes annoncent l'accès maniaque : c'est notamment le cas des maux de tête qui, accompagnés de vertiges (*σκοτοδιναί)* sont dits difficiles à guérir et de nature délirante (*μανικόν*)[530], l'échauffement du cerveau étant encore en cause. A cela s'ajoutent les vomissements, l'insomnie, parfois même tous ces éléments sont combinés : « *Dans les céphalalgies*, *les vomissements érugineux, avec surdité, avec insomnie* (*ἀγρύπνω) sont promptement suivis de la mania* (*μαίνει)*».[531]

L'insomnie (*ἄγρυπνος)* revient fréquemment[532] et subsiste parfois toute la durée de la maladie comme chez la femme de Théodore[533] ou celle de Cyzique[534]. Elle révèle déjà l'altération des sens et l'agitation du patient. Le sommeil est en effet souvent troublé *(νύκτα ταραχώδης*)[535] comme chez Erasinus qui connaît une première nuit pleine de souffrances, délire la deuxième (*παρέκρουσεν)*[536]parle et rêve la quatrième[537]. Le livre IV du traité *Du Régime*[538] souligne les vertus des rêves : ce sont des « *signes (τεκμηρίων) qui se montrent dans le sommeil»*[539]*, tekmeriôn* signifiant « signe de reconnaissance » et, par extension, un « indice », un «symptôme ». Certains songes sont d'ailleurs considérés par les Hippocratiques comme des signes annonciateurs de la *mania*, ainsi on lit : « *passages de rivières, hoplites,*

[524] Hipp, *Ep* ,I, 13, 8
[525] Hipp, C*oa*, 192, Hipp, *Ep,* III,2,4 ; Hipp, *Ep,* III,3,13 ; Hipp, *Ep,* III,3,14 ; Hipp, *Ep,* I,13,9 par exemple.
[526] Hipp, *Ep,* VII, 25
[527] Hipp, *Ep,* VII,11
[528] Hipp, *Ep,* I, 13,9 par exemple
[529] Hipp, *Ep,* I, 13,8
[530] Hipp, *Prorrh,* 30. L'adjectif semble désigner le trouble de la raison. Le terme *mania* ne désigne non pas une affection à part entière mais un type de céphalée très intense qui mène au délire du patient. Sa perception est troublée.
[531] Hipp, *Prorrh,* I, 10
[532] Hipp, *Ep,* I, 13,8 ; Hipp, *Ep,* III, 3, 13 ; Hipp, *Ep,* III, 3, 14 ; Hipp, *Ep,* III, 3, 16 ; Hipp, *Ep,* IV, 15 ; Hipp, *Ep,* IV, 45 ; Hipp, *Ep,* VII, 11 ; Hipp, *Ep,* VII, 25.
[533] Soit six jours. Hipp, *Ep,* VII, 25
[534] Soit vingt et un jours, jusqu'à sa mort. Hipp, *Ep,* III, 3, 14
[535] Hipp, *Ep,* I, 13, 8
[536] Il s'agit du verbe ***parakrouw.***
[537] Hipp, *Ep* ,I, 13, 8
[538] Ce point a déjà été précisé, voir le chapitre 2. de cette partie.
[539] Hipp, *Reg*, IV, 86

ennemis, monstres à forme étrange, tout cela indique maladie ou délire (*mania*)».[540] Il est difficile d'expliquer pourquoi des éléments oniriques si spécifiques sont « *les* » signes de la *mania* ou, de tout autre maladie d'ailleurs si ce n'est la sensation de trouble, de désordre qui constitue le rêve et préfigure une agitation de la *psychê.* Le passage sur les songes où apparaissent des phénomènes célestes est encore plus étrange : « *si ce qui est dans le corps semble être mis en fuite, et fuir rapidement, poursuivi par les astres, il y a danger de délire (mania), à moins que le traitement n'intervienne*»[541]. Certains rêves sont si effrayants que le patient s'élance (*ἀναίσσω*) et s'effraye *(φοβέω)* pendant son sommeil et le médecin sait que la cause de la frayeur n'est autre que le rêve puisque, « *revenu à lui* (*ἔννοος)*, *les songes qu'il raconte sont conformes aux actes de son corps et aux paroles de sa bouche* »[542]. L'expression «*ennoos genetai*» suggère que, dans le sommeil, le patient est inconscient et qu'il ne reprend connaissance qu'une fois éveillé. En vérité, une partie de lui-même, son *sôma*, ne sent rien. Le contact avec l'extérieur est suspendu et la *psychê* peut se concentrer sur les seules informations intérieures, celles contenues dans le corps et qui renseigne sur l'état de l'organisme. Cela suppose néanmoins que, pour les Hippocratiques, revenir à soi signifie tout autant reprendre contact avec sa *psychê* qu'avec son *sôma*. Dans le cas de la *mania*, les songes révèlent donc l'agitation comportementale du patient et les mouvements intempestifs de sa *psychê.* Mais l'insomnie n'est pas toujours constante et alterne souvent avec des périodes de sommeil prolongé comme pour Apollonios d'Abdère qui jusqu'au trente-quatrième jour de la maladie, date de sa mort *« eut toujours (…) un sommeil profond* (*κωματώδης*) *et de l'insomnie* (*ἄγρυπνος)*(…)».[543] Le terme *κῶμα,* qui ne désigne pas notre coma contemporain mais un « sommeil profond et prolongé », correspond à une période de calme qui intervient après une phase d'extrême agitation du patient. Ce n'est pas un temps de sommeil proprement dit mais un moment où le corps et la *psychê* sont au repos. Cet assoupissement n'implique pas nécessairement l'absence de lucidité. Si le couple insomnie-coma révèle la présence de la *mania,* il n'est néanmoins pas symptomatique de l'affection mais la simple conséquence du comportement agité et de l'altération du raisonnement dont souffre le patient maniaque.

Dans certaines combinaisons, certains signes sont plus fiables que d'autres, par exemple : « *les pulsations dans l'hypocondre*[544] *annoncent le trouble ou le délire (mania) ; mais il faut consulter en même temps l'état des yeux chez ces malades, car si les prunelles se*

[540] Hipp, *Reg,* IV, 93
[541] Hipp, *Reg,* IV, 89
[542] Hipp, *Aff int*, 48
[543] Hipp, *Ep,* III, 3, 13.
[544] Il correspond à chacune des parties latérales de la région supérieure de l'abdomen, situées à droite et à gauche de l'épigastre.

meuvent fréquemment, c'est le délire (mania) qui est à attendre»[545]. Les troubles oculaires, comme beaucoup d'autres signes annonciateurs, certifient la venue de la crise car ils constituent la marque d'un dérèglement des sens. Le battement des veines est aussi un signe d'agitation mais surtout d'un problème de flux de l'humeur dans le corps. De nombreux cas de *mania* ont pour origine le difficile flux de l'humeur, ou son dépôt, et constituent le signe de l'arrivée de la *mania*. Les patients qui ont une « *poitrine très bilieuse*»[546] ou « *une congestion (συστρέφω) de sang dans les seins* »[547] sont en effet susceptibles d'être maniaques. La poitrine est une cavité corporelle qui peut jouer le rôle de récipient et provoquer la stagnation de l'humeur ou son flux vers le cerveau. Le sang mais surtout les veines et leur aspect en apprennent long sur la venue possible de l'affection maniaque. Mais là encore, il s'agit de parvenir à interpréter des empirismes tels que « *les varices chez les chauves (phalakros) si elles ne sont pas grosses, annoncent la mania* »[548]. Un rapport étonnant est établi ici entre la calvitie et les varices peu importantes. Un aphorisme apporte d'autres indications : « *Chez les chauves (phalakros), il ne survient pas, ordinairement, de grosses varices ; s'il en survient, les cheveux repoussent* »[549]. Les varices *(κιρσοὶ)* sont le signe d'un afflux d'humeur voire d'un dépôt de celle-ci dans une zone somatique spécifique. L'excès d'humeur dans certaines zones serait donc favorable à la repousse du poil, et le reflux à sa chute. Mais il est vraisemblable que la pousse du poil soit également liée à la nature de l'humeur : « *ceux dont la poitrine est très bilieuse sont sujets au bégayement, à la manie et à la calvitie* »[550], suggérant que la bile, humeur chaude et humide, favorise la chute des cheveux[551]. Ces considérations permettent néanmoins de se rendre compte à quel point le système humoral détermine toute la réflexion hippocratique et son rôle dans l'appréciation du mécanisme des maladies.

De nombreuses observations de ce genre constituent des signes annonciateurs de la *mania*. Ainsi « *ceux dont les plaies s'accompagnent de gonflement ne sont guère exposés aux convulsions ni au délire (mania) mais, le gonflement disparaissant tout à coup, il survient (…) en cas de plaies situées par devant, du délire (mania)* (…)».[552] C'est, a priori, moins le sang qui est à prendre en compte ici mais, encore une fois, le flux et le reflux de l'humeur.

[545] Hipp, *Pron*,7
[546] Hipp, *Ep,* II, 6, 14
[547] Hipp, *Aph,* V,40 ; Hipp, *Ep,* II, 6, 32
[548] *Hipp, Ep,* II, 5, 23
[549] Hipp, *Aph,* VI, 34.
[550] Hipp, *Ep,* II, 14.
[551] DEMONT P., « Sur la thérapeutique des humeurs » p 196-197 : il établit un rapport très clair entre la calvitie et le reflux humoral mais précise que ce ne sont pas les seules explications. La chute des cheveux pourrait être liée, entre autres exemples, à une pratique sexuelle excessive.
[552] Hipp, *Aph, V*, 65 ; Hipp, *Ep,* III, 3, 18

L'explication est assez délicate d'autant que l'auteur donne des précisions dont il est difficile de mesurer l'importance, comme le rapport avec les plaies situées devant. L'exemple d'un passage de *Maladies des jeunes filles* apporte également certaines indications sur la problématique du flux : l'auteur explique les raisons pour lesquelles certaines jeunes filles[553] souffrent de visions et du désir de se tuer à la première éruption des règles. L'orifice vaginal n'étant pas « ouvert », le sang ne peut s'écouler dehors, il s'élance alors sur le diaphragme et le cœur rendant celui-ci torpide puis engourdi et entraînant par la suite le délire. L'auteur fait un parallèle avec la position assise prolongée : le sang repoussé des hanches et des cuisses aux jambes et aux pieds cause l'engourdissement rendant alors la marche impossible. Mais cela n'est pas pénible car « *le retour est très prompt à cause de la rectitude des veines* ».[554] Le mot *παλλιποει* qui qualifie le flux et le reflux atteste que c'est bien du sens et du circuit sanguin dont il est question ici. La forme de certaines veines favorisent l'écoulement du sang, notamment celles que le médecin jugent droites donc directes : aucun obstacle n'empêche le déplacement de l'humeur sanguine. D'autres veines au contraire, notamment celles qui partent du cœur et du diaphragme, n'aident pas à un flux rapide : elles sont obliques si bien que l'écoulement sanguin se fait lentement, rendant « *cet endroit dangereux et disposé au délire et au transport (μανίην) la femme a le transport à cause de l'inflammation aiguë*»[555]. On comprend mieux maintenant pourquoi « *chez les femmes, une congestion de sang dans les mamelons annonce la folie (mania)*»[556] : l'inflammation à l'origine de la *mania* naît non seulement de la stagnation de l'humeur mais également d'un reflux difficile. C'est aussi pourquoi « *celui chez qui bat la veine du pli du coude est maniaque et emporté*[557] » : les pulsations sont le signe d'un mauvais retour sanguin donc de la *mania*. Il en va de même s'agissant du dégonflement subit des plaies.[558]

2.3.3- Les manifestations de la *mania*

Les signes maniaques sont difficiles à saisir. Elle naît spontanément dans seulement quatre cas, ce qui signifie que dans les autres cas, ses symptômes sont souvent mêlés à la maladie à la suite de laquelle elle intervient. L'exemple suivant qui présente un cas particulier

[553] Ce texte a déjà été expliqué dans le chapitre sur la suffocation hystérique. Voir chapitre 2.2 de cette partie.
[554] Hipp, *Mal JF*, 1.
[555] Hipp, *Mal JF*, 1.
[556] Hipp, *Aph*, V, 40.
[557] Hipp, *Ep,* II, 5, 16.
[558] Hipp, *Aph*, V, 65 et Hipp, *Ep,* II, 3, 18.

des *Epidémies* suffit pour s'en convaincre. Le médecin suit un garçon qui souffre de fièvre, de maux de tête et d'une douleur dans l'oreille qui, persistante depuis l'enfance, s'est fortement aggravée en quelques jours. En dépit de la prise de médicaments son état ne s'améliore pas et plus de quinze jours passent ainsi marqués par des alternatives de délire, de coma et de semblants de rétablissement. Le dix-huitième, le dix-neuvième et le vingtième jour, survient la *mania* (*μανικῶς).* Le médecin note :

Ὀκτωκαιδεκάτῃ καὶ ἐννεακαιδεκάτῃ καὶ εἰκοστῇ, μανικῶς· ἦν δὲ κεκραγὼς, ἐπαίρειν ἑωυτὸν πειρώμενος, οὐ δυνάμενος δὲ κρατεῖν τῆς κεφαλῆς, τῇσι χερσὶν ἐπορεγόμενος καὶ αἰεί τι διακενῆς θηρεύων. Πρώτῃ καὶ εἰκοστῇ, ἱδρώτιον περὶ πλευρὸν δεξιὸν καὶ στήθεα καὶ κεφαλήν. Εἰκοστῇ δευτέρῃ, ἱδρώτιον περὶ τὸ πρόσωπον πλεῖστον ἦν· τῇ δὲ φωνῇ κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, εἰ μὲν σφόδρα ἀποβιάσαιτο, εἶπεν ἃ ἐβούλετο τελέως, εἰ δ' οὖν προχείρως, ἡμιτελέα· καὶ τὸ στόμα

λελυμένον, καὶ αἱ γένυες καὶ χείλεα αἰεὶ ἐν κινήσει, ὥς τι θέλοντος λέγειν· καὶ τῶν ὀφθαλμῶν πυκνὴ κίνησις καὶ ἔμβλεψις, καὶ χρῶμα ἐπ' ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ, οἷον εἴρηται τὸ ὕφαιμον, καὶ βλέφαρον τὸ ἐπάνω ἐπῴδησε, καὶ κατὰ γνάθον ἔρευθος ἐπὶ τελευτῆς, καὶ φλέβες πᾶσαι αἱ ἐν τῷ προσώπῳ, φανεραὶ οὔτε ξυνεσταλμέναι· καὶ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν οὐκ ἔτι ξυμμύων ἦν, ἀλλ' ἀτενὲς ἐνορῶν, καὶ διαίρων τὰ βλέφαρα ἐς τὸ ἄνω μέρος, ὡς ἐπήν τι ἐμπέσῃ ἐς τὸ ὄμμα· καὶ ὁπότε

πίοι, κατιόντος ἐς τὰ στήθεα καὶ τὴν κοιλίην ψόφος, οἷος καὶ Χαρτάδει. Πνεῦμα δὲ ἐπιεικῶς διὰ παντὸς μέτριον·γλῶσσα, οἵη ἐστὶ τοῖσι περιπλευμονικοῖσιν, ὠχρόλευκος· ἀπ' ἀρχῆς καὶ διὰ παντὸς κεφαλαλγίη· τράχηλος διὰ παντὸς ἀκίνητος· ξυμπεριάγειν

«*Il criait, il s'efforçait de se soulever mais ne pouvait maintenir sa tête, il portait les mains en avant et palpait continuellement dans le vide. Le vingt et unième, petite sueur au côté gauche, sur le devant de la poitrine et de la tête. Le vingt-deuxième, petite sueur très marquée au visage ; quand à la voix, pendant ce temps, s'il s'efforçait beaucoup, il disait complètement ce qu'il voulait, mais s'il parlait sans efforts, les paroles n'étaient prononcées qu'à demi ; bouche relâchée ; mâchoires et lèvres continuellement en mouvement comme s'il voulait dire quelque chose ; roulement fréquent des yeux, avec des coups d'œil ; couleur à l'œil gauche comme celle qui a été dite sanguinolente, gonflement de la paupière supérieure, rougeur à la mâchoire ; vers la fin de sa vie, toutes les veines de la face saillantes, loin d'être resserrées. Quand aux yeux, il ne les avait plus clignants mais il regardait fixement et écartait les paupières vers la partie supérieure, comme quand quelque chose est tombé dans l'œil. Lorsqu'il buvait, le liquide descendait dans la poitrine et le ventre avec bruit comme chez Chartades. Respiration médiocrement fréquente durant toute la maladie ; langue comme chez les péripneumoniques, d'un blanc jaune ; dès le commencement et jusqu'à la fin, céphalalgie ; rigidité continuelle du cou qui se tournait en totalité avec la tête ; la portion de l'épine à partir du cou, droite et inflexible ; le décubitus, tel qu'il a été dit, non toujours sur le dos ; le pus d'apparence séreuse, blanc, abondant ; c'était une affaire de l'éponger ; odeur excessive. Vers la fin, le malade ne sentait guère quand on lui touchait les pieds*[559]

[559] Hipp, *Ep,* VII, 5.

τῇ κεφαλῇ ἐδεῖτο· καὶ τὸ κατὰ ῥάχιν ἐκ τραχήλου, ἰθὺ καὶ ἄκαμπτον· καὶ κλίσιες, ὁποῖαι εἴρηνται, καὶ οὐκ αἰεὶ ὕπτιος· τὸ δὲ πῦον εἶδει ὀῤῥῶδες, λευκὸν, πουλὺ, ἔργον ὑποσποργίσαι, ὀδμὴ ὑπερβεβλημένη· κατὰ τὸν τελευταῖον χρόνον, ποδῶν ἄψιος οὐ πάνυ καταισθανόμενος.

De toutes les sources mettant en scène la *mania,* ce cas clinique est un des plus précis et des plus détaillés du Corpus. Il dévoile la violence du mal et l'ampleur des dégâts occasionnés sur le corps et dans ses fonctions. La *mania* n'apparaît pas ici comme l'affection principale mais survient à la suite de troubles ou d'une maladie[560]. Et, mise à part la description du comportement singulier du patient durant les trois jours de la crise, rien ne permet, à première vue, d'affirmer que les incidents observés par la suite la concernent encore. Et pourtant : au sein de ce labyrinthe d'indices, des détails lui sont spécifiques, certains en tant que symptômes, d'autres en tant que séquelles, de même que les observations consignées avant l'accès maniaque renseignent sur les signes annonciateurs de l'affection. La *mania* ne peut donc pas être appréhendée à travers la seule description de sa crise. Elle peut être annoncée et pronostiquée ce qui suppose de prendre en compte les incidents qui surviennent avant et après l'accès lui-même. C'est donc l'analyse précise de la coexistence et de la récurrence de certains de ces indices qui va permettre de comparer les sources pour établir des combinaisons et une certaine symptomatologie maniaque.

Les troubles maniaques se lisent avant tout sur le visage du malade, ils sont les effets d'un dysfonctionnement sensoriel et, par conséquent, de la connaissance. La physionomie se transforme et prend d'étranges aspects. Ces dommages atteignent notamment le système oculaire comme chez le garçon de Cydis qui deux jours après la crise, roule fréquemment des yeux (*τῶν ὀφθαλμῶν πυκνὴ κίνησις)* et donne des coups d'œil *(ἔμβλεψις).* Il a une marque sanguinolente à l'œil droit (*κρῶμα ἐπ᾽ ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ, οἷον εἴρηται τὸ ὕφαιμον*) et sa paupière supérieure est gonflée. Vers la fin de sa vie, il ne cligne plus des yeux mais regarde fixement et écarte « *les paupières vers la partie supérieure, comme quand quelque chose est tombé dans l'œil»*[561]. Parfois encore les patients jettent des regards autour d'eux (*ὄμμασι περιβλέπουσαι*)[562], leurs prunelles s'agitent *(κινέωνται)*[563] ou ils ont les yeux voilés (*ἐπίχνουν).*[564]

[560] Il est difficile de le savoir avec exactitude car le médecin n'établit aucun diagnostic de maladie.
[561] Hipp, *Ep, VII,* 5
[562] Hipp, *Coa,* 476 *;* Hipp, *Pron* 7.
[563] Hipp, *Pron,*7.

Ils voient mal[565]ou pire encore, perdent la vue[566]: le spécialiste le sait car lorsqu'il approche son doigt les yeux ne clignent pas[567]. Il est difficile de savoir si cette perte de la vue est une véritable cécité ou si elle est une des conséquences de la perte de connaissance et donc des repères du monde environnants qui atteignent le patient. Il est fort possible que la fonction même de voir ne soit pas altérée mais que le patient ne dispose plus des capacités intellectuelles qui la rendent opérationnelle.

Ces troubles de la vue s'accompagnent parfois d'un dérèglement de l'ouïe. Le patient entend mal[568] ou de manière irrégulière[569], accidents auditifs qui vont parfois jusqu'à la surdité (*κώφωσις)*. Plus surprenantes encore sont les manifestations de la *mania* quand elles se lisent « sur les lèvres » des patients : ce sont alors les nerfs et les muscles de la bouche qui ne répondent plus, déformant la cavité buccale, ulcérant les lèvres et asséchant la langue.[570] Des malades ont la bouche relâchée (*στόμα λελυμένον*) ou tremblante[571], les mâchoires et les lèvres continuellement en mouvement (*κινήσει)*[572]*.* Nécessairement, le langage est touché. L'ouïe et la vue n'étant plus fonctionnelles, «*la langue exprime ce que le patient voit (βλέπω) et entend (ἀκούω)*»[573]. Alors parfois le malade dit des choses terribles *(φοβερὰ ὀνομάζει)*[574], menace *(ἀπειλέει)*[575]*,* tient des propos très obscènes (*αἰσχρομυθέειᾳ ἰσχυρῶς)*[576] et va même jusqu'à injurier l'assistance (*λοιδορέω*)[577]. Ces paroles sont très instructives sur l'état d'être du patient pendant la crise : elles portent toutes les signes d'un comportement excessif et agité du patient. Il ne s'agit pas à proprement de troubles fonctionnels : le malade parle très distinctement comme l'indique le verbe *onomazô* qui marque l'acte de « nommer » mais aussi de « détailler, d'exprimer en terme très précis ». Le patient a donc totalement conscience de ce qu'il raconte mais il peut dire très distinctement ce qu'il ressent et notamment ses angoisses et ses peurs. Ces sensations intimes expliquent vraisemblablement son agressivité *(ἀπειλέω*) et ses excès de langage (*λοιδορέω*). Il ne se maîtrise plus ainsi que le suggère les

---

[564] *ἐπίχνοος signifie* « couvert de laine ou de duvet , saleté qui recouvre les yeux » Hipp*, Coas, 550*
[565] Hipp, *Mal sac,* 14
[566] Hipp, *Ep,* VII, 11 : la femme d'Hermoptolème n'a plus l'usage de la vue ni parfois celui de l'ouïe; Hipp, *Crises,* 42 la vue se perd après résolution de la *mania.*
[567] Hipp, *Aff int,* 48.
[568] Hipp, *Aff int*, 48 ; *Mal sac*, 14.
[569] Hipp, *Ep,* VII, 11.
[570] Hipp, *Ep,* VII, 11.
[571] Hipp, *Ep,* IV, 45.
[572] Hipp, *Ep,* VII, 5.
[573] Hipp, *Mal sac*, 14.
[574] Hipp, *Mal JF*, 1.
[575] Hipp, *Aff int*, 48.
[576] Hipp, *Ep, IV*, 15.
[577] Hipp, *Ep, VII*, 25.

termes *αἰσχύνη* qui évoque la honte et *ἰσχυρός*, l'excès : il dépasse la mesure, les limites de la bienséance.

Là commence l'extériorisation violente de la maladie. Les actes du patient sont alors l'expression de son désordre mental qui rappelle une fois l'absence de rupture entre l'intellect et le *sôma* dans la médecine hippocratique. La *mania* est révélée par le comportement pour le moins singulier du patient. Il en va ainsi pour Apollonios d'Abdère[578] chez qui le médecin constate une crise maniaque le quatorzième jour caractérisée par « *des cris, de l'agitation et beaucoup de discours* (*ἐξεμάνη: βοὴ, ταραχὴ, λόγοι πολλοὶ*)». Le patient fait preuve d'une extrême agitation indiquée par le mot *ταραχὴ* qui indique un trouble physique ou psychologique. Le comportement maniaque (*ἐξεμάνη)* du jeune homme de Mélibée est spécifié par le terme *βλησταρισμός*[579] qui désigne une profonde agitation et plus spécifiquement le fait de se balancer d'un côté et de l'autre. Le médecin est témoin de comportements surprenants et violents et lorsqu'il s'attarde à les décrire, ce sont parfois des scènes spectaculaires de rage et d'emportement qui sont révélées, à la hauteur de la gravité et de la virulence de l'affection. Le malade semble devenir un autre, comme habité voire possédé dans son *sôma* et sa *psychê* et soumis à la démesure du mal. La femme de Théodore, souffrant d'une fièvre violente, laisse soudain sa jambe tomber hors du lit et menace son enfant sans raison apparente (*παραλόγω*). S'agit-il des prémices de la *mania* ? Celle-ci intervient quelques heures plus tard, au premier sommeil. Le médecin note alors que la patiente *« se mettait sur son séant (ἀνεκάθιζε), injuriait (ἐλοιδορεῖτο) les assistants puis se taisait et se tenait tranquille*». Le lendemain, elle recouvre la raison pendant quelques heures puis, soudain, son comportement se dégrade à nouveau : « *elle portait presque constamment la main vers le mur ou vers sa couverture (…), elle se cachait le visage (…), elle sautait (ἀνεπήδα), criait (ἀνεκεκράγει), elle avait le transport (ἐμαίνετο)*»[580]. *Πηδάω* qui signifie « *bondir, s'élancer* » marque aussi les changements soudains, *krazô* signifie *« crier fortement, vociférer, demander à grands cris* ». La démesure de la crise maniaque s'exprime à la fois dans ce comportement d'agitation extrême et dans les menaces, les insultes, et les cris. Ces signes rappellent un passage de la *Maladie Sacrée* qui fait des maniaques des individus en proie à la terreur et à de profondes angoisses[581]. La malade n'en a d'ailleurs plus la maîtrise et elle les vit. Elle met en acte ce qu'elle imagine et ses gestes trahissent ses peurs : elle se cache le visage comme si elle ne voulait pas voir ce que ses

[578] Hipp, *Ep,* III, 3, 13.
[579] Hipp, *Ep,* III, 3, 16.
[580] Hipp, *Ep,*VII, 25.
[581] Hipp, *Mal sac*, 15.

pensées lui délivrent, peut-être cherche t-elle à toucher les murs de sa chambre ou sa couverture pour se rassurer ou se cacher de quelque chose. Sa souffrance semble très profonde, des symptômes similaires se vérifient chez la femme d'Hermoptolème, mais cette fois, l'état maniaque est qualifié de « *παραὰκαιρὸν*» qui marque l'excès mais en associant une idée de culpabilité voire de criminalité. Comme pour d'autres cas, il semble que son comportement soit à la limite de la bienséance mais on peut cependant s'interroger sur les signes qui le rendent plus inconvenant. La crise maniaque de cette patiente est assez singulière car elle s'ancre dans la durée. Généralement, elle se limite à une journée ou quelques heures mais elle peut se prolonger plusieurs jours[582] ou ressurgir[583]. Les premiers temps, cette patiente se laisse aller à des « *emportements (ἀκρηχολίαι), des pleurs (κλαυθμοι)*[584]*comme ceux d'un enfant, des cris (βοὴ), des terreurs (δείματα)* (…)»[585]. Ses symptômes ne sont donc pas différents des autres maniaques que ce soit dans leur nature ou leur intensité. Puis elle délire le cinquième et sixième[586], se parle à elle-même, tend sa main vers le mur ou vers un oreiller frais qu'elle place près de sa poitrine ou rejette loin d'elle sa couverture. Ses gestes semblent révéler ses pensées et elle apparaît définitivement investie par ses visions. Le quatorzième jour, l'affection maniaque semble atteindre son apogée : il « *était difficile de la contenir (κατέχειν), elle s'élançait (ἀναπηδῶσαν), criait subitement et continuellement (βοῶ), comme recevant un coup, éprouvant une violente douleur et de la terreur jusqu'à ce que quelqu'un, la saisissant, la maintenait quelques temps* » alors elle se calmait, plus ou moins comateuse, « *n'ayant plus l'usage de la vue, ni parfois celui de l'ouïe* ». Les accès maniaques ne s'inscrivent pas dans la durée mais semblent revenir par intermittence et de plus en plus intensément. Le lendemain, elle est de nouveau en proie à une « *agitation aiguë (ριπτασμοί)*»[587]caractérisée par « *des irritations (θυμαίνειν), des colères (ἀγριοῦσθαι)*[588]*, des plaintes (κλαίειν) si on ne lui faisait pas promptement ce qu'elle voulait* ». Le terme *agriô* suggère qu'elle se laisser aller à des pulsions primaires comme la rage, la colère. Elle ne se maîtrise plus, et franchit un certain nombre de normes sociales comportementales qui l'entraîne dans le domaine du sauvage, de la violence et de la cruauté. C'est aussi ce que traduisent les injures, les menaces, les propos obscènes des autres patients précédemment

[582] Hipp, *Ep,* VII, 5 ; Hipp, *Ep,* VII, 11
[583] Hipp, *Ep,* VII, 25
[584] Il s'agit plus spécifiquement de lamentations, de gémissements d'enfant.
[585] Hipp, *Ep,* VII, 11.
[586] C'est un délire de paroles *«παραλήρησις»*
[587] Le mot *piptasmos* marque une agitation continuelle.
[588] Par rapport au verbe précédent *θυμαίνω* qui signifie « être irrité », *γρίαινω* a une signification plus forte et qualifie dans un sens premier celui qui « est » ou qui « devient sauvage » d'où « s'exaspérer, s'irriter, devenir furieux ». Le stade de la colère est ici plus élevé.

évoqués. Le dix-septième jour, elle est prise de tremblements *(τρόμοι*) aux mains et des mouvements agitent sa tête (*κεφαλὴν ὑπέσειεν*) ; elle éprouve une soif intense et boit avidement, elle se mord les mains si on ne lui donne pas quelque chose à mâcher ou à prendre, elle mastique et avale avec avidité et emportement (*manikôs*). Là encore, elle fait preuve d'un comportement primitif, gouverné par ses pulsions. Le terme *manikôs* insiste sur la fureur et la violence de ses gestes et semble renvoyer au domaine du sauvage, territoire privilégié de la *mania* bachique[589]. Ce n'est que le vingt-troisième jour qu'elle recouvre sa raison : elle reconnaît les gens mais sa voix est devenue un peu bégayante, cassée et rauque à force de crier[590].

Toutes ces manifestations sont le signe d'un grave dysfonctionnement du comportement. La *mania* induit une perte de la raison qui constitue un élément clé de sa symptomatologie. Le médecin note par exemple, pour la femme de Cyzique : *« le onzième jour, elle eut le transport (ἐζεμάνη) puis revint à elle* (*κατενόει*)».[591] Le terme *mania* suivi du verbe *katanoeô* atteste que l'altération du raisonnement implicitement suggérée par la notion même de *mania*. Quelques jours plus tard soit le quatorzième jour, cette même patiente est prise de convulsions fréquentes (*σπασμοὶ πουλλοί*), déraisonne (*κατενόει*)[592] et perd la voix *(ἄφωνος*)[593]. L'aphonie peut non seulement être l'indice d'un dysfonctionnement sensoriel mais elle marque surtout un trouble fonctionnel, elle est souvent le signe d'un comportement antérieur très agité, caractérisé par des cris et des emportements. L'altération du raisonnement est signifiée par le verbe *katanoeô* employé avec une négation : il renvoie à l'incapacité à comprendre ou à réfléchir. Les termes qui expriment de tels dommages de le l'intelligence sont nombreux[594] et ne sont pas employés au hasard, ils apportent souvent des précisions sur la nature même de l'altération.

Le plus souvent, le malade *παραφρονέει* mais il peut aussi *παραληρέει, παραλέγει, παρανοέει* ou encore *παραφέρει*. Parmi ces cinq verbes, *παραφρονέω* est de loin le plus employé.[595] Il définit ce qui est contraire à la *φρόνησις.* C'est le verbe général qui qualifie celui qui déraisonne. Les autres verbes, plus métaphoriques, ont en commun d'exprimer « ce qui est à côté », « hors du

[589]. Voir le chapitre consacré à la folie dans la tragédie.
[590] Hipp, *Ep,* VII, 11.
[591] Hipp, *Ep,* III, 3, 14.
[592] Ce verbe est employé avec une négation pour dire la déraison.
[593] L'aphonie comme issue de la crise est mentionnée dans Hipp, *Coa* 550. Un cas particulier similaire concerne la femme d'Hermozygus qui, après un délire maniaque aigu (ayant eu la voix stridente) devint aphone et meurt (Hipp, *Prorrh*, I, 17)
[594] Voir le tableau n°4.
[595] *Παραφρονέω* est employé 12 fois sur les 38 mots exprimant le délire.

bon sens ou du droit chemin ». *Παραφέρω* employé au sens figuré, signifie « détourner, entraîner hors du droit chemin » et caractérise l'égarement mental des patients. Cette idée de « déviation », de « détournement » se retrouve également dans *παραλέρεω, παραλέγω, παρανοέω* mais qualifie des formes particulières de trouble. Les deux premiers caractérisent le délire de paroles tandis que *παρανοέω* qualifie le défaut de compréhension : on parle « à côté », on comprend « de travers ». On trouve aussi parfois *φλυαρέω* qui a un sens proche de *παραλέρεω*[596]. Quant à *παρακρόνω*, il est systématiquement traduit par Littré par « hallucinations », « délire hallucinatoire » ou « délire sous forme d'hallucinations »[597] alors qu'il signifie « heurter de côté », « repousser du droit chemin » d'où « frapper l'esprit » et au passif « avoir l'esprit frappé, être en démence » : il qualifie encore une fois celui dont la raison s'est égarée.

Le délire est mentionné dans douze cas particuliers et souvent à plusieurs reprises au cours de la maladie. Un exemple est donné avec Apollonios d'Abdère qui souffre, dès les premiers jours, d'un léger délire de paroles (*σμικρὰ παρέλεγεν*), oublie tout ce qu'il dit (*λήθη*) et signe de son extrême égarement, est *παρεφέρετο*, c'est à dire « hors du droit chemin », son attention, son intelligence est altérée. La *mania* survient le quatorzième jour mais les retours de connaissance (*κατενόησεν*)[598] ne sont constatés que dix jours plus tard et ne durent qu'une journée. Car ensuite, tout va en empirant et Apollonios ne cesse de délirer[599] jusqu'à sa mort le trente-quatrième jour. Quant à Erasinus, son délire *(παρέκρουσε*) des premiers jours s'empire le quatrième. Le lendemain, il est calme (*κατήρτητο*) et a sa pleine raison (*κατενόει*) « *mais avant le milieu de la journée il est saisi d'un violent transport* (*ἐξεμάνη*)».[600] L'adjectif employé est ici *ἐκμανής* et comme son verbe *ἐκμαίνω,* il a un sens plus fort que *μαίνω*. La préposition *ἐκ* marque l'idée de « sortir de » et possède un sens particulier pour marquer l'intensité des sentiments ou des sensations : *Ἔκμανής* qualifie alors celui qui est transporté d'une folle passion.

2.3.4-Thérapies et guérison de la *mania*

[596] *Φλυαρέω*: dire des sornettes, bavarder à tort et à travers.
[597] Hipp, *Ep,* I, 13, 8 ; Hipp, *Ep,* III, 3, 16, Hipp, *Ep,* IV, 15 ; Hipp, *Ep,* IV, 45.
[598] Hipp, *Ep,* III, 3, 13
[599] *Παρενόει* puis *παράληρος* le trentième jour. Hipp, *Ep,* III, 3, 13
[600] Hipp, *Ep* ,I, 13, 8

Les sources suggèrent trois résolutions possibles à la maladie : la guérison « naturelle », l'intervention thérapeutique et la mort.

Certains malades sont libérés « instantanément » (*αὐτόματος*) c'est à dire qu'ils guérissent « naturellement », sans intervention médicale. La guérison est donc liée à un changement interne. Un patient peut être affranchi de la *mania* par une douleur venant aux pieds, ou à la poitrine ou encore par une toux intense[601]. Une pathologie remplace ainsi une autre. D'où l'existence de certaines affections qui constituent, aux yeux du médecin, des éléments favorables à la disparition de la *mania*, c'est le cas notamment de la dysenterie (*δυσεντερίη*), de l'hydropisie[602] ou du transport au cerveau (*ἔκστασις)*[603]. Ajoutons les saignements du nez, les perturbations bilieuses du ventre, les douleurs dans les hanches ou les genoux[604], les varices (*κιρσοὶ*) et les hémorroïdes (*αἱμορῥοΐδοι*)[605]. Soit toute une liste d'affections qui n'ont, a priori, aucun lien les unes avec les autres mais qui concourent à la guérison de la *mania*. Et pourtant, des similitudes existent. Rappelons le schéma hippocratique de la maladie : la perturbation de la *krasis*, ce mélange harmonieux des humeurs dans le corps, provoque la maladie. Les liquides se déplacent et viennent se fixer sur un ou des organes. L'impossible épanchement d'une humeur logée dans un tel lieu la corrompt entraînant l'affection. C'est bien cette conception qu'expose l'auteur des *Lieux dans l'homme* quand il explique qu' » *en cas de fracture du crâne, s'il y a juste une fêlure, il faut trépaner car sinon l'humeur, vu l'étroitesse de la fêlure, entre mais ne sort pas et corrompt la méninge, causant douleur et la mania*»[606]. Le seul moyen de mettre un terme à l'inflammation cérébrale et, donc, à la *mania,* consiste à évacuer l'humeur corruptrice de la région corporelle infectée. Voilà pourquoi les affections précédemment citées sont perçues comme des incidents pathologiques propices à la guérison de la *mania* : elles ont toutes en commun d'être des formes d'évacuation de l'humeur. On retrouve ce type de guérison « spontanée » dans les cas particuliers : une femme « *qui avait quelque chose de maniaque est guérie de la crise après avoir rendu un ver intestinal (ἕλμινθος) assez épais et un peu d'excrément».*[607]

Les épanchements salvateurs peuvent être « externes » : l'humeur sort du corps malade par voie buccale avec la toux par exemple, par voie nasale avec le rhume, les saignements de

[601] Hipp, *Coa*, 476
[602] Epanchement de sérosité dans une cavité naturelle du corps notamment l'abdomen.
[603] Hipp, *Aph*, VII, 5
[604] Hipp, *Crises*, 49
[605] Hipp, *Aph,* VI, 21
[606] Hipp, *Lieux* , XXXII, 1
[607] Hipp, *Ep,* IV, 55

nez ou encore par voie anale avec la dysenterie. On peut y ajouter, pour les femmes, la voie vaginale : c'est alors le sang des règles qui s'expulse au dehors évitant ainsi de se jeter sur le cœur et de le corrompre. Ce peut être également un procédé d'évacuation « interne » : l'humeur reflue depuis les régions corrompues pour reprendre son cours normal. C'est en ce sens que l'hydropisie est considérée comme favorable à la guérison de la *mania.* D'où la venue de douleurs qui attestent du déplacement favorable de l'humeur dans le corps : elles interviennent généralement dans les parties basses du corps comme les hanches, les genoux, les pieds révélant le déplacement « normal », soit du haut vers le bas, des liquides vitaux. Les veines, principaux vecteurs de l'humeur, sont aussi les témoins du retour à la *krasis* : les varices témoignent d'un bon retour veineux, quant aux hémorroïdes, ils sont les « *équivalents dépuratoires des règles : ce sont les règles des hommes*»[608]. On comprend mieux pourquoi les Hippocratiques accordent tant d'importance à l'état des selles, des urines ou à la nature des vomissements. Ce sont des indices fondamentaux pour le médecin en quête de l'humeur responsable de la maladie.

Les *pharmaka* constituent aussi des aides essentielles de l'évacuation de l'humeur corruptrice. A Elis, Timocrate est pris de la *mania* « *sous l'effet de la bile noire* » après des excès de vin, il boit un médicament (*φάρμακον)*[609] et est immédiatement évacué (*ἐκαθάρθη*)[610]. *Ἐκαθάρθη* est à lier à la *κάθαρσις* qui désigne la purification et, au sens médical strict, l'évacuation des humeurs malsaines. Chez Timocrate, elles sont douloureuses, abondantes et essentiellement composées de pituite et de bile noire. Ceci étant, le praticien ne précise ni la nature du remède ni son mode d'action : s'agit-il d'un vomitif ou d'un laxatif ? Quelle plante est utilisée pour ce médicament ? Aucun indice n'est fourni ici, mais il s'agit peut-être de l'hellébore fréquemment citée dans les sources comme remède de la *mania*[611]. Les Hippocratiques usent de l'*Helleborus Niger*, l'hellébore noire, de la famille des renonculacées, qui contient un alcaloïde, l'helléborine, drastique violent agissant sur le cœur et le système nerveux pouvant mener jusqu'à la mort et de l'hellébore blanc, *Veratrum Album*, de la famille des liliacées qui est aussi un purgatif très puissant. Il est très vraisemblable que

[608] COMITI V.P., « *Variation de la thérapeutique en fonction du sexe du patient dans la Collection Hippocratique* » in *Actes du IX è colloque international hippocratique* (1996) :137
[609] *Pharmakon* désigne toute substance au moyen de laquelle on altère la nature d'un corps c'est à dire une drogue quelle soit salutaire ou malfaisante. Par extension, il traduit drogue, remède, médicament. Le mot a donc une utilisation très large.
[610] Hipp, *Ep,* V, 2
[611] Hipp, *Aff int*, 48 ; Hipp, *Mal Sac,*1, Hipp, *Rég,* I, 35…

les médecins hippocratiques prêtent aux deux plantes des propriétés identiques[612] et qu'ils les utilisent non pas à l'état vivant mais sous forme séchée[613]. J.Scarborough soutient que l'hellébore agit essentiellement sur la partie supérieure du système digestif, qu'elle évacue donc par le haut et qu'elle est employée comme vomitif plutôt que comme purgatif[614]. Cette idée très vraisemblable est à mettre en parallèle avec un passage de *Régime IV* où le médecin conseille d'user d'aliments légers et de vomir[615] lorsque les songes annoncent la venue de la *mania*. On ne connaît pas la posologie généralement prescrite pour l'hellébore si ce n'est que dans le cas d'une crise de *mania* aiguë, le médecin recommande la prise de cinq oboles d'hellébore noir[616]. Elle est habituellement prise en boisson ; une obole[617] correspondant environ à 0,2 litre,[618]le tout équivaut à près d'un litre d'hellébore noir à prendre dans du vin doux. Dans le cas où ce remède ne peut être administré, le médecin conseille un lavement (*κλύζω*) doux à base de nitre d'Egypte pilé, mélangé à du miel, de l'huile, de l'eau de bettes cuites ou du lait d'ânesse cuit[619]. Dans tous les cas il s'agit de purger, de sortir l'humeur corruptrice du corps malade. La thérapeutique évacuante consiste donc en la prise de *pharmaka* « *qui attirent l'humeur* »[620] mais il est également essentiel que le patient suive un régime alimentaire strict. Le praticien conseille souvent un régime aqueux[621] afin de prévenir tout échauffement corporel susceptible de déclencher la *mania*. Il est conseillé de boire beaucoup, si possible de l'eau mais si c'est du vin, il doit être blanc, léger, mou et aqueux[622]. Le malade doit privilégier les aliments légers[623], mous et en petites quantités[624]. Il faut éviter les « *substances âcres, desséchantes, échauffantes et salées* » qui favorisent l'inflammation[625] mais s'adonner à des exercices physiques naturels, doux pour le corps comme les courses ou les promenades[626]. La lutte est à proscrire pour éviter les frictions[627]. Le patient doit dormir

[612] Ce point de vue est développé par GIRARD C., « *L'hellébore, panacée ou placebo* » in Actes du VI colloque hippocratique, (1990) : 398. Sur les 119 emplois de l'hellébore dans le Corpus, il existe 17 mentions de la couleur de la plante (en majorité l'hellébore noir) et 102 fois où rien n'est spécifié ce qui fait penser à l'auteur que les médecins utilisaient les deux indifféremment.
[613] GIRARD C., « *L'hellébore, panacée ou placebo* » in *Actes du VI colloque hippocratique,* (1990) : 399
[614] SCARBOROUGH J., « T*heorical assumptions in Hippocratic pharmacology* » in *Actes du IV colloque hippocratique,* (1981) : 310: il existe cent-dix neuf occurrences de l'hellébore dans le Corpus mais seulement deux fois où cette plante est prescrite pour une évacuation intestinale (Hipp, *Mal fe,* I, 16, 3 ; Hipp, *Aff int*, 51)
[615] Hipp, *Reg,* IV, 93
[616] Hipp, *Aff int*, 48
[617] Environ 200cm3
[618] SALEM J., (1999) : 151
[619] Hipp, *Aff int*, 48
[620] Hipp*, Lieux,* XXXII, 1
[621] Hipp, *Reg,* IV, 89
[622] Hipp, *Reg, IV*, 89
[623] Hipp, *Aff int*, 48 ; Hipp, *Reg,* IV, 93
[624] Hipp, *Reg,* IV, 93.
[625] Hipp, *Reg,* IV, 89.
[626] Hipp, *Reg,* IV, 89 ; Hipp, *Reg* ,IV, 93 ; Hipp, *Aff int*, 48.

suffisamment, prendre beaucoup de bains chauds[628] si possible[629]. Ces derniers favorisent la sudation, soit en somme, l'évacuation de l'humeur. Et pour compléter cette disposition thérapeutique, le médecin conseille en sus de vomir[630]. Traitement ou pas, la guérison de la *mania* ne se fait pas toujours sans séquelles : il peut arriver que le patient y laisse la vue[631] ou la voix[632], l'issue est même parfois mortelle.

Sur les dix-huit malades recensés dans les « cas particuliers » et ayant eu un accès maniaque, onze sont morts. Les raisons probables de la mort sont révélées dans seulement trois cas : Philistès meurt de *phrénitis* et d'évacuations défavorables[633], un jeune homme d'avoir abusé de vin pur[634] et la femme d'Hermozygos d'un délire maniaque aigu[635]. Dans trois autre cas, le praticien diagnostique une *phrénitis* sans la présenter explicitement comme la cause de la mort[636]. Restent cinq cas où la raison de la mort n'est pas déterminée[637]. En définitive, rien ne permet d'affirmer que la cause première de ces décès est la *mania*. Pourtant, elle joue semble t-il un rôle clé dans l'évolution d'une maladie. On lit en effet que certains patients, souffrant de transport au cerveau (*ἐκστάσιες*), peuvent « *être pris de manie et ceux qui, avec dérangement du ventre, éprouvent un pareil paroxysme (παροξύνονται), rendent des matières noires vers la crise»*[638].

La *mania* est en fait considérée à la fois comme une crise (*κρίσις*) et comme une exacerbation de la maladie (*παροξύνω)*. Soit deux étapes fondamentales du schéma Hippocratique de la maladie : le summum de l'affection est l'*akmê* mais une des phases les plus importantes est sans conteste la *krisis*, la crise. Ce stade décisif « *marque aussi bien l'exacerbation que le déclin du mal, son déplacement ou sa transformation en une autre maladie »*[639]. La *mania* apparaît donc comme l'apogée de l'*ekstasis*. Les sens du mot sont nombreux mais il en est un, plus « psychologique », qui qualifie l'égarement de l'esprit, la sortie de soi. Le terme marque l'altération de la personnalité, la perte de raisonnement à un

---

[627] Hipp, *Reg,* IV, 89.
[628] Hipp, *Lieux* , XXXII, 1.
[629] Hipp, *Reg,* IV, 89.
[630] Hipp, *Reg,* IV, 89 ; Hipp, *Reg,* IV,93 ; Hipp, *Aff int*, 48.
[631] Hipp, *Crises*, 42.
[632] Hipp, *Coa*, 550.
[633] Hipp, *Ep,* III, 2, 4.
[634] Hipp, *Ep,* IV, 15.
[635] Hipp, *Prorrh*,I, 17.
[636] Hipp, *Ep,* III, 3,13 ; Hipp, *Ep*, III, 3, 14 ; Hipp, *Ep,* III, 3, 16.
[637] Hipp, *Ep,* I, 13, 8 ; Hipp, *Ep,* I, 13, 9 ; Hipp, *Ep,* IV,55 ; Hipp, *Ep,* VII, 25 et le cas du garçon de Cydis qui semble ne pas avoir survécu Hipp, *Ep,* VII,5.
[638] Hipp, *Coa*, 476.
[639] JOUANNA J., (1999) : 28

degré moins fort que celui qui touche le patient maniaque[640]. Dans les rituels télestiques, l'*ekstasis* apparaît comme une phase nécessaire et préparatoire à l'enthousiasme[641]. La *mania* se situe bien à un degré supérieur et peut, à ce titre, être considérée comme le summum de ce trouble de la *psychê*. Cela explique pourquoi l'*ekstasis* est aussi un signe favorable dans la guérison de l'affection maniaque [642]: elle est la preuve que l'altération intellectuelle est moindre et que le patient recouvre peu à peu sa conscience. Le préfixe « *ek* », « hors de », marque la sortie, l'irruption ; *ekstasis* signifie la sortie de soi mais qualifie de fait un déplacement, une déviation qui peut être celui de la bile échauffée qui cherche à sortir[643]. Si elle n'y parvient pas, c'est alors la *mania* qui surgit.

De manière générale, la *mania* apparaît donc comme une crise dans une maladie, elle est l'apogée de celle-ci et naît d'un échauffement cérébral ou corporel trop important. Lorsque le patient a déjà beaucoup de température comme c'est le cas s'il souffre d'une *phrénitis* ou d'une fièvre, l'inflammation supplémentaire provoquée par la *mania* peut conduire à un cas de *mania* aiguë et par suite, entraîner la mort. C'est du moins ainsi que l'on peut comprendre ce passage : « *le serrement et le grincement des dents, quand ce n'est pas une habitude d'enfance, fait craindre un délire maniaque et la mort ; mais si le malade délirant (παραφρονέω) déjà, offre ce signe cela est absolument funeste* (…)»[644]. Le risque de mort est d'autant plus élevé lorsque le mal est aigu.[645]

2.3.5-La *mania,* maladie ou état d'être ?

Bien que la *mania* soit fréquemment présentée comme une crise, les Hippocratiques la considèrent comme une maladie à part entière. Elle correspond en effet à la définition hippocratique de la *nosos* qui correspond à une transformation de l'état d'être habituel. Le terme est d'ailleurs employé pour qualifier l'affection maniaque : « *car je montrerai que d'autres maladies (νοσήματα) que personne ne considère comme sacrées (ἱερά) ne sont ni moins merveilleuses ni moins effrayantes. En effet, d'un côté les fièvres quotidiennes (...),*

[640] PIGEAUD J., (1991):40. L'auteur note que, contrairement à la *mania*, l'*ekstasis* ne devient pas un concept médical, par contre, il est utilisé par le Pseudo-Galien pour définir la *mania* qui est « égarement » (*ekstasis*) de la pensée (*Définitions médicales*, XVI, K, 631). Pour ce dernier, l'*ekstasis* est le « le comble du dérangement de la pensée », il est un symptôme de la *mania*.
[641] Voir le chapitre consacré à la *mania* télestique dans la deuxième partie de cette étude.
[642] Hipp, *Aph,* VII, 5
[643] C'est notamment cette idée qui est exprimée par Aristote. Voir le chapitre suivant et le *Problème* XXX,1.
[644] Hipp, *Coa*, 230
[645] Hipp*, Coa*, 550 ; Hipp, *Prorrh,* I, 17

d'un autre côté je vois des hommes saisis de transport (μαινομένους) et de délire (παραφρονέοντας), sans aucune cause manifeste, faire une foule d'actes insensés »[646]. La même idée est contenue dans les *Aphorismes* : « *toutes les maladies (νοσήματα) naissent dans toutes les saisons* (…) »[647](…) « *en effet, au printemps, règnent les affections maniaques* «.[648]

Pourtant, dans un passage de *Prorrhétique*, le médecin se lance dans une critique des exagérations commises sur l'infaillibilité prétendue des pronostics médicaux. Il cite la *mania* et lui attribue un statut plutôt ambigu : « *une autre manière de prédiction est d'annoncer aux gens dont le métier est de faire des entreprises et des affaires, aux uns la mort, aux autres la folie, à d'autres d'autres maladies*».[649]Comment interpréter *ἀλλας νούσους* ? L'auteur fait-il référence à la *mania* précédemment citée en la considérant comme maladie ? Plus loin, la même phrase est reprise avec de légers changements : « *j'espère ainsi que les autres prédictions sont plus conformes à la faiblesse humaine que celles qu'on rapporte touchant les entrepreneurs (ὠνεομένοισι) et les gens d'affaire (διαπρησσομένοισι) à savoir des morts, des maladies et des folies* (*θανάτους τε καὶ νοσήματα καὶ μανίας*)».[650] La *mania* est ici clairement distinguée de la maladie et de la mort, mais elle aussi d'une certaine manière comparée à ces deux concepts. Comment expliquer ce passage ? La *mania* aurait-elle un statut particulier ? On peut imaginer que, dans l'esprit des médecins, elle soit à mi-chemin entre la maladie et la mort du fait des altérations psychologiques qu'elle provoque. On revient alors à cette théorie de la connaissance évoquée précédemment. La dépossession de la raison qu'entraîne la *mania* peut lui donner une ampleur différente des autres affections. Le patient n'est plus maître de ses actes ni de ses paroles puisqu'il est dépossédé de sa raison. Or le verbe *φρονέω* désigne la faculté de penser et de sentir d'où, tout simplement, vivre. Cette dépossession de l'entendement plonge le patient dans un état de « petite mort » qui place la *mania* à mi-chemin entre la maladie et la mort. Mais dans ce cas, d'autres maladies sont susceptibles d'avoir les mêmes caractéristiques et notamment l'épilepsie. A moins qu'il existe non pas une mais des *mania* ?

Cette question est essentielle car elle pose véritablement le problème de la définition de la *mania* mais aussi celui de l'emploi du mot. Un passage de *Maladie sacrée* suggère l'existence de deux formes possibles de la *mania*. Celle-ci dépend de l'humeur à l'origine de

[646] Hipp, *Mal sac,* 1
[647] Hipp, *Aph,* III, 19
[648] Hipp, *Aph,* III, 20
[649] Hipp, *Prorrh,* II, 1-2
[650] Hipp, *Prorrh,* II, 1-2

l'altération du cerveau : les maniaques (*μαινόμενοι*) par l'effet de la pituite (*φλέγματος*) « *sont paisibles (ἥσυχοί) et ne crient ni ne s'agitent* » tandis que ceux qui subissent l'effet de la bile (*χολῆς*) « *sont criards, malfaisants, toujours en mouvement, toujours occupés à faire quelque mal*»[651]. Le médecin met avant tout l'accent sur le comportement de ces patients *μαινόμενοι*. Ce faisant, l'auteur distingue deux formes de *mania* : la tranquillité pour l'une, l'agitation pour l'autre, soit deux manières d'être, radicalement différentes, qui s'expliquent notamment par l'origine du mal lui-même : la pituite pour les uns, la bile pour les autres. Si le deuxième type de *mania* s'est souvent rencontré dans nos sources, aucune description clinique présentée comme une *mania* ne correspond au premier type évoqué ici. Chez les patients qui souffrent de la « seconde forme», l'altération du cerveau procède de la bile qui, venant du reste du corps par les veines, échauffe le cerveau et provoque la crise, cet état perdurant jusqu'à ce que l'humeur retourne au corps et retrouve un flux normal. Cette description correspond exactement au schéma de la maladie déjà évoqué plus haut : on reconnaît là le mécanisme maniaque. Mais c'est une représentation pratiquement inverse qui est proposée lorsque le médecin évoque les effets du phlegme sur le cerveau : celui-ci se refroidit et se contracte provoquant tristesses et angoisses. Les mécanismes semblent renvoyer à l'étiologie épileptiques mais les signes rappellent plutôt ceux de la mélancolie[652]. Pourquoi le médecin emploie t-il alors le même mot pour qualifier deux états si différents ? Une information délivrée par la suite est susceptible d'apporter des éléments de réponse : l'altération du cerveau par la pituite produit parfois la perte de mémoire (*ἐπιλετήϑαι*), si c'est par la bile, cela entraîne la perte de la connaissance. Dans les deux cas, il y a donc altération du raisonnement. Revenons au passage précédent de *Maladie Sacrée* : l'auteur y évoque le rôle fondamental du cerveau s'agissant de la connaissance et de la perception : c'est par là « *que nous pensons, comprenons, (...), c'est encore par là que nous sommes fous (μαινόμεϑα), que nous délirons (παραφρονέομεν)* ».[653] La *mania* provient de l'humidité du cerveau qui entraîne des mouvements intempestifs de celui-ci[654] mais «*tout le temps que le cerveau est dans le repos, l'homme a sa connaissance (φρονέει)*»[655]. Il est donc clairement établi que la *mania* est un état d'altération de la perception. Pourtant, l'humeur en cause est généralement la bile et celle-ci possède des propriétés chaudes et plutôt asséchantes alors que le phlegme est froid et humide. Est-il possible que le mot *mania* employé ici désigne plus spécifiquement l'épilepsie ?

[651] Hipp, *Mal sac*, 15
[652] Ce sont les symptômes généralement attribués à la mélancolie
[653] Hipp, *Mal sac*, 14
[654] On retrouve dans l'étymologie de *mania* la racine indo-européenne *mens, mentis* et exprime les mouvements de l'esprit.
[655] Hipp, *Mal sac*, 15

Quoiqu'il en soit, même si le médecin rassemble sous un même terme des comportements radicalement différents, ceux-ci ont en revanche comme point commun la perte du jugement et de la raison.

J. Pigeaud considère que « *le terme de mania est sans doute le mot le plus général pour désigner la folie, quelque sens que l'on donne à ce mot, et quelques formes que l'on prête aux manifestations de la folie* »[656]. Pour lui, la *mania* est une notion floue et peu déterminée. Certes, le concept est difficile à saisir mais il semble qu'il peut tout de même être précisé.

Dans la plupart des passages où elle est citée, elle est considérée comme une maladie à part entière et elle répond à des mécanismes tout à fait spécifiques: elle naît d'un déplacement de la bile dans le corps et notamment vers le cerveau qui provoque l'inflammation de celui-ci. Il en résulte un grave dysfonctionnement de l'entendement, le patient déraisonne. Cette altération de la raison se lit d'abord sur son visage qui se déforme : les yeux se meuvent dans leurs orbites, il voit et entend mal, il fait des mouvements avec sa bouche. Nécessairement, le langage est touché si bien que le malade a parfois du mal à parler ou dit des choses insensées, crie, menace, injurie, tient des propos obscènes qui attestent d'un comportement excessif et sauvage qui se voit aussi sur le corps dont les mouvements sont brusques, agités et violents. Mais la *mania* est rarement l'affection principale, elle intervient plus spécifiquement au cours d'une autre maladie : elle est donc une crise au sein d'une affection et marque un paroxysme dont les issues possibles sont la guérison ou l'exacerbation du mal. Cette notion d'apogée, de point culminant de la maladie est capitale : elle marque l'arrivée de la *mania* et définit le cadre d'éclosion de cette affection. La *mania* surgit lorsque l'inflammation cérébrale est à son maximum. La crise maniaque prend alors une dimension spectaculaire : tout est exacerbé.

La *mania* se caractérise également par un trouble extrême de la raison. Elle se distingue en cela du délire (*παραφρονέω)* et de l'*ekstasis* car elle se situe à un grade supérieur. Le simple délire marque l'absence de lucidité temporaire qui peut intervenir notamment au cours d'une fièvre, sa nature est généralement spécifiée : délire de paroles, délire hallucinatoire. Il naît aussi d'un échauffement cérébral mais de moindre intensité que la *mania*, c'est ce qui explique aussi pourquoi chez cette dernière les symptômes sont aggravés. Ce qui permet surtout d'identifier la *mania*, c'est le comportement d'extrême agitation dont

[656] PIGEAUD J., (1987) : 29

fait preuve le patient. Cet état d'excitation physique et intellectuelle définit encore aujourd'hui l'épisode maniaque de la psychose maniaco-dépressive.

La *mania* est donc, pour les Hippocratiques, une maladie à part entière qui s'inscrit aux côtés d'autres affections comme l'épilepsie ou la mélancolie mais elle peut aussi être parfois le mot qui les désigne toutes et qui caractérise le trouble extrême de la raison, la perte de l'intelligence sans que le comportement soit mis en cause. Parfois, elle désigne au contraire un comportement d'extrême agitation, incohérent et primitif. Le praticien semble « jongler » aisément avec ses différents sens et n'apparaît pas gêné ni indéterminé lorsqu'il emploie ce mot.

Les tableaux suivants proposent un résumé des observations consignées par les Hippocratiques sur des cas individuels présentant les symptômes de la *mania* :

Cas particuliers

Tête				
Références	***Aff, 48***	***Ep, I, 13, 8***	***Ep, I, 13, 9***	***Ep, III, 2, 4***
Front	Douleur à la tête surtout aux tempes			Douleur à la tête qui s'aggrave
Yeux	Ne voit plus Agitation des pupilles, amblyopie : pas de vue : pas de clignement des yeux à l'approche d'un doigt			
Oreilles	Ouie n'est plus fine			surdité le 2èj
Bouche				
Raisonnement	Délire (ôte des poux de sa couverture) Délire (il croit voir des reptiles, des bêtes, des hoplites qui combattent, lui même combat) Reprend la raison dès qu'il cesse de délirer, si interrogé, il répond juste et sait tout ce qui est dit.	Délire 2è et 3èj Discours la nuit 4èj Pleine raison le 5èj puis la ***mania*** survient	Délire la 1ère nuit ***Mania*** le 2è	***Mania*** : milieu du 2è jour
Reste du corps				
Diaphragme/ *Phrênes*	déploiement du foie gonflé de bile contre les *phrênes*			
Hypocondres		Gonflés, tendus et douloureux		tension de l'hypocondre droit, rentré en dedans
Mains				
Foie	afflux de bile, gonflement du foie			
Jambes	ne peut les lever			
Pieds	Toujours froids	Froids, livides	Gonflement du pied, cheville rouge et petites phlyctènes noires	
Respiration	Forte et pressée parfois			

Urines		Noires avec des nuages ronds et sans dépôt. Suppression le 5èj		Ténues et transparentes avec des petits énéorèmes semblables à du sperme
Selles		Selles solides	Evacuations de matières bilieuses	selles solides le 1er j
Soif		Peu importante		
Fièvre	Frisson, fièvre	Forte fièvre le 1er j Accès fébriles avec sueurs	Léger frisson puis chaleur le 1er Fièvre vive le 2è	chaleur la nuit (1er j) fièvre aiguë le 2è
Nausées/ vomissement			Nausées le 1erj	vomissement légers de matières jaunes,bilieuses le 1er vomissements plus importants, érugineux
Sommeil	Voit des songes effrayants qu'il raconte le lendemain S'élance dans son sommeil	Nuit troublée le 1er Insomnie le 4èj, rêves et discours		
Etat général et actes	Souffrance corps entier Ote les filaments de sa couverture croyant que ce sont des poux (hallucinations) Il se soulève, il menace Ne peut lever les jambes et tombe S'élance dans son sommeil et s'effraye Les songes qu'il raconte sont conformes aux actes de son corps et à ses paroles durant son sommeil	Souffrance Malaise extrême le 4è, aggravation Craintes, agitation Violente crise maniaque : ne peut se contenir Convulsions avec sueurs vers la mort Mort le 5èj le soir	*Mania* et mort le 2èj	Douleur, malaise état pénible convulsions le 4è aggravation des symptômes le 4è jour mort le 5èj Mort due à *phrénitis* et évacuations défavorables ?
Origines de la maladie	Bile afflue au foie et se porte à la tête Le foie gonfle et se déploie contre les phrênes (diaphragme) provoquant le délire	Forte fièvre ?	Inflammation du pied	Maux de tête et somnolence Excès de boisson qui ont engendré une fièvre continue

Cas particuliers

	Tête			
	Ep III, 3, 13	***Ep, III, 3, 14***	***Ep,III, 3, 16***	***Ep, IV, 2***
Front		pesanteur et douleur dans la tête		
Tempes				
Bouche	Perte de la voix le 30è	20èj : perte de la voix		

Raisonnement	Léger délire de paroles, oublie tout ce qu'il dit, n'est plus à lui ***Mania*** le 14è j Calme le 24èj et petits retours de connaissance ; ne se souvient plus de rien depuis le 1er j Délire augmente, aggravation générale : mort le 34è jour	20è j : ***Mania*** (version grecque, non traduit par Littré)	10è j: délire modéré (hallucinations selon Littré) 14èj : aggravation du délire(hallucinations) et délire de paroles 20è : ***Mania*** 24èj : mort	7èj : crise, bilieux, dans la stupeur Rechute et crise le 16è : devient bilieux jusqu'à la ***mania***
Reste du corps				
Cou		Pesanteur et douleur		
Cœur			Battement continuel dans l'épigastre	
Hypocondres	Gonflement de l'hypocondre droit avec douleur		Tension des hypocondres sans tumeur	
Ventre	Viscères gonflés, météorisme Ventre se dérange vers le 14èj	Ventre irrégulier, se relâche		
Mains	Mains froides			
Foie	Douleur			
Pieds	Pieds froids			
Respiration		Respiration courte le 20è mais sinon rare et grande	Par intervalles, grande et rare	
Sang				Ecoulement 10è
Urines	Ténues, petite quantité Après le 14èj : noires, peu abondantes, ténues	Ténue et incolore	1er j : urines ténues, peu abondantes, incolores puis huileuses, Pas d'urines le 20è	
Selles	D'abord insignifiantes puis ventre se dérange vers le 14èj: évacuations abondantes, bilieuses, intempérées et sans coction Selles variées : ou noires, peu abondantes, virulentes ou grasses, mordantes et sans coction, parfois semblables à du lait A partir du 30è : selles abondantes, ténues		1er j :selles dures avec grand flux de liquide Puis, selles abondantes, aqueuses, couleur herbe 10èj : Selles ou abondantes ou ténues ou bilieuses et grasses	
Soif	Intense	Soif importante	Pas de soif 1ère nuit	
Fièvre	Légère chaleur puis aggravation de la fièvre après un mauvais régime Fièvre aiguë le 30è j	Fièvre tremblante et vive	Frissonnements 1ère nuit	
Nausées/ vomissement		Souvent nauséeuse	Nausées 1ère nuit	
Sommeil	Insomnie/ coma	Insomnie dès le 1er j	Insomnie 1ère nuit	
Couleur/peau		Aridité de la peau	Peau aride, tendue 10è	

Etat et actes	Fièvre /Coma *Mania* le 14èj : cris, agitation, beaucoup de discours ; retour au calme et coma, agitation violente Calme le 24è, petits retours de connaissance mais ne se souvient de rien puis recommence à délirer : aggravation générale 30èj : fièvre aiguë /Mort le 34èj : *phrénitis*	Taciturne, renfrognée N'obéit à aucun conseil *Mania* le 20è Insensibilité absolue Elle se couvre sans cesse Jusqu'à sa mort : ou parle beaucoup ou garde le silence Mort le 21è : *Phrénitis*	Aggravation générale le 14è j : hallucinations, beaucoup de délire de paroles 20è : *Mania* Grande agitation Mort le 24è : phrénitis	Crise le 7è, stupeur, bilieux, mieux le 10è puis rechute : devient bilieux jusqu'à la *mania* crise sans sueur le 16è
Origines de la maladie	Douleur ancienne au foie, ictérique, blafard, flatuosités; petite fièvre puis état aggravé par un mauvais régime à base de lait cuit et cru de chèvre et de brebis : fièvre augmente	Femme dont l'accouchement a été laborieux Purgations non complètes	Excès de vin et de femmes, échauffement	Plein d'humeurs enflammées Bilieux

<u>Cas particuliers</u>

Tête			
	Ep, IV, 13	***Ep, IV, 15***	***Ep, IV, 45 (deux malades : Aristéès et un autre homme)***
Bouche		Langue très rude	Tremblants des lèvres au début Parole prompte et précipitée <u>Aristéès</u> : loquacité surtout le 6èj
Raisonnement	***Typhomania*** : sorte de torpeur	8e j : délire désordonné : se battre, se lever, tenir des propos obscènes saisi de ***mania*** le 10e	<u>Aristéès</u> : délire le 4e j <u>Autre homme</u> : coma, délire en sortant du sommeil, **sans *mania*** le 14 e jj Les deux malades : coma et délire
Reste du corps			
Hypocondres			<u>Aristéès</u> : hypocondre tendu <u>Autre homme</u> : hypocondre souple et gonflé
Ventre		Ventre bouffi	Leur ventre est gonflé à droite, et fait entendre des borborygmes : signes qui ne sont pas mauvais
Mains			Tremblants des doigts au début
Jambes	Douleur jambes et hanches		
Urines		Urine pure et ténue 10e j : rend beaucoup d'urine ténue après une rétention	

Selles		Abondantes, ténues, non bilieuses	Aristéès : matières un peu jaunes, bilieuses, non ténues puis s'épaississent, signe de crise Autre homme : selles ténues, non bilieuses, abondantes Pour les deux : selles aqueuses exposées à l'air, partie supérieure devient livide et l'inférieure,
Fièvre		10èj : aggravation de la fièvre non critique au départ	Autre homme : frisson sans tremblement le 14èj puis résolution
Transpiration		10èj : sueur qui devient critique	
Sommeil		Insomnie 10èj : après avoir uriné abondamment, sommeil continu	Aristéès : mauvais sommeil ; sommeil le 7è Autre homme : devient comateux, coma le 14èj
Couleur			Visage rouge, peau blanche mais pas les cheveux rouges
Etat général et actes	Maladie cesse après la douleur dans les hanches et les jambes	8èj : délire désordonné : se lever, se battre, propos obscènes Fièvre devient critique le 10è / *Mania* Mort le 11è à cause de la *mania* et excès de vin	Aristéès : loquacité le 6èj, sommeil le 7è, jugé le 9è Autre homme: frissons sans tremblement le 14èj puis résolution, abattement, affaissement, coma, délire en sortant du sommeil sans *mania*. Guérison le 14èj
Origines de la maladie	En cette saison (pas d'indication), frissons, vomissements anorexie, état bilieux, rates grosses, dures, douloureuses, hémorragie		Excès de boisson ou vomitif : leur corps enfle

Cas particuliers

Tête			
	Ep, IV, 55	***Ep, V, 2***	***Ep VII, 5***
Visage			22è jusqu'à la fin de vie : veines de la face saillantes, loin d'être resserrées
Front Tempes			Douleur violente à la tête le 4è et 5é. Battement continuel à la tempe Nuit 9è/10è /11è : douleur violente à la tête Mal de tête continuel
Yeux			22è : roulement fréquent des yeux avec coups d'œil. Couleur à l'œil gauche, sanguinolente, gonflement de la paupière supérieure. Ne cligne plus des yeux, regarde fixement et écarte les paupières vers la partie supérieure, comme quand quelque chose est tombé dans l'œil
Oreilles			Affection qui date depuis l'enfance : douleur dans l'oreille droite Aggravation des symptômes, douleur violente le 4è et 5è. Nuit 9è/10è : douleur violente, écoulement purulent dès que la souffrance augmente, baisse douleur le 11è 17è : écoulement de pus jusqu'à la fin : apparence séreuse, blanc, abondant, odeur excessive.

Bouche			Bouche relâchée, mâchoires et lèvres continuellement en mouvement Rougeur à la mâchoire vers la fin / Langue d'un blanc jaune
Raisonnement	Elle a quelque chose de **maniaque**	Il est pris de ***mania***	9è (nuit), 10è : ne reconnaît personne puis revient à lui 17è : délire 18è, 19è, 20è : ***mania***
Reste du corps			
Corps		Douleur intense pendant l'évacuation	Douleur au début puis plus intense le 17è
Cou			Rigidité continuelle du cou qui se tourne en totalité avec la tête Portion de l'épine à partir du cou droite et inflexible
Poitrine			22è jusqu'à la fin : quand il boit le liquide descend dans la poitrine et le ventre avec bruit.
Pieds			A la fin, le malade ne sent pas qu'on lui touche les pieds.
Respiration			Médiocrement fréquente durant toute la maladie
Selles	Excréments en petite quantité et ver épais (?)		2è et 3è : mis sur le siège, il rend matières un peu bilieuses, visqueuses comme de l'œuf, un peu jaunes. 6è prise de la mercuriale, évacuation : atténuation des symptômes, paraît guéri le 7è. 11è : décoction d'orge et mercuriale : déjections pituiteuses, muqueuses et fétides
Fièvre			1er j : frisson et fièvre. 4è et 5è : fièvre intense Pas de fièvre le 6è et 7è après évacuation Retour de la fièvre le 9è et 10è, baisse le 11è 14è : sueur générale, corps frais le soir
Transpiration			14è : sueur générale 21è: légère sueur au côté gauche, à la poitrine et à la tête. 22è : petite sueur très marquée au visage
Nausées			Vomissement de bile (2è ou 3è)
Sommeil	Dort après avoir été à la selle	Après évacuation, sommeil toute la nuit.	Bon sommeil le 8è après avoir pris décoction d'orge et de bette
Etat général et actes	Femme malade chez qui la crise fut décisive : elle était maniaque mais guérit car rend un ver épais et un peu d'excrément	Maniaque par l'effet de la bile noire Boit un médicament et est purifié. Nombreuses évacuations de pituite et bile noire. Pendant le sommeil, paraît mort, ne semble pas respirer, ne perçoit rien, ni acte, ni parole, corps étendu et roide. Guérison le 2èj (?)	4è et 5è, un peu de délire 9è/10è : ne reconnaît personne, gémit continuellement 11è : revient à lui 12è/13è : état passable 14è : sueur générale, sommeil et coma jusqu'au soir 15è/16è : décoction d'orge mais retour de la douleur le 17è avec délire et écoulement de pus 18-20è : délire maniaque ;crie, tente de soulever mais ne peu maintenir sa tête, porte les mains en avant et palpe dans le vide 22è : s'il force, il arrive à parler et dit correctement tout ce qu'il veut. Si aucun effort, paroles prononcées à moitié
Origines de la maladie	Pas d'indication	Excès de boisson	Affection qui date depuis l'enfance : douleur oreille droite avec écoulement, fistule et maux de tête mais cette fois, aggravation des symptômes

Cas particuliers

Tête				
	Ep,VII,11	***Ep, VII, 25***	***Mal Jeunes filles,1***	***Prorrh, I,17***
Front	Mal de tête 17è : mouvements agitent la tête	5è : veines battent aux tempes		
Tempes				
Yeux	Œil droit : marque sanguinolente, larmes 1ers j: pleurs et regards effarés 14è : ne voit plus 15è : ce qui était à l'œil disparaît 17è : dessus des yeux et regards de mauvais augure 23è : œil grand le matin, jette regards rapides autour d'elle, le soir : mouvement de l'œil droit de l'angle externe vers le nez	Regards comme ceux d'une personne fatiguée, elle lève et tourne les yeux avec peine 6è : paraît être dans le coma toute la nuit mais ne ferme pas les yeux 7è : yeux abattus, enfoncés vers la paupière inférieure, fixes, blanc de l'œil jaune, cadavéreux		Yeux brouillés
Oreilles	14è : n'entend plus 15è : entend de manière irrégulière			
Bouche	Avale avec difficulté le 1er j Langue livide dès le début 17è : langue sèche, très rouge, bouche et lèvres ulcérées et sèches boit avec avidité.	Langue très blanche tout le temps ; pas de toux sauf un peu le 3è et 5è jour, crachats		Voix stridente
Raisonnement	Coma 15è : reconnaît tout le monde, puis coma et agitation : **état maniaque** : raisonnement affecté 23è : reconnaît et répond aux questions	4è et 5è : délire 6è : connaissance puis délire, le soir elle menace sans raison son enfant, **état maniaque**, injurie les assistants 7è : a passablement sa connaissance puis fièvre, **mania**	Délire quand le cœur s'engourdit Perte de la raison **Mania**, visions qui lui ordonnent de sauter, de s'étrangler, si pas de vision désir de mort.	

Reste du corps				
Corps	2èj : Souffre dans tout le corps	7è : corps froid ; jaune et noirâtre		
Poitrine	1erj : Impression que son cœur défaille	2è : douleurs intenses, fomentations au côté droit la soulagent 4è : douleurs à nouveau 7è : mal au cœur		
Hypocondre		5è : gonflement à droite puis souple		
Ventre	Se dérange le 9è et 11è	2èj : pesanteur dans le côté droit qui vient de la matrice Douleur reprend le 4è Ventre souple ensuite	Eruption des règles : sang se porte à la matrice pour s'écouler, si orifice non ouvert, élancement sur le cœur et le diaphragme d'où engourdissement et délire	
Mains	17è : tremblements aux mains	7è : mains comme du marbre Tremblantes puis saisies de convulsions vers la mort		
Jambes	A partir 19è : contraction des jambes			
Pieds	Chaleur des pieds comme le reste du corps puis vers le19è: refroidissement des pieds			
Respiration		4è : respiration plus fréquente, sifflement de la trachée-artère 7è : respiration très fréquente		
Urines	Urine mauvaise comme chez les enfants	Astringentes, comme du suc de silphium 6è : urine visqueuse d'apparence spermatique puis sanguinolente		
Selles	Au début, jaune blanchâtre puis liquides et très peu colorées A partir 19è: pas de selles ou peu abondantes et ténues	Suppositoire qui amène un peu d'excréments solides le 3è, liquides le 5è		
Soif	Tantôt intense, tantôt modérée Pas de soif le 11è 17è : soif intense, venant de boire, elle redemande et boit avidement et ce jusqu'à la fin	Pas de soif le 5è, intense le 6è au soir 7è : liquides bus descendent avec bruit et une partie rejaillit par les narines		
Fièvre	Fièvre dès les premiers jours 11è : fièvre modérée 17è : fièvre intense, elle tremble A partir 19è: frissons par moments, se couvre puis halète	Fièvre violente le 1er, cesse le 2è 4è nuit : fièvre et délire 5è : fièvre modérée le matin, paraît cesser puis aggravation 7è : fièvre	Frissons et fièvres se manifestent quand diaphragme et cœur remplis de sang d'où transport car inflammation aiguë	

Transpiration		5è / 6è: sueur du corps entier 7è : sueur continue, froide		
Nausées/ vomissement	Nuit 14è/ 15è : rend des matières sanguinolentes comme muqueuses, bourbeuses, puis matières très porracées et noires			Vomissement plein d'angoisse
Sommeil	Sommeil en journée, souffrances la nuit d'où insomnie 14è : alternatives d'agitation et de somnolence, coma 23è : pas de coma	Nuit mauvaise le 5è : délire 6è : paraît être dans le coma la nuit mais ne ferme pas les yeux Insomnie perpétuelle		
Etat général et actes	Fièvre, mal de tête, souffrance 5è-9è : délire de paroles, se parle à elle-même, dans le coma, parfois étend la main vers la muraille et vers un oreiller frais près de sa tête et le rapproche de sa poitrine, parfois rejette loin d'elle la couverture. 1ers jours : emportements, pleurs, cris, terreurs, regards effarés 14è : difficile de la contenir, s'élance, crie subitement et continuellement, violente douleur et terreur jusqu'à ce que quelqu'un la calme: somnolence, coma, ne voit ni n'entend, alternative d'agitation et de calme 15è : agitation aiguë : colère, irritations, plaintes si on ne lui fait pas ce qu'elle veut ; reconnaît tout le monde mais état maniaque singulier, cris et alternatives de coma persistent 16è / 17è : état passable 17è (nuit) : fièvre, tremblements aux mains, mouvements agitent la tête, redemande à boire constamment, boit avec avidité, mord ses mains, mâche avec avidité et emportement 19è/23è : frissons, se couvre puis halète 23è : a sa connaissance, voix bégayante, cassée et rauque à force de crier	Difficulté à se tourner quand elle est sur le dos 4è /5è : fièvre et délire ; fièvre paraît cesser mais aggravation des symptômes 6è : connaissance puis délire, aggravation des symptômes le soir : laisse tomber sa jambe hors du lit, menace sans raison son enfant, alternatives de calme et d'emportement, état maniaque, s'assoit, injurie les assistants puis se tait et se tient tranquille 7è : répond par des signes de tête, demeure immobile et a passablement sa connaissance, puis fièvre, porte presque toujours la main vers le mur ou vers sa couverture 7è : liquides bus descendent avec bruit et une partie rejaillit par les narines Se cache le visage Saute, crie, a le transport Mort le 7è	Femme a le transport du fait de l'inflammation aiguë, le désir de tuer à cause de la putridité, des craintes et des frayeurs à cause des ténèbres, le désir de s'étrangler à cause de la pression autour du cœur La malade dit des choses terribles Visions qui lui ordonnent de sauter, de s'étrangler, si pas de vision, désir de mort Elles sont délivrées de la maladie quand rien n'empêche l'éruption de sang Recommandation : se marier le plus tôt possible car guérison car enceintes, si mariées, femmes stériles exposées à cette maladie	Ces trois symptômes réunis annoncent le délire maniaque comme chez la femme d' Hermozygus qui perdit la voix et mourut après un délire maniaque aigu

Origines de la maladie	Refroidissement à la suite d'un bain	Fièvre violente à la suite d'une hémorragie en hiver	Cas des jeunes filles, à l'époque du mariage qui ne se marient pas et éprouvent, à la première éruption des règles, des terreurs et pertes de connaissance.	

2.4-Matrice vagabonde et troubles de la raison : la suffocation hystérique.

L'hystérie ou, devrait-on dire, la suffocation utérine, apparaît, selon la conception médicale, comme une pathologie singulière voire étrange au sein du Corpus[657]. Dans son étiologie comme dans sa thérapeutique, elle semble en rupture avec certains fondements de la pensée hippocratique comme le schéma humoral et souligne certaines limites ou obstacles au savoir hippocratique[658].

Le nom en dit long sur la nature et l'étiologie de cette pathologie. *Ὑστέρα*, la matrice, révèle le statut exclusivement féminin de l'affection. Mais le terme n'est jamais employé pour désigner la maladie, les médecins parlent de suffocation *(πνίξ)*[659] hystérique, suffocation de la matrice ou de suffocation subite. Cette pathologie touche les organes génitaux et a donc une connotation sexuelle forte[660] qui entraîne nécessairement une certaine pudeur, voire un certain mystère autour de l'affection elle-même. Elle appartient à l'histoire des femmes et la conception qui émerge des traités est essentiellement le fait des informations que les sages-femmes livrent au médecin[661]. De tels liens au sexe, au désir, au coït, à une moitié, féminine, de la société contribuent au caractère particulier de l'affection.

[657] VEITH I., (1973) : 11. TRILLAT E., (1986) : 14 : L'auteur montre en effet que la conception de la suffocation hystérique est le fait de croyances anciennes totalement étrangères aux théories humorales hippocratiques.
[658] VEITH I., (1973) : 19 parle d'extrême ignorance des médecins hippocratiques « *de la structure du corps humain et du système génital en particulier* ». Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'ignorance ni de désintérêt pour le corps féminin. Le médecin n'avait peut-être pas toujours le droit d'examiner les parties génitales des femmes et devait donc s'en remettre aux dires des sages-femmes pour tout ce qui était d'ordre gynécologique. Voir ROUSSELLE A., (1998) : 30 et LLOYD G.E.R., (1983) : 58-111.
[659] Le terme désigne l'étouffement, la suffocation et est issu du verbe *πνίγω.*
[660] VEITH I., (1973) : 11.
[661] Voir note 582.

Mais l'intégration de cette pathologie dans l'étude des altérations de la *psukhê* la rend encore plus singulière : comment est-il possible qu'un utérus, certes vagabond, puisse générer des troubles de la raison ? La suffocation utérine renvoie, à nouveau, au rapport du corps et de l'intellect, à la conception du processus cognitif et des mécanismes physiologiques et biologiques qui sont à l'origine des troubles. Son étiologie pose également la question de ses liens et de son rapport aux autres pathologies de la *psukhê* dont elle semble, a priori, très différente.

2.4.1-Etiologie et symptômes de la suffocation hystérique

Tous les dérangements de l'utérus ne sont pas nécessairement considérés comme des suffocations de la matrice. Il faut donc distinguer les souffrances hystériques des cas de suffocations. Les médecins hippocratiques présentent une vingtaine d'observations sur les questions de la matrice dont la plupart se résument essentiellement à la liste des remèdes à employer en cas de trouble. Quelques-unes présentent néanmoins la description d'une crise de suffocation hystérique, saisissante par la violence des impacts corporels qu'elle provoque, qui permet d'en apprendre plus sur les causes de cette pathologie et de justifier ou pas la place de celle-ci dans une étude sur les affections de la *psukhê* :

Ἢν δὲ πνὶξ προστῇ ἐξαπίνης, γίνεται δὲ μάλιστα τῇσι μὴ ξυνιούσῃσιν ἀνδράσι καὶ τῇσι γεραιτέρῃσι μᾶλλον ἢ τῇσι νεωτέρῃσι· κουφότεραι γὰρ αἱ μῆτραι σφέων εἰσί·γίνεται δὲ μάλιστα διὰ τόδε·ἐπὴν κενεαγγήσῃ καὶ ταλαιπωρήσῃ πλέον τῆς μαθήσιος, αὐανθεῖσαι αἱ μῆτραι ὑπὸ τῆς ταλαιπωρίης στρέφονται, ἅτε κενεαὶ ἐοῦσαι καὶ κοῦφαι· εὐρυχωρίη γάρ σφίν ἐστιν ὥστε στρέφεσθαι, ἅτε τῆς κοιλίης κενεῆς ἐούσης· στρεφόμεναι δὲ ἐπιβάλλουσι τῷ ἥπατι, καὶ ὁμοῦ γίνονται, καὶ ἐς τὰ ὑποχόνδρια ἐμβάλλουσι·θέουσι γὰρ καὶ ἔρχονται ἄνω πρὸς τὴν ἰκμάδα, ἅτε ὑπὸ τῆς ταλαιπωρίης ξηρανθεῖσαι μᾶλλον τοῦ καιροῦ·τὸ δὲ ἧπαρ ἰκμαλέον ἐστίν·ἐπὴν δὲ ἐπιβάλωσι τῷ ἥπατι, πνίγα ποιέουσιν

Suffocation utérine subite : cette affection survient surtout chez les femmes qui n'ont pas de rapports sexuels ou chez les femmes d'un certain âge plutôt que chez les jeunes ; en effet, leur matrice est plus légère. Voici comment cela se fait : la femme ayant les vaisseaux plus vides que d'ordinaire et étant plus fatiguée, la matrice, desséchée par la fatigue, se déplace, attendu qu'elle est vide et légère ; la vacuité du ventre fait qu'il y a place pour qu'elle se déplace. S'étant déplacée, elle se jette sur le foie, y adhère et se porte aux hypocondres ; en effet, elle court et va en haut vers le fluide vu qu'elle a été desséchée à l'excès par la fatigue ; or, le foie est plein de fluide. Quand elle s'est jetée sur le foie, elle cause une suffocation subite, interceptant la voie respiratoire qui est dans le ventre. Parfois, en même temps que la matrice commence à se jeter sur le foie, du phlegme, descend de la tête

ἐξαπίνης ἐπιλαμβάνουσαι τὸν διάπνοον τὸν περὶ τὴν κοιλίην. Καὶ ἅμα τε ἄρχονται ἔστιν ὅτε προσβάλλειν πρὸς τὸ ἧπαρ, καὶ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς φλέγμα καταῤῥέει ἐς τὰ ὑποχόνδρια οἷα πνιγομένης, καὶ ἔστιν ὅτε ἅμα τῇ καταῤῥύσει τοῦ φλέγματος ἔρχονται ἐς χώρην ἀπὸ τοῦ ἥπατος, καὶ παύεται ἡ πνίξ.

aux hypocondres, attendu que la femme est suffoquée ; et, parfois, avec cette descente du phlegme, la matrice quitte le foie, retourne à sa place, et la suffocation cesse[662].

L'auteur établit directement un lien de cause à effet entre l'absence de relations sexuelles et les dérangements de la matrice. La mention de femmes d'un certain âge, sans doute ménopausées, les questions de la vacuité et de la légèreté de la matrice indiquent que les causes de la maladie sont directement liées à l'état de l'utérus[663]. La matrice des femmes âgées est plus légère car moins humide puisqu'elles n'ont plus de flux menstruel, n'ont plus de grossesse, et ont vraisemblablement moins de rapports sexuels que les plus jeunes. Or, tous ces éléments concourent à humidifier la matrice donc à l'alourdir et à la rendre plus stable[664]. Un utérus vide de sang menstruel ou de sperme est en effet plus porté au vagabondage qu'une matrice stable. Lorsque de tels événements arrivent, la matrice de ces femmes se dessèche, se contracte violemment et fait alors souffrir le corps[665].

Le corps féminin dispose d'espaces, de larges passages que le corps masculin ne possède pas[666]. Les médecins imaginent en effet que les veines relient l'utérus aux différentes parties du corps et notamment aux *schêmata* tels que le cœur, le foie, le cerveau[667], organes humides vers lesquels se porte naturellement la matrice lorsqu'elle est trop légère et desséchée. Dans le cas d'une suffocation utérine, l'utérus semble disposer d'un vaste espace : les vaisseaux ne sont pas élargies par l'abondance de sang menstruel, l'absence de grossesse rend le ventre vide et la matrice légère, soit autant de conditions pour favoriser son déplacement vers les endroits du corps les plus humides. L'utérus peut ainsi se jeter sur le foie et les hypocondres, mais aussi se porter à la tête[668], au coeur[669], aux côtes[670], sous les *phrenes*[671], dans les lombes ou dans le flanc[672]. La matrice se déplace, se jette (*ἐπιβάλλω*),

[662] Hipp, *Mal fè*, I, 7.
[663] Voir aussi Hipp*, Mal fè*, II, 127. et Hipp, *Nat fè,* 3.
[664] Hipp, *Mal fè,* II, 134.
[665] Hipp, *Gen*, 4, 3.
[666] Le corps féminin est disposé, du fait de la grossesse notamment, à profiter d'un espace l'abdominal plus large. Hipp, *Mal fè*, I, 1.
[667] Hipp, *Mal fè,* II, 123 et 124.
[668] Hipp, *Mal fè*, II, 123.
[669] Hipp, *Mal fè*, II, 124.
[670] Hipp, *Mal fè*, 129.
[671] Hipp, *Mal fè*, 201.

court (*καταρρέω*) et va en haut vers le fluide (*ἀπὸ τῆς κεφαλῆς*)[673] : elle est ainsi rendue vivante, personnifiée.

Cette représentation de l'utérus vagabond est également présente chez Platon[674] qui décrit le corps humain à l'image du cosmos. Les lieux du corps sont le siège des différentes *psychai* : le cerveau celui de la psukhê immortelle, le thorax celui de la *psukhê* virile et les viscères celui de la *psukhê* animale. Plus on s'éloigne du sommet, la tête, plus les *psychai* sont soumises aux pulsions primaires : chez l'homme, les viscères représentent la *psukhê* de la nourriture, assimilable à une sorte de bête qu'il faut nourrir mais dont la fonction est essentielle à l'individu. La femme se distingue de l'homme car elle renferme en son corps, en dessous du bas-ventre qui est le garde manger de la *psukhê* animale, la matrice qui elle, n'a pas de *psukhê*, et, ce faisant, représente l'animalité pure : « *Chez les femelles, ce qu'on nomme la matrice (μήτρα) ou utérus (ὑστέρα) est en elles, comme un vivant (ζῷον) possédé du désir de faire des enfants. Lorsque, pendant longtemps et malgré la saison favorable, la matrice est devenue stérile, elle s'irrite dangereusement ; elle s'agite en tout sens dans le corps, obstrue les passages de l'air, empêche l'inspiration, met ainsi le corps dans les pires angoisses et lui occasionne d'autres maladies de toutes sortes*. »[675]. Platon ne parle pas clairement de la matrice comme d'un animal qui habiterait le corps, il parle d'un élément vivant (*zôon*) dont on connaît pas la véritable nature, qui ne serait contrôlé par aucune *psukhê* et dont la satisfaction serait assouvie par l'acte sexuel et la grossesse. Si les Hippocratiques ne décrivent jamais la matrice comme un animal, ils partagent les mêmes idées que Platon selon lesquelles l'absence de rapports sexuels ou tout autre événement qui humidifie la matrice contribue à l'irriter et à l'agiter. Aristote partage également cette théorie et pense qu'une matrice vide est effectivement susceptible de monter dans le corps et de causer l'étouffement de la femme[676]. Mais cela n'explique pas encore le rapport que la suffocation utérine avec les troubles du raisonnement.

La représentation d'un utérus vagabond, vivant dans le corps de la femme, s'éloigne, a priori, de la théorie humorale des Hippocratiques à partir de laquelle ils expliquent certains mécanismes et dysfonctionnements corporels[677]. Elle est issue de croyances ancestrales, notamment égyptiennes et mésopotamiennes, qui ont été assimilées par les Grecs. Les

---

[672] Hipp, *Mal fè,* 130.
[673] Hipp, *Mal fè*, I, 7.
[674] Adair, M, « Plato's view of the wandering uterus », *CJ*, 91, 2, 1996, 153-163.
[675] Platon, *Timée*, 91 c.
[676] Arist, *GA*, I, II, 719 a.
[677] TRILLAT E.,(1986) : 14 : « Cette idée d'un petit animal vorace, avide, baladeur, apparaît insolite, pour ne pas dire anachronique, dans un ensemble qui se veut le produit d'une observation objective, dégagée des croyances et des superstitions ».

Egyptiens[678] imaginaient l'organe féminin comme vivant, corps étranger qui peine à trouver une place, déchaînant sa colère, signe de son extrême avidité[679], par des mouvements intempestifs et des déplacements dans le corps. Contrairement à l'épilepsie à laquelle ils attribuaient une origine divine, ils ne concevaient pas les troubles hystériques selon une dimension religieuse. Seule une cause organique était avancée pour les expliquer[680]. Ceci permet de mieux comprendre la continuité conceptuelle existante entre les *papyri* égyptiens et les observations hippocratiques. Il est cependant étonnant de constater que la quête de rationalité des médecins grecs n'ait pas contribué à essayer de mieux comprendre le corps feminin et que leur démarche « scientifique » à ce sujet, se limite, à attribuer un nom « scientifique », la suffocation utérine, à la maladie. Il ne s'agit pas de rejeter la faute sur l'ignorance et le manque de curiosité des médecins envers le système génital féminin[681]. Les Hippocratiques étaient avant tout tributaires des informations que les sages-femmes leur livraient. Si quelques médecins ont pratiqué le toucher vaginal[682], il semble que la plupart du temps ce sont les femmes qui s'examinent elles-mêmes[683] ou le demandent à une autre femme[684]. De plus, qu'il s'agisse d'un accouchement, d'un avortement ou d'une maladie, il est d'usage que les femmes soient assistées d'autres femmes[685]. L'observation des organes génitaux de la femme voire de son corps en général demeure donc essentiellement le fait des personnes de ce sexe ce qui explique, en partie, que les Hippocratiques n'aient pas tenté de vérifier la véracité de telles croyances.

En d'autres termes, les médecins concilient des croyances ancestrales, « irrationnelles » avec une conception « scientifique » dans laquelle les causes de la suffocation utérine s'expliquent de manière biologique et physique. L'auteur de ce passage dit en effet que, portée sur le foie, la matrice comprime la voie respiratoire qui est dans le ventre et provoque une suffocation subite. L'étouffement qu'éprouve la femme à ce moment là serait

[678] Le Papyrus Kahoun qui date d'environ 1900 av. JC est consacré à l'hystérie. Le Papyrus Ebers reprend différentes méthodes du Papyrus Kahoun s'agissant notamment des remèdes pour attirer l'utérus vers le bas et lui faire regagner sa place. VEITH I., (1973) : 12-15.
[679] VEITH I.,(1973) : 12-13
[680] VEITH I.,(1973) : 15 : cela n'empêche pas le recours à certaines pratiques magico-religieuses plutôt étonnantes telles que le placement, sur du charbon de bois, d'un ibis de cire à proximité de la vulve afin que les fumées dégagées par son inflammation entrent dans la vulve et attirent l'utérus vagabond à sa place normale, au fond du pelvis. L'ibis symbolise en effet le dieu Thot, entre autres, protecteur des malades. « *En traitant les parties naturelles de la malade avec les fumées produites par l'image en cire de Thot, on combinait donc des soins médicaux rationnels et un appel symbolique au pouvoir du dieu* ».
[681] VEITH I., (1973) : 19.
[682] BOURGEY L., (1953) : 177.
[683] Hipp, *Mal fe*, 67 ; Hipp, *Fe ster*, 230.
[684] Les femmes ne peuvent se livrer elles-mêmes à certains examens. C'est notamment le cas pour l'observation du col de l'utérus qui doit être examiné par une autre femme pour savoir s'il est lisse et non irrité. Hipp, *Mal fe*, 21.
[685] LLOYD G.E.R.,(1983) : 79.

donc essentiellement dû à la compression d'une ou des veines qui conduisent l'air à travers le corps. Dans le cas où la pression est trop forte et trop longue, la femme meurt étouffée mais, avant cela, elle connaît une crise de suffocation dont les symptômes sont les suivants : « *Le blanc des yeux se renverse, la femme devient froide, et même quelquefois livide. Elle grince des dents, la salive afflue dans la bouche et elle ressemble aux épileptiques* »[686]. Comme le note le médecin, les accidents sont similaires aux personnes touchées par le mal sacré[687] et, il est fort probable que la comparaison ne se limite aux seuls effets de la crise mais s'étende à la conception physiologique du parcours de l'air dans le corps. L'auteur de la *Maladie Sacrée*[688] note en effet que l'air que l'homme reçoit par la bouche et les narines, va d'abord au cerveau avant que la plus grande partie aille au ventre, une autre dans les vaisseaux et encore une autre au poumon. Compte tenu des symptômes éprouvés par la femme hystérique, il est fort probable que l'auteur du traité considère, comme le médecin de la *Maladie Sacrée*, que le *pneuma* ne joue pas seulement un rôle respiratoire mais concourt aussi au processus cognitif. En revanche, le flux d'humeur, bile ou phlegme, qui, dans l'épilepsie, entrave la circulation de l'air dans les vaisseaux et cause des troubles de l'intelligence[689], est ici salvateur puisque ses propriétés permettent d'humidifier la matrice qui, plus lourde, regagne alors sa place[690]. On peut alors supposer que ce flux phlegmatique qui descend n'est pas suffisamment abondant pour bloquer à son tour la circulation de l'air, ce qui est pourtant le cas ailleurs.

Dans ce passage du traité des *Maladies des femmes*[691], les symptômes de la suffocation hystérique que le médecin observe sont semblables à ceux d'une crise épileptique[692] mais il ne mentionne pas de troubles de la *psukhê*. Seuls trois passages abordent la question de l'altération de la raison. L'un précise que « *l'intelligence (γνώμη) est dans la stupeur (κατάπληξ)* »[693] tandis qu'un second note que la patiente « *ne comprend (φρονέω) rien* »[694]. L'adjectif *κατάπληξ* qualifie quelqu'un qui est effrayé, épouvanté. On peut donc supposer que la malade est saisie d'angoisses ou de frayeurs ce que confirme d'ailleurs un autre médecin qui parle d'anxiété *(ἀλησθύει)*[695]. L'intelligence ne serait donc que temporairement troublée dans la suffocation subite. Soranos d'Ephèse caractérise d'ailleurs la

[686] Hipp, *Mal fè,* I, 7.
[687] La même comparaison est faite dans Hipp, *Mal fè* II, 151.
[688] Hipp, *Mal sac*, 7.
[689] Hipp, *Mal sac*, 7.
[690] Hipp, *Mal fè*, I, 7.
[691] Hipp, *Mal fè* I, 7.
[692]. Lors d'une asphyxie, une personne peut présenter en effet les symptômes d'un état d'être épileptique.
[693] Hipp, *Mal fè* II, 201.
[694] Hipp, *Mal fè* II, 203.
[695] Hipp, *Mal fè* II, 124.

maladie comme un trouble qui n'obnubile pas la mémoire contrairement à l'épilepsie ou à l'apoplexie[696]. Un passage dit pourtant que quand la malade *« est revenue à elle (καταφρονέω), on lui administre un purgatif »*[697], le verbe *καταφρονέω,* qui signifie « reprendre ses sens », suggérant que la patiente a bel et bien perdu connaissance. Les mêmes symptômes ne se rencontrent pas systématiquement d'un cas à un autre, ou ne sont pas nécessairement associés, et, en ce sens, la suffocation hystérique a un caractère protéiforme qui rend le diagnostic difficile[698]. On peut supposer que, suivant là où la matrice se porte (cœur, tête, hypocondres…) les effets sont différents mais il n'y a pas d'observation aussi systématique établie par les médecins. La perte de raisonnement n'est pas toujours observée, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas de troubles de la perception. On entrevoit cependant, de la part des Hippocratiques, la volonté d'établir, à partir d'un certain nombre d'indices, une sorte de typologie de la suffocation. Le médecin note, par exemple, que « *si les matrices se tournent vers la tête, voici le signe : la femme dit souffrir aux veines des narines et du dessous de l'œil* »[699], indices également présents dans un autre passage qui s'accompagnent en plus d'une pesanteur de la tête, de somnolence et d'une salivation excessive aux commissures de la bouche[700]. La douleur établie au niveau de la tête est le point commun de ces deux extraits auquel s'ajoute d'autres symptômes peut-être plus secondaires. Si on prend le cas d'un déplacement de la matrice aux hypocondres, les indices précédemment énoncés peuvent aussi être présents et parfois associés encore à d'autres. Un médecin note par exemple que « *la femme est prise de vomissements brûlants et âcres* » et qu' « *une douleur générale occupe la tête et le cou* »[701]. Dans un autre cas du même type, le praticien indique d'abord que « l*a suffocation est la même que par l'ellébore : orthopnée, cardialgie intense* » puis ajoute qu'il y a parfois « *vomissement de salive acide, la bouche s'emplit d'eau et les jambes se refroidissent* » et que si la pression se poursuit la malade perd la parole, la tête et la langue sont engourdies et les dents sont serrées[702]. On sait que l'ellébore est un des *pharmaka* utilisés pour purger l'humeur corruptrice dans les cas de *mania* notamment[703]. Cette plante, qu'il s'agisse de l'ellébore noir ou blanc, est un puissant drastique qui stimule le cœur et le système nerveux. Elle agirait essentiellement sur la partie supérieure du système digestif,

[696] Soranos*, Gyn*, 3, 26.
[697] Hipp, *Nat fè,* 3.
[698] GOUREVITCH D., « L'aphonie hippocratique » in *Formes de pensée dans le Corpus Hippocratique*, (1983) : 299.
[699] Hipp, *Nat fè*, 48.
[700] Hipp, *Nat fè,* 123.
[701] Hipp, *Nat fè*, 48.
[702] Hipp, *Mal fè* II, 126.
[703] Voir le chapitre consacré à la *mania*.

c'est-à-dire qu'elle serait plus spécifiquement employée comme vomitif[704]. Outre les vomissements, l'ellébore stimule également la fonction cardiaque créant ainsi des douleurs dans ces régions et, vraisemblablement, la sensation d'une gêne ou d'une difficulté respiratoire. L'oppression des voies respiratoires est souvent mise en avant et explique d'ailleurs que la malade éprouve une aphonie partielle.

2.4.2-La diversité des symptômes.

Si certains indices se retrouvent d'un cas de suffocation hystérique à un autre, il n'y a vraisemblablement pas de règle précise qui détermine si le médecin a affaire à un déplacement de la matrice sur le cœur, le foie, la tête. Un classement de ces signes, selon les type de suffocation, permet d'avoir une idée plus précise de la polymorphie de la maladie et des effets qu'elle génère :

Annexe 5 : Les symptômes hystériques

Type de suffocation selon le déplacement de la matrice	**Symptômes**	**Traités**
Foie	-Yeux révulsés -Froideur et pâleur du corps -Grincement des dents -Excès de salive **-Etat épileptique**	*Maladies des femmes, I, 7*
	-perte de la voix -dents serrées -pâleur	*Maladies des femmes, II, 127*
	-perte de la voix **-trouble de la vue** -dents serrées -rigidité	*Maladies des femmes, II, 203*
	-perte de la voix -dents serrées -couleur noire (du corps ?) **-perte de connaissance**	*De la Nature de la femme, 3*
Cœur	**-anxiété** -tournoiements -vomissements bilieux	*Maladies des femmes, II, 124*
	-cœur pressé -respiration difficile et fréquente	*Maladies des femmes, II, 201*
	-bouche fermée	*Maladies des femmes, II, 203*

[704] SCARABOROUGH J., « Theorical assumptions in Hippocratic pharmacology » in *Formes de pensée dans le Corpus Hippocratique*, (1983) : 310.

Hypocondres	-Vomissements brûlants et âcres -douleur de la tête et du cœur	*Maladies des femmes, II, 125*
	-Suffocation identique que celle provoquée par l'ellébore -orthopnée -cardialgie intense -parfois, vomissement de salive acide -bouche emplie d'eau -jambes froides -perte de parole/ aphonie -engourdissement de la tête et de la langue -dents serrées -bouche fermée	*Maladies des femmes, II, 126*
Tête	-tête pesante -douleurs dans les veines des narines et le dessous des yeux -somnolence -excès de salive	*Maladies des femmes, II, 123*
	-douleurs dans les veines des narines et le dessous des yeux	*Nature des femmes, 48*
Phrenes	-**perte de la voix** -dureté des hypocondres -étouffement -dents serrées -trouble de l'ouïe	*Maladies des femmes, II, 201*
Côtes	-toux -douleurs sur le côté avec apparition d'une grosseur -dépérissement semblable aux péripneumoniques -la malade se rétracte et devient bossue -pas de règles	*Maladies des femmes, II, 129*
Sans indication du type de déplacement	-**perte de la voix** -froideur des jambes, des mains et des genoux -palpitation du cœur -grincement des dents -sueur profuse -**accidents semblables à l'épilepsie**	*Maladies des femmes, II, 151*
	-pesanteur -**intelligence dans la stupeur** -**perte de la parole** -refroidissement -respiration entrecoupée -œil obscurci	*Maladies des femmes, II, 201*

Les symptômes, nombreux et de nature parfois très diverse, ne permettent pas vraiment d'établir une typologie de la symptomatologie hystérique. Quelques uns reviennent néanmoins fréquemment. Il s'agit, pour l'essentiel, des accidents qui affectent la zone buccale, langue, dents, et qui peuvent parfois apparaître comme caractéristiques de troubles de

la perception. C'est le cas de l'aphasie par exemple, voire de l'aphonie. La vue est aussi parfois touchée. Et, dans les désordres hystériques les plus fâcheux, les troubles vont quelquefois jusqu'à la perte de la connaissance. Ce n'est donc pas un hasard que les médecins comparent de tels accidents avec ceux générés dans l'épilepsie. D'autant que les déplacements de la matrice provoquent des convulsions du corps sans doute très proches de celles observées pour le mal sacré[705]. La comparaison pourrait même s'étendre à d'autres pathologies de la *psukhê*. C'est le cas de l'aphonie, par exemple, qui est également présente dans les troubles mélancoliques, maniaques ou épileptiques. Elle peut se définir comme « *l'absence ou la perte des sons que peut émettre la voix humaine, ou l'absence ou la perte de la voix, chez les malade ; mais, pour celui qui le considère, essentiellement pour le médecin, c'est aussi la non perception des sons ou du discours auquel il s'attend de la part de son patient* » [706]. Elle peut donc, en effet, être le signe d'un dérangement de l'intelligence mais aussi l'indice d'une simple inhibition des organes de la phonation, ce qui semble plutôt être le cas ici. L'aphasie est, en revanche, un trouble de la perception.

Les quinze cas recensés ne sont évidemment pas les seuls du Corpus qui décrivent les souffrances de la matrice. Notre intérêt s'est porté sur ceux-ci car certains des symptômes décrits sont des altérations des troubles de la *psukhê*. Cela ne suffit pas, cependant, à faire de la suffocation hystérique une maladie de la *psukhê* au même titre que l'épilepsie par exemple mais sa place dans cette étude est justifiée à la fois par les indices d'une perte de raisonnement chez la femme et par les parallèles établis par les Hippocratiques eux-mêmes entre cette affection et l'épilepsie voire la mélancolie parfois.

2.4.3-Soins et considérations sociales

La suffocation est une maladie à part car spécifiquement féminine. Elle témoigne d'une conception très particulière du corps de la femme. Les déplacements de la matrice deviennent les explications de la plupart des maux féminins. Ils causent des dérèglements somatiques, des désordres fonctionnels autant que des troubles de l'intelligence. Le caractère

[705] Hipp, *Coa* VII, 543 ; *Coa* II, 343 ; *Prorrh* I, 119. Hipp, *RMA*, 35 : *« Pressez le malade avec les doigts ; si la femme le sent c'est une attaque d'hystérie sinon, c'est une attaque de convulsion* ». VEITH I., (1973) : 21 ne parle d'ailleurs pas de convulsion mais d'épilepsie. Si cela paraît très vraisemblable, le médecin ne l'affirme pas cependant.

[706] GOUREVITCH D., « L'aphonie hippocratique » in *Formes de pensée dans le Corpus Hippocratique*, (1983) : 298 : « *L'aphonie (hippocratique) semble donc être l'absence ou la perte des sons que peut émettre la voix humaine, ou l'absence ou la perte de la voix, chez les malades; mais, pour celui qui le considère, essentiellement pour le médecin, c'est aussi la non perception des sons ou du discours auquel il s'attend de la part de son patient* ».

protéiforme de la maladie suggèrerait même qu'elle renvoie à des affections différentes. Elle paraît aussi insaisissable que l'épilepsie et se confond même parfois avec elle. La spontanéité de son déclenchement[707], la violence de ses symptômes et leur similarité avec ceux de l'épilepsie, font de l'hystérie le grand mal des femmes. Sa thérapeutique aussi est adaptée, elle se focalise sur l'objet de ces maux : les déplacements de la matrice.

Les soins et remèdes à apporter en cas de suffocation hystérique, de toutes les informations consignées par les Hippocratiques sur cette pathologie, sont celles auxquelles les médecins consacrent le plus de notes. Comme pour sa symptomatologie polymorphe et variable, les traitements de la suffocation sont multiples et très variés et font notamment appel aux ressources d'une très vaste pharmacopée. Graine de poireau ou de pavot, sauge, orge, miel cuit, lait d'ânesse, vinaigre blanc, autant de produits qui servent à la composition de breuvages évacuants mais surtout de fumigations. La suffocation hystérique ne recevant pas d'autres explications que les vagabondages de la matrice, toute sa thérapeutique est orientée dans le seul but que l'utérus retrouve son siège originel. Les médecins ont conservé pour ce faire les méthodes déjà utilisées par les Egyptiens qui considéraient la matrice comme un organisme vivant, corps dans le corps, doté d'une volonté propre et d'une caractéristique essentielle : sa sensibilité aux odeurs. Toute la technique constituait alors à faire ingérer ou respirer à la malade des éléments au goût ou aux effluves nauséabonds en guise de répulsif lorsque l'utérus était logé dans la partie haute du corps. Une autre méthode, tout aussi efficace, était de placer, sous le sexe de la femme, des fumigations aromatiques pour attirer la matrice vers le bas[708]. Il semble que les Hippocratiques pratiquaient les deux méthodes simultanément auxquelles ils adjoignaient encore d'autres remèdes. Le médecin doit surtout faire preuve de prudence et être patient, l'utérus ne « s'apprivoise » pas aussi facilement : « *Quand la matrice se porte aux hypocondres, elle suffoque (...) faire des applications chaudes, si la suffocation est en haut ; brûler sous les narines des substances fétides, peu à peu (car, si on en brûle en masse, la matrice se déplace vers le bas, et du trouble survient), et, par le bas, des substances parfumées. Donner à boire le castoréum[709] et la conyza. Quand la matrice a été tirée en bas, faire des fumigations fétides en bas, aromatiques sous les narines (...)* »[710]. On fabrique des pessaires, on serre les endroits névralgiques avec des bandages. Les médecins hippocratiques se distinguent cependant des Egyptiens par une

[707] Hipp, *Mal fè*, II, 123 : « *Elle éprouve soudainement, en pleine santé, ces accidents* ». La suffocation hystérique est également dite suffocation subite.
[708] VEITH I., (1973) : 13.
[709] Il s'agit de la sécrétion de testicule de castor.
[710] Hipp, *Mal fè* II, 125.

méthode directe, la manipulation, pour rendre à l'utérus sa place initiale : « (…) *à l'aide de la main, éloigner du côté la matrice avec douceur, avec ménagement et d'un mouvement égal ; serrer le côté avec un bandage de corps (...)* »[711]. Les remèdes sont similaires quel que soit le type de déplacement de la matrice mais le traitement le meilleur est la grossesse pour les veuves et le mariage pour les jeunes filles[712]. Car l'intérêt premier des médecins est d'éviter la stérilité et de favoriser la procréation. Ils s'inscrivent ainsi dans une perspective sociale dont les fondements sont aussi culturels : la soumission de la femme, qu'elle le veuille ou non, aux demandes sexuelles de son mari dans l'idée première de la procréation[713].

Dans son étiologie, ses symptômes, sa thérapeutique, la suffocation hystérique apparaît comme une maladie singulière. Elle a un statut hybride : elle ne concerne qu'une moitié de la population mais son lien à la sexualité et, au-delà, à la procréation, est tel qu'il est important de savoir la soigner. Hybride elle l'est aussi car elle présente les mêmes signes que l'épilepsie avec pourtant des causes différentes et, surtout, spécifiquement féminines. Elle dit surtout un corps féminin méconnu, dont la conception intérieure rappelle la sensation de vacuité et d'immensité des territoires inexplorés. Sa place dans cette étude sur les pathologies de la *psukhê* peut étonner dans la mesure où peu de ses symptômes sont des troubles du raisonnement et, lorsque de telles altérations se produisent, rares sont les précisions qui sont données sur leur degré de gravité. Sa symptomatologie est pourtant comparée à celle de l'épilepsie, voire à d'autres affections telles que la mélancolie, ce qui explique que l'on s'y soit intéressé mais ce qui atteste surtout que les maladies de la *psukhê* sont aussi, et peut-être avant tout, pour les Hippocratiques, des affections somatiques. La suffocation hystérique est, parmi les pathologies étudiées, probablement l'affection qui témoigne le mieux de la représentation hippocratique du corps comme un tout, fut-il féminin, et de l'absence de rupture entre la *psychê* et le *sôma* dans la représentation médicale hippocratique.

Conclusion

Si les théories hippocratiques s'inscrivent dans un contexte général de recherche sur l'humain et peuvent être, à ce titre, être perçues comme une étape logique de ce cheminement,

[711] Hipp, *Mal fè,* II, 129.
[712] Hipp, *Mal fè*, II, 127.
[713] A ce sujet, voir notamment SIMON B., « Hysteria and social issues » in *Mind and Madness* (1978) : 238-268. MANULI P., « Donne mascoline, femminile sterili, vergine perpetue : la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano » in *Madre Materia* (1983) : 160 : l'auteur considère que l'hystérie est une construction masculine. Ce « chantage hygiénique » que représente l'hystérie permet à l'homme de maintenir une pression sexuelle sur la femme.

elles occupent cependant une place prépondérante dans cette quête des savoirs. Le statut itinérant des praticiens, la relation forte qu'ils entretiennent avec leurs patients, les observations médicales qu'ils consignent, contribuent à la large diffusion des idées nouvelles sur la représentation de l'être humain, et proposent un schéma de pensée plus « rationnel », toujours dans le respect du divin. Les conceptions médicales ne peuvent être envisagées comme une rupture radicale avec le monde archaïque et certaines réflexions hippocratiques témoignent même de la conservation de croyances traditionnelles. C'est le cas, par exemple, de pathologies comme la suffocation hystérique dont l'étiologie met en évidence la croyance à un utérus vagabond dans le corps féminin, très réceptif aux odeurs, une particularité qui détermine d'ailleurs toute la thérapeutique.

La conception hippocratique de la *nosos*, relativement large, se définit par rapport à un état d'être inhabituel qui tient compte de la *phusis* de chaque individu. Ce qui est une maladie pour les uns peut être un tempérament pour les autres, comme c'est le cas pour la mélancolie par exemple. C'est donc une médecine individuelle, très à l'écoute de ce que disent les patients sur ce qu'ils éprouvent, que les médecins pratiquent. La majorité des textes l'attestent : les praticiens n'envisagent pas de séparation entre le corps et la *psukhê* si bien qu'on ne peut pas parler de pathologies de la *psukhê* au sens strict. Même les médecins qui adhèrent aux idées encéphalocentristes ou cardiocentristes ont une représentation globale, totale, de l'être humain. Les partisans de la thèse encéphalocentriste conçoivent en effet que le cerveau, via le système veineux, entretient des relations tout à fait égales et essentielles avec le reste du corps. L'idée d'une quelconque monarchie d'un organe sur le corps n'est pas envisageable.

En dépit de cette interdépendance du corps et de l'esprit, on peut néanmoins constater que certaines affections présentent des symptômes qui touchent plus spécifiquement à la perception donc, d'une manière générale, au raisonnement. C'est le cas de la *mania*, de la mélancolie et de l'épilepsie. Aucune de ces maladies ne s'expliquent autrement que par des causes physiologiques. Elles mettent toutes en évidence, comme l'ensemble des pathologies d'ailleurs, un dérèglement des humeurs ou des éléments, liquides ou organes, présents dans le corps. La thérapeutique est aussi adaptée à cette conception et relativement similaire pour chacune de ces affections : si ce n'est pour la suffocation hystérique, il s'agit d'évacuer l'humeur en excès dans le corps afin de rétablir l'*isonomia* originelle. Nombreuses sont les affections comme les fièvres par exemple ou les accidents traumatiques qui présentent des troubles de la raison. Il n'était pas question de les mentionner toutes. Nous avons fait le choix de faire émerger les affections qui pouvaient être assimilées à l'idée de « *maladies de la*

psukhê ». A ce propos, l'évocation très discrète et l'absence de recherche sur la *phrenitis* peuvent paraître étonnante mais il nous semble, à l'instar de la mélancolie, qu'elle ne présente pas suffisamment de symptômes d'altération du raisonnement pour qu'une recherche sur cette pathologie se justifie. Sur les 73 cas recensés au sein du *Corpus Hippocratique*, environ 10 cas[714] présentent des troubles de la raison et, parmi ceux-ci, la plupart sont des délires modérés, 3 mentionnent une perte de connaissance[715]. C'est une maladie très dangereuse dont l'issue est souvent mortelle comme ont permis de le constater quelques cas de *mania* dont elle était l'issue fatale. Elle est difficile à définir du fait de la très grande variété des symptômes qu'elle présente mais elle est parfois rapprochée de l'épilepsie car l'individu qui en est atteint est souvent victime de spasmes[716] ; elle est aussi comparée à la mélancolie car certains malades montrent parfois une certaine taciturnité. La cause de la maladie est le sang, or, dans de nombreux traités, il est aussi le fluide qui apporte l'intelligence, ce qui explique que, le sang étant gâté, l'intelligence est dérangée. E. Littré a vu dans la *phrénitis* une forme de malaria, Pinel la range parmi les phegmasies et à l'époque héllénistique, elle est classée aux côtés de la goutte, de la dysenterie, de la léthargie et de l'épilepsie, tous ces exemples témoignant de la difficulté à la définir. On ne pouvait pas cependant ne pas en dire quelques mots.

Toutes ces pathologies de la *psukhê* se distinguent et se ressemblent à la fois, d'une part parce que leur étiologie n'est pas la même, d'autre part car elles présentent cepedant certains symptômes identiques. Les tableaux suivants proposent un profil pour chaque maladie qui permet d'établir d'éventuelles comparaisons :

[714] Hipp, *Coa* 76 ; *Ep* III, 11, 13, 14, 15, 16 ; *Ep* VII, 12 ; *Mal* I, 30, 34 ; *Mal* III, 9.
[715] Hipp, *Ep*, III, 13. *Ep* III, 14 ; *Ep,* III, 15.
[716] Hipp, *Coa* 76, 93; 95, 96, 100. *Ep*, I, 2, 6 ; *Ep* III, 4 ;*Ep* VII, 79, Ep VII, 112.

Annexe 6 : profil des affections

1-la *mania*

Origine/ Etiologie	-déclenchement spontané par un flux de bile noire qui échauffe le cerveau -déclenchement à la suite d'une autre maladie ou d'une fièvre. -déclenchement suite à la prise de *pharmaka* échauffants.
Signes annonciateurs	-Troubles oculaires -Grincement des dents -Surdité -fièvre (facteur déclenchant) -maux de tête et vertiges, vomissements, rêves troublés, insomnie.
Symptômes principaux	-Troubles oculaires : roulement des yeux, agitation des prunelles, perte de la vue -dérèglement de l'ouïe -déformation faciale et buccale (mâchoire relâchée et tremblante) -Altération du raisonnement -extrême agitation : cris, bonds, gestes brusques qui trahissent des pensées désordonnées. Pulsions primaires.
Humeur en cause	-la bile
Age	Tout âge
Sexe	Tous les sexes

2-la mélancolie

Origine/ Etiologie	Flux de bile qui pénètre dans le sang.
Signes annonciateurs	Non mentionnés
Symptômes principaux	Troubles du *thymos* : tristesse, chagrin, perte d'énergie, dégoût, perte de la joie de vivre et de toute volonté, oisiveté
Humeur en cause	La bile noire
Age	Pas d'indication spécifique
Sexe	Pas d'indication spécifique

3-l'épilepsie

Origine/ Etiologie	-Flux de phlegme depuis le cerveau qui pénètre dans les veines, refroidit le sang et l'empêche de circuler.
Signes annonciateurs	-Douleurs -Spasmes dans le cou et les épaules -Engourdissement -Rêves troublés -maux de tête et bourdonnements -vertiges -lenteur d'expression -urines ténues, âcres, abondantes
Symptômes principaux	-Chute -Convulsions -Hypersalivation -Grincement des dents -Troubles oculaires : yeux révulsés et divergents. -Perte de connaissance
Humeur en cause	Le phlegme
Age	Tout âge mais les vieillards et les enfants sont les plus touchés
Sexe	Pas de données spécifiques.

4-la suffocation hystérique

Origine/ Etiologie	Maladie féminine. Déplacements de la matrice dans différents endroits du corps qui rend difficile la circulation du sang et du pneuma.
Signes annonciateurs	Pas de signes spécifiques.
Symptômes principaux	Très divers : -Suffocation -Aphonie -Serrement de la mâchoire -Trouble de la vue Parfois : -perte de la connaissance, hypersalivation, froideur du corps.
Humeur en cause	Aucune, il s'agit des déplacements de la matrice.
Age	Absence de flux menstruel : femmes ménopausées Femmes en âge de procréer qui n'ont pas de rapport sexuel pendant une longue période.
Sexe	Féminin

La *mania* comme l'épilepsie présente une symptomatologie assez spectaculaire pour celui qui en est témoin, qui explique d'ailleurs que les mentalités populaires aient cru en une intervention du divin. Une des tâches des Hippocratiques a justement été d'expliquer physiologiquement des maladies que l'on croyait d'origine divine telles que l'épilepsie par exemple. L'auteur de la *Maladie Sacrée* démontre qu'aucune affection n'est plus sacrée qu'une autre et rappelle que toutes les maladies ont des causes naturelles et doivent être mises sur le même plan. C'est ainsi qu'est perçue la « folie » chez les Hippocratiques et, il n'y a pas à proprement parler de « vision » du fou. La folie, c'est-à-dire les affections qui mettent en avant des troubles graves du raisonnement et de la perception en général est susceptible de toucher tout le monde. Les médecins traitent du délire comme la *mania*, ou d'affections comme l'épilepsie, de la même manière qu'ils le font pour toutes les autres maladies. Cependant, quelques passages de *Maladie Sacrée* montre que le comportement de l'épileptique ou du maniaque, au sein de la *polis*, dérange et fait peur. Ces individus ne montrent pas l'image de retenue et de modération qui est attendu de l'individu et qu'Aristote et Platon mettent notamment en avant. Quelle est d'ailleurs la vision qu'Aristote porte sur de telles affections ?

Annexe 7: les mots de la perception et du délire

Les mots de la perception :

Αἰσθάνομαι	1-percevoir par les sens 2-percevoir par l'intelligence, s'apercevoir de, comprendre
Ἄκούω	I- Entendre par suite 1-entendre dire, savoir par ouï-dire 3-apprendre 4-entendre, comprendre Prêter l'oreille à, écouter
Βλέπω	Voir I- Avoir le sens de la vue, jouir de la vue Regarder c'est à dire diriger ses regards sur ou vers
Γιγνώσκω	I- Apprendre à connaître II- Se rendre compte d'où 1-comprendre, reconnaître 2-se faire une opinion, juger, penser 3-prendre une décision, décider, résoudre
Διάνοια,ας	Faculté de réfléchir d'où 1-intelligence, pensée (p.opp à *sῶma*) Exercice de la réflexion, la réflexion Pensée d'où 1-pensée, opinion 2-projet, dessein, intention.
Διακρίνω	Distinguer d'où 1-discerner par la vue 2-distinguer Décider Interpréter (un songe, un oracle)
Ἔννοος	Qui pense, raisonnable, intelligent Qui est maître de sa pensée Qui réfléchit (Cf *ἐννοέω-οῶ* : avoir dans l'esprit d'où 1-songer, réfléchir 2-imaginer, inventer 3-signifier II- se mettre dans l'esprit, comprendre, se représenter)
Ἐντὸς ἐωυτοῦ γινεσθαι	expression : redevenir maître de soi
Ἐπιγιγνῶσκω	1-reconnaître 2-Apprendre à connaître
Ἐπιλανθάνω	1-faire oublier 2-oublier, omettre
Ἔμφρων	Qui a conscience de soi-même (p.opp à un mort ou à un homme en léthargie ou endormi) Qui est en possession de sa raison ou la recouvre. Doué de raison, raisonnable.
Καταφρονέυω	1-mépriser, dédaigner, ne faire aucun cas de. 2-penser, songer à, prétendre à 3-reprendre ses sens
Katanoέω	Se mettre dans l'esprit d'où comprendre, remarquer 2-Observer, méditer, réfléchir 3-

	s'instruire de, apprendre 4-Avoir sa connaissance (Hippocrate)
Λήθη	Oubli, échapper à, être oublié ou ignoré de, oublier
Μέμνημαι	faire souvenir 1-(intr) se mettre dans l'esprit, penser 2-rappeler le souvenir, faire mention de 3-penser à, s'occuper de, prendre soin de.
Νοέω	Se mettre dans l'esprit 1-par l'entremise des sens d'où voir, s'apercevoir de 2-par la réflexion d'où comprendre II-p.suite : 1-avoir dans l'esprit 2-méditer, projeter III-1-Avoir du bon sens, être prudent, sage 2-avoir un sens, une signification (moy : penser en soi-même, méditer, penser à
φρονεῶ	I1-avoir la faculté de penser et de sentir d'où vivre 2-être dans son bon sens (p.opp à être insensé) 3-penser 4-être sensé, sage, prudent II1-avoir dans l'esprit 2-songer à, projeter de.
φρόνησις	I- Action de penser d'où 1-pensée, dessein 2-perception par l'intelligence, sentiment, intelligence d'une chose II- Intelligence, raison, sagesse 2-intelligence, sagesse divine 3-sentiment d'orgueil.
Les mots du délire	
ἄκαιρος	1-Qui vient ou se fait à contretemps, qui n'est pas de saison, inopportun 2-qui parle ou agit à contretemps, importun, fâcheux 3-impropre à (Hippocrate)
ἄφροσύνη	Démence, folie, actes de folie, paroles ou actions déraisonnables
ἄφρων	Privé de sentiment Qui a perdu la raison d'où 1-furieux, fou 2-insensé, déraisonnable, démence, folie
Ἀπόπληκτος	Qui a l'esprit frappé d'où qui a perdu la raison, stupide
Ἔκστασις	Action de se déplacer, déplacement, déviation Action d'être hors de soi, d'où 1-trouble, agitation 2-égarement de l'esprit 3-extase
Ἐμβροντήτος	Terrifié par la foudre p.suite égaré, insensé. Voir *ἐmbronthsía* : stupeur ou stupidité d'un homme qui est comme frappé de la foudre
Ληρέω	Déraisonner, dire ou faire des sottises, déraisonner au sujet de quelqu'un ou quelque chose. Avoir le délire (chez Hippocrate)
Παραληρέω	Parler à tort et à travers, déraisonner
Παράνοια	Trouble de la raison, folie (dérivé de *Paránooj* : qui a l'esprit égaré.
Παραφρονέω	**E**tre hors de son bon sens, déraisonner, être fou
Παραφροσύνη	1-déraison, démence, folie 2-délire
Παραφέρω	I-Porter auprès. II-Porter devant d'où apporter, servir, produire III-Porter en passant devant, dépasser IV-L'emporter sur, surpasser V-Porter de côté, mouvoir de côté d'où emporter, entraîner, détourner, emporter hors du droit chemin, faire dévier (pass : se laisser entraîner hors du droit chemin, s'égarer) détourner le sens d'une chose, changer, écarter, négliger. Intr : passer outre, s'écouler, s'écarter, être altéré.

Παραλήρησις	Action de radoter, de bavarder à tort et à travers. Voir *Paralhréw-ῶ* : parler à tort et à travers, déraisonner
Παραλέγω	1-Dire par hasard 2-Déraisonner, avoir le délire 3-Arracher un à un des poils
Παρανοέω	1-Mal comprendre 2-Avoir la raison troublée 3-Se relâcher de pensées sérieuses
Παρενοχλέω	Causer du trouble à, troubler, inquiéter, tourmenter
Παρακρόυω	Heurter de côté d'où au figuré: frapper l'esprit d'où au passif : avoir l'esprit frappé, être en démence Avoir l'esprit dérangé 1-tromper, frauder 2-écarter ou repousser de soi 3-heurter de côté, tomber de côté
Ὑποπαραληρέω	Déraisonner un peu (chez Hippocrate)
Φλυαρέω	1-dire des sornettes, bavarder à tort et à travers 2-amuser par des sornettes

La *mania*, l'épilepsie et la mélancolie ne sont pas des concepts spécifiquement médicaux. Ces affections sont également des sujets de réflexion pour la pensée biologique représentée notamment par Aristote. Celui partage t-il les mêmes représentations que les Hippocratiques au sujet de ces maladies ? Les considère t-il comme des pathologies de la *psukhê* ?

3. La conception biologiste : tempérament atrabilaire, mélancolie et maladies de la bile noire.

Bien que Aristote ne prononce le nom d'Hippocrate qu'une seule fois[717], l'ensemble de son œuvre, notamment biologique, suffit à supposer que la médecine hippocratique a largement influencé et inspiré sa pensée[718]. Mais la médecine est pour lui une science pratique et tandis que les praticiens mettent en application leurs connaissances, Aristote s'en tient à l'observation et aux études théoriques[719]. Il porte sa réflexion sur les mêmes concepts que les Hippocratiques, comme la *mania*, l'épilepsie ou encore la mélancolie mais tandis que ceux-ci les présentent comme trois entités pathologiques indépendantes les unes des autres[720] avec leurs mécanismes propres, Aristote propose une conception tout à fait différente, pour le moins singulière, portant l'essentiel de son intérêt sur l'humeur bile noire dont découle, selon lui, un type particulier de *phusis* et des affections spécifiques. C'est avec Aristote que naît le portrait du mélancolique, personnalité des extrêmes, figure des passions, dont les traits se retrouvent encore aujourd'hui dans les plus grands génies de la littérature ou de l'art.

3.1 Le portrait du mélancolique

Parmi les sources aristotéliciennes qui abordent la question de la mélancolie figurent en première position les différentes interrogations du biologiste compilées dans le recueil des *Problèmes*. La section XXX[721] de ce traité est consacrée aux individus dont la *phusis* est

[717] Arist, *Pol*, VII, 4, 1326 a 15.
[718] Aristote est fils de médecin, sa mère est également fille de médecin : la transmission de la médecine étant largement familiale, même s'il n'a pas choisi d'exercer de charge médicale, Aristote a du être profondément influencé par la médecine. PELLEGRIN P., « Médecine hippocratique et philosophie », in *Hippocrate, De l'art médical*, (1994).
[719] PELLEGRIN P., « Aristote, Hippocrate, Œdipe », in *Hippokratische Medizin*,(1994) : 183-198.
[720] Cela n'empêche cependant pas l'existence de liens, notamment par la similarité des symptômes, entre les différentes maladies.
[721] Ce traité est vraisemblablement une œuvre perdue de Théophraste, son disciple et successeur. REGENBOEN O, « Theophrastos Nr.3 », *RE*, Suppl. 7, 1940. ANGELINO E., SALVANESCHI E., « Aristotele : la 'melanconia' dell'uomo di genio », *Opuscula* 7, Genova, 1981.

dominée par l'humeur bile noire, les *μελαγχολικοί*, et aux affections dont ils sont susceptibles d'être atteints du fait de leur constitution. Le titre de cette section des *Problèmes* «*Sur la raison (φρονέω), l'intelligence (νούω) et la sagesse (σοφία)*[722]«, laisse entrevoir l'existence de rapports étroits entre la bile noire et l'intellect. Aristote part de la constatation selon laquelle tous les individus de génie, c'est-à-dire ceux qui se sont illustrés dans différents domaines tels que la philosophie ou la poésie par exemple, sont des *melancholikoi*, des personnes dont la *phusis* est dominée par la bile noire *(μέλαινα χολή)*. Selon le biologiste des *Problèmes*, la mélancolie renvoie à une *phusis* spécifique[723]. On ne devient pas mélancolique, on l'est ou pas depuis toujours[724]. L'atrabilaire est en revanche susceptible de souffrir de maladies de la bile noire spécifiques de sa complexion comme cela a été notamment le cas pour Héraclès, un des personnages illustres cité par Aristote en guise d'exemple. Outre le *Problème XXX*, de nombreux autres traités, biologiques ou éthiques, renvoient à la question de la *phusis* mélancolique et des maladies qui l'affectent. Quel portrait Aristote peint-il de l'individu atrabilaire et quelles maladies naissent de cette complexion ? Quelle place le mélancolique a t-il au sein de la cité ?

3.1.1 Les états du mélancolique sont fonction des dérèglements de l'humeur.

L'intégralité du texte du *Problème* XXX, 1, relatif à la mélancolie est proposé ci-après. Il permet d'avoir une vision complète de la réflexion aristotélicenne sur la personnalité atrabilaires et les pathologies mélancoliques :

[722] Dans l'*Ethique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 20-21, *Phronesis* a le sens de « *l'intelligence orientée vers l'action pour le bien des hommes* ». P. AUBENQUE rapporte le terme à la notion de prudence, de bon sens. AUBENQUE P., (1963) : 155-177.
[723] Arist, *Pb*, XXX, 953 a.
[724] On note la différence de point de vue entre Aristote et les Hippocratiques : pour ces derniers, la mélancolie est avant tout une maladie qui naît d'un excès de bile dans l'organisme.

OSA PERI FRONHSIN KAI NOUN KAI SOFIAN.

953 a 10 Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες, καὶ οἱ μὲν οὕτως ὥστε καὶ λαμβάνεσθαι τοῖς ἀπὸ μελαίνης χολῆς ἀρρωστήμασιν, οἷον λέγεται τῶν τε ἡρωϊκῶν τὰ περὶ τὸν Ἡρακλέα. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔοικε
15 γενέσθαι ταύτης τῆς φύσεως, διὸ καὶ τὰ ἀρρωστήματα τῶν ἐπιληπτικῶν ἀπ' ἐκείνου προσηγόρευον οἱ ἀρχαῖοι ἱερὰν νόσον.

καὶ ἡ περὶ τοὺς παῖδας ἔκστασις καὶ ἡ πρὸ τῆς ἀφανίσεως ἐν Οἴτῃ τῶν ἑλκῶν ἔκφυσις γενομένη τοῦτο δηλοῖ· καὶ γὰρ τοῦτο γίνεται πολλοῖς ἀπὸ μελαίνης χολῆς. Συνέβη δὲ καὶ
20 Λυσάνδρῳ τῷ Λάκωνι πρὸ τῆς τελευτῆς γενέσθαι τὰ ἕλκη ταῦτα. ἔτι δὲ τὰ περὶ Αἴαντα καὶ Βελλεροφόντην, ὧν ὁ μὲν ἐκστατικὸς ἐγένετο παντελῶς, ὁ δὲ τὰς ἐρημίας ἐδίωκεν, διὸ οὕτως ἐποίησεν Ὅμηρος "αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ κεῖνος ἀπήχθετο

πᾶσι θεοῖσιν, ἤτοι ὁ καππεδίον τὸ Ἀλήϊον οἷος ἀλᾶτο, ὃν
25 θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων." καὶ ἄλλοι δὲ πολλοὶ τῶν ἡρώων ὁμοιοπαθεῖς φαίνονται τούτοις. Τῶν δὲ ὕστερον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων καὶ Σωκράτης καὶ ἕτεροι συχνοὶ τῶν γνωρίμων. ἔτι δὲ τῶν περὶ τὴν ποίησιν οἱ πλεῖ stoi. πολλοῖς μὲν γὰρ τῶν τοιούτων γίνεται νοσήματα ἀπὸ
30 τῆς τοιαύτης κράσεως τῷ σώματι, τοῖς δὲ ἡ φύσις δῆλη ῥέπουσα πρὸς τὰ πάθη. πάντες δ' οὖν ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς εἰσί, καθάπερ ἐλέχθη, τοιοῦτοι τὴν φύσιν. δεῖ δὴ λαβεῖν τὴν αἰτίαν πρῶτον ἐπὶ παραδείγματος προχειρισαμένους. ὁ γὰρ οἶνος ὁ πολὺς μάλιστα φαίνεται παρασκευάζειν τοιούτους οἵους
35 λέγομεν τοὺς μελαγχολικοὺς εἶναι, καὶ πλεῖστα ἤθη ποιεῖν πινόμενος, οἷον ὀργίλους, φιλανθρώπους, ἐλεήμονας, ἰταμούς· ἀλλ' οὐχὶ τὸ μέλι οὐδὲ τὸ γάλα οὐδὲ τὸ ὕδωρ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν. ἴδοι δ' ἄν τις ὅτι παντοδαποὺς ἀπεργάζεται, θεωρῶν ὡς μεταβάλλει τοὺς πίνοντας ἐκ προσαγωγῆς· ρα-
953b ραλαβὼν γὰρ ἀπεψυγμένους ἐν τῷ νήφειν καὶ σιωπηλοὺς μικρῷ μὲν πλείων ποθεὶς λαλιστέρους ποιεῖ, ἔτι δὲ πλείων ῥητορικοὺς καὶ θαρραλέους, προϊόντας δὲ πρὸς τὸ πράττειν ἰταμούς, ἔτι δὲ μᾶλλον πινόμενος ὑβριστάς, ἔπειτα μανικούς,
5 λίαν δὲ πολὺς ἐκλύει καὶ ποιεῖ μωρούς, ὥσπερ τοὺς ἐκ παίδων ἐπιλήπτους ἢ καὶ ἐχομένους τοῖς μελαγχολικοῖς ἄγαν.

ὥσπερ οὖν ὁ εἷς ἄνθρωπος μεταβάλλει τὸ ἦθος πίνων καὶ χρώμενος τῷ οἴνῳ ποσῷ τινί, οὕτω καθ' ἕκαστον τὸ ἦθος εἰσί τινες ἄνθρωποι. οἷος γὰρ οὗτος μεθύων νῦν ἐστίν, ἄλλος τις τοιοῦτος φύσει ἐστίν, ὁ μὲν λάλος, ὁ δὲ κεκινημένος, ὁ δὲ ἀρίδακρυς· ποιεῖ γάρ τινας καὶ τοιούτους, διὸ καὶ Ὅμηρος ἐποίησε "καί μέ φησι δάκρυ πλώειν βεβαρημένον οἴνῳ." καὶ γὰρ ἐλεήμονές ποτε γίνονται καὶ ἄγριοι καὶ σιωπηλοί· ἔνιοι γὰρ αὖ ἀποσιωπῶσι, καὶ μάλιστα τῶν μελαγχολικῶν ὅσοι ἐκστατικοί. ποιεῖ δὲ καὶ φιλητικοὺς ὁ οἶνος· σημεῖον δὲ ὅτι προάγεται ὁ πίνων καὶ τῷ στόματι φιλεῖν, οὓς νήφων οὐδ' ἂν εἷς φιλήσειεν ἢ διὰ τὸ εἶδος ἢ διὰ τὴν ἡλικίαν. ὁ μὲν οὖν οἶνος οὐ πολὺν χρόνον ποιεῖ περιττόν, ἀλλ' ὀλίγον, ἡ δὲ φύσις ἀεί, ἕως τις ἂν ᾖ· οἱ μὲν γὰρ θρασεῖς, οἱ δὲ σιωπηλοί, οἱ δὲ ἐλεήμονες, οἱ δὲ δειλοὶ γίνονται φύσει. ὥστε δῆλον ὅτι διὰ τὸ αὐτὸ ποιεῖ ὅ τε οἶνος καὶ ἡ φύσις ἑκάστου τὸ ἦθος· πάντα γὰρ κατεργάζεται τῇ θερμότητι ταμιευόμενα ὅ τε δὴ χυμὸς καὶ ἡ κρᾶσις ἡ τῆς μελαίνης χολῆς πνευματικά ἐστιν· διὸ καὶ τὰ πνευματώδη πάθη καὶ τὰ ὑποχόνδρια μελαγχολικὰ οἱ ἰατροί φασιν εἶναι. καὶ ὁ οἶνος δὲ πνευματώδης τὴν δύναμιν. διὸ δή ἐστι τὴν φύσιν ὅμοια ὅ τε οἶνος καὶ ἡ κρᾶσις. δηλοῖ δὲ ὅτι πνευματώδης ὁ οἶνός ἐστιν ὁ ἀφρός· τὸ μὲν γὰρ ἔλαιον θερμὸν ὂν οὐ ποιεῖ ἀφρόν, ὁ δὲ οἶνος πολύν, καὶ μᾶλλον ὁ μέλας τοῦ λευκοῦ, ὅτι θερμότερος καὶ σωματωδέστερος. καὶ διὰ τοῦτο ὅ τε οἶνος ἀφροδισιαστικοὺς ἀπεργάζεται, καὶ ὀρθῶς Διόνυσος καὶ Ἀφροδίτη λέγονται μετ' ἀλλήλων εἶναι, καὶ οἱ μελαγχολικοὶ οἱ πλεῖστοι λάγνοι εἰσίν. ὅ τε γὰρ ἀφροδισιασμὸς πνευματώδης. σημεῖον δὲ τὸ αἰδοῖον, ὡς ἐκ μικροῦ ταχεῖαν ποιεῖται τὴν αὔξησιν διὰ τὸ ἐμφυσᾶσθαι. καὶ ἔτι πρὶν δύνασθαι προΐεσθαι σπέρμα, γίνεταί τις ἡδονὴ ἐπὶ παισὶν οὖσιν, ὅταν ἐγγὺς ὄντες τοῦ ἡβᾶν ξύωνται τὰ αἰδοῖα δι' ἀκολασίαν· γίνεται δὲ δῆλον διὰ τὸ πνεῦμα διεξιέναι διὰ τῶν πόρων, δι' ὧν ὕστερον τὸ ὑγρὸν φέρεται. ἥ τε ἔκχυσις τοῦ σπέρματος ἐν ταῖς ὁμιλίαις καὶ ἡ ῥῖψις ὑπὸ τοῦ πνεύματος ὠθοῦντος φανερὸν γίνεσθαι. ὥστε καὶ τῶν ἐδεσμάτων καὶ ποτῶν εὐλόγως ταῦτ' ἐστὶν ἀφροδισιαστικά, ὅσα πνευματώδη τὸν περὶ τὰ αἰδοῖα ποιεῖ τόπον. διὸ καὶ ὁ μέλας οἶνος οὐδενὸς ἧττον τοιούτους ἀπεργάζεται, οἷοι καὶ οἱ μελαγχολικοὶ πνευματώδεις. δῆλοι δ' εἰσὶν ἐπ' ἐνίων· σκληροὶ γὰρ οἱ πλείους τῶν μελαγχολικῶν, καὶ αἱ φλέβες ἐξέχουσιν· τούτου δ' αἴτιον οὐ τὸ τοῦ αἵματος πλῆθος, ἀλλὰ τοῦ πνεύματος. διότι δὲ οὐδὲ πάντες οἱ μελαγχολικοὶ σκληροὶ οὐδὲ μέλανες, ἀλλ' οἱ μᾶλλον κακόχυμοι, ἄλλος λόγος· περὶ οὗ δὲ ἐξ ἀρχῆς προειλόμεθα διελθεῖν, ὅτι ἐν τῇ φύσει εὐθὺς ὁ τοιοῦτος χυμὸς ὁ μελαγχολικὸς κεράννυται· θερμοῦ γὰρ καὶ ψυχροῦ κρᾶσίς ἐστιν· ἐκ τούτων

γὰρ τῶν δυοῖν ἡ φύσις συνέστηκεν. διὸ καὶ ἡ μέλαινα
χολὴ καὶ θερμότατον καὶ ψυχρότατον γίνεται. τὸ γὰρ
αὐτὸ πάσχειν πέφυκε ταῦτ' ἄμφω, οἷον καὶ τὸ ὕδωρ ὂν
ψυχρόν, ὅμως ἐὰν ἱκανῶς θερμανθῇ, οἷον τὸ ζέον, τῆς
φλογὸς αὐτῆς θερμότερόν ἐστι, καὶ λίθος καὶ σίδηρος διά-
πυρα γενόμενα μᾶλλον θερμὰ γίνεται ἄνθρακος, ψυχρὰ
ὄντα φύσει. εἴρηται δὲ σαφέστερον περὶ τούτων ἐν τοῖς περὶ
πυρός. καὶ ἡ χολὴ δὲ ἡ μέλαινα φύσει ψυχρὰ καὶ οὐκ
ἐπιπολαίως οὖσα, ὅταν μὲν οὕτως ἔχῃ ὡς εἴρηται, ἐὰν
ὑπερβάλλῃ ἐν τῷ σώματι, ἀποπληξίας ἢ νάρκας ἢ ἀθυ-
μίας ποιεῖ ἢ φόβους, ἐὰν δὲ ὑπερθερμανθῇ, τὰς μετ'
ὠδῆς εὐθυμίας καὶ ἐκστάσεις καὶ ἐκζέσεις ἑλκῶν καὶ ἄλλα
τοιαῦτα. τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς ἀπὸ τῆς καθ' ἡμέραν τρο-
φῆς ἐγγινομένη οὐδὲν τὸ ἦθος ποιεῖ διαφόρους, ἀλλὰ μόνον
νόσημά τι μελαγχολικὸν ἀπειργάσατο. ὅσοις δὲ ἐν τῷ
φύσει συνέστη κρᾶσις τοιαύτη, εὐθὺς οὗτοι τὰ ἤθη γίνονται
παντοδαποί, ἄλλος κατ' ἄλλην κρᾶσιν· οἷον ὅσοις μὲν
πολλὴ καὶ ψυχρὰ ἐνυπάρχει, νωθροὶ καὶ μωροί, ὅσοις δὲ
λίαν πολλὴ καὶ θερμή, μανικοὶ καὶ εὐφυεῖς καὶ ἐρωτικοὶ
καὶ εὐκίνητοι πρὸς τοὺς θυμοὺς καὶ τὰς ἐπιθυμίας, ἔνιοι δὲ
καὶ λάλοι μᾶλλον. πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι τοῦ
νοεροῦ τόπου τὴν θερμότητα ταύτην νοσήμασιν ἁλίσκονται
μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ οἱ
ἔνθεοι γίνονται πάντες, ὅταν μὴ νοσήματι γένωνται ἀλλὰ
φυσικῇ κράσει. Μαρακὸς δὲ ὁ Συρακούσιος καὶ ἀμείνων ἦν
ποιητής, ὅτ' ἐκσταίη. ὅσοις δ' ἂν ἐπανθῇ τὴν ἄγαν θερμό-
954b τητα πρὸς τὸ μέσον, οὗτοι μελαγχολικοὶ μέν εἰσι,φρονι-
μώτεροι δέ, καὶ ἧττον μὲν ἔκτοποι, πρὸς πολλὰ δὲ διαφέ-
ροντες τῶν ἄλλων, οἱ μὲν πρὸς παιδείαν, οἱ δὲ πρὸς τέ-
κνας, οἱ δὲ πρὸς πολιτείαν. πολλὴν δὲ καὶ εἰς τοὺς κινδύνους
5 ποιεῖ διαφορὰν ἡ τοιαύτη ἕξις τοῦ ἐνίοτε ἀνωμάλους εἶναι
μὲν τοῖς φόβοις πολλοὺς τῶν ἀνδρῶν. ὡς γὰρ ἂν τύχωσι
τὸ σῶμα ἔχοντες πρὸς τὴν τοιαύτην κρᾶσιν, διαφέρουσιν
αὐτοὶ αὑτῶν. ἡ δὲ μελαγχολικὴ κρᾶσις, ὥσπερ καὶ ἐν
ταῖς νόσοις ἀνωμάλους ποιεῖ, οὕτω καὶ αὐτὴ ἀνώμαλός ἐστιν·
10 ὁτὲ μὲν γὰρ ψυχρά ἐστιν ὥσπερ ὕδωρ, ὁτὲ δὲ θερμή. ὥστε
φοβερόν τι ὅταν εἰσαγγελθῇ, ἐὰν μὲν ψυχροτέρας οὔσης
τῆς κράσεως τύχῃ, δειλὸν ποιεῖ· προωδοπεποίηκε γὰρ τῷ
φόβῳ, καὶ ὁ φόβος καταψύχει. δηλοῦσι δὲ οἱ περίφοβοι·
τρέμουσι γάρ. ἐὰν δὲ μᾶλλον θερμή, εἰς τὸ μέτριον κα-
15 τέστησεν ὁ φόβος, καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἀπαθῆ. ὁμοίως δὲ καὶ
πρὸς τὰς καθ' ἡμέραν ἀθυμίας· πολλάκις γὰρ οὕτως ἔχο-
μεν ὥστε λυπεῖσθαι, ἐφ' ὅτῳ δέ, οὐκ ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν· ὁτὲ
δὲ εὐθύμως, ἐφ' ᾧ δ', οὐ δῆλον. τὰ δὴ τοιαῦτα πάθη καὶ
τὰ παλαιὰ λεχθέντα κατὰ μέν τι μικρὸν πᾶσι γίνεται·
20 πᾶσι γὰρ μέμικταί τι τῆς δυνάμεως· ὅσοις δ' εἰς βάθος,

οὗτοι δ' ἤδη ποιοί τινές εἰσι τὰ ἤθη. ὥσπερ γὰρ τὸ εἶδος ἕτεροι γίνονται οὐ τῷ πρόσωπον ἔχειν, ἀλλὰ τῷ ποιόν τι τὸ πρόσωπον, οἱ μὲν καλόν, οἱ δὲ αἰσχρόν, οἱ δὲ μηθὲν ἔχοντες περιττόν, οὗτοι δὲ μέσοι τὴν φύσιν, οὕτω καὶ οἱ μὲν μικρὰ μετέχοντες τῆς τοιαύτης κράσεως μέσοι εἰσίν, οἱ δὲ πλήθους ἤδη ἀνόμοιοι τοῖς πολλοῖς. ἐὰν μὲν γὰρ σφόδρα κατακορὴς ᾖ ἡ ἕξις, μελαγχολικοί εἰσι λίαν, ἐὰν δέ πως κραθῶσι, περιττοί. ῥέπουσι δ', ἂν ἀμελῶσιν, ἐπὶ τὰ μελαγχολικὰ νοσήματα, ἄλλοι περὶ ἄλλο μέρος τοῦ σώματος καὶ τοῖς μὲν ἐπιληπτικὰ ἀποσημαίνει, τοῖς δὲ ἀποπληκτικά, ἄλλοις δὲ ἀθυμίαι ἰσχυραὶ ἢ φόβοι, τοῖς δὲ θάρρη λίαν, οἷον καὶ Ἀρχελάῳ συνέβαινε τῷ Μακεδονίας βασιλεῖ. αἴτιον δὲ τῆς τοιαύτης δυνάμεως ἡ κρᾶσις, ὅπως ἂν ἔχῃ ψύξεώς τε καὶ θερμότητος. ψυχροτέρα μὲν γὰρ οὖσα τοῦ καιροῦ δυσθυμίας ποιεῖ ἀλόγους· διὸ αἵ τ' ἀγχόναι μάλιστα τοῖς νέοις, ἐνίοτε δὲ καὶ πρεσβυτέροις. πολλοὶ δὲ καὶ μετὰ τὰς μέθας διαφθείρουσιν ἑαυτούς. ἔνιοι δὲ τῶν μελαγχολικῶν ἐκ τῶν πότων ἀθύμως διάγουσιν· σβέννυσι γὰρ ἡ τοῦ οἴνου θερμότης τὴν φυσικὴν θερμότητα. τὸ δὲ θερμὸν τὸ περὶ τὸν τόπον ᾧ φρονοῦμεν καὶ ἐλπίζομεν ποιεῖ εὐθύμους. καὶ διὰ τοῦτο πρὸς τὸ πίνειν εἰς μέθην πάντες ἔχουσι προθύμως, ὅτι πάντας ὁ οἶνος ὁ πολὺς εὐέλπιδας ποιεῖ, καθάπερ ἡ νεότης τοὺς παῖδας· τὸ μὲν γὰρ γῆρας δύσελπί ἐστιν, ἡ δὲ νεότης ἐλπίδος πλήρης. εἰσὶ δέ τινες ὀλίγοι οὓς πίνοντας δυσθυμίαι λαμβάνουσι, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἣν καὶ μετὰ τοὺς πότους ἐνίους. ὅσοις μὲν οὖν μαραινομένου τοῦ θερμοῦ

αἱ ἀθυμίαι γίνονται, μᾶλλον ἀπάγχονται. διὸ καὶ οἱ νέοι ἢ καὶ οἱ πρεσβῦται μᾶλλον ἀπάγχονται· τὸ μὲν γὰρ γῆρας μαραίνει τὸ θερμόν, τῶν δὲ τὸ πάθος φυσικὸν ὂν καὶ αὐτὸ τὸ μαραινόμενον θερμόν. ὅσοις δὲ σβεννυμένου, ἐξαίφνης οἱ πλεῖστοι διαχρῶνται ἑαυτούς, ὥστε θαυμάζειν πάντας διὰ τὸ μηθὲν ποιῆσαι σημεῖον πρότερον. ψυχροτέρα μὲν οὖν γινομένη ἡ κρᾶσις ἡ ἀπὸ τῆς μελαίνης χολῆς, ὥσπερ εἴρηται, ποιεῖ ἀθυμίας παντοδαπάς, θερμοτέρα δὲ οὖσα εὐθυμίας. διὸ καὶ οἱ μὲν παῖδες εὐθυμότεροι, οἱ δὲ γέροντες δυσθυμότεροι. οἱ μὲν γὰρ θερμοί, οἱ δὲ ψυχροί· τὸ γὰρ γῆρας κατάψυξίς τις. συμβαίνει δὲ σβέννυσθαι ἐξαίφνης ὑπό τε τῶν ἐκτὸς αἰτιῶν, ὡς καὶ παρὰ φύσιν τὰ πυρωθέντα, οἷον ἄνθρακα ὕδατος ἐπιχυθέντος. διὸ καὶ ἐκ μέθης ἔνιοι ἑαυτοὺς διαχρῶνται· ἡ γὰρ ἀπὸ τοῦ οἴνου θερμότης ἐπείσακτός ἐστιν, ἧς σβεννυμένης συμβαίνει τὸ πάθος. καὶ μετὰ τὰ ἀφροδίσια οἱ πλεῖστοι ἀθυμότεροι γίνονται, ὅσοι δὲ περίττωμα πολὺ προΐενται μετὰ τοῦ σπέρματος, οὗτοι κουφίζονται γὰρ περιττώματός τε καὶ πνεύματος καὶ θερμοῦ ὑπερβολῆς. ἐκεῖνοι δὲ ἀθυμότεροι πολλά-

κις· καταψύχονται γὰρ ἀφροδισιάσαντες διὰ τὸ τῶν ἱκανῶν τι ἀφαιρεθῆναι· δηλοῖ δὲ τοῦτο τὸ μὴ πολλὴν τὴν ἀπορροὴν γεγονέναι. ὡς οὖν ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, διὰ μὲν τὸ ἀνώμαλον εἶναι τὴν δύναμιν τῆς μελαίνης χολῆς ἀνώμαλοί εἰσιν οἱ μελαγχολικοί· καὶ γὰρ ψυχρὰ σφόδρα γίνεται καὶ θερμή. διὰ δὲ τὸ ἠθοποιὸς εἶναι (ἠθοποιὸν γὰρ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν μάλιστα τῶν ἐν ἡμῖν ἐστίν) ὥσπερ ὁ οἶνος πλείων καὶ ἐλάττων κεραννύμενος τῷ σώματι ποιεῖ τὸ ἦθος ποιούς τινας ἡμᾶς. ἄμφω δὲ πνευματικά, καὶ ὁ οἶνος καὶ ἡ μέλαινα χολή. ἐπεὶ δ' ἔστι καὶ εὔκρατον εἶναι τὴν ἀνωμαλίαν καὶ καλῶς πως ἔχειν, καὶ ὅπου δεῖ θερμοτέραν εἶναι τὴν διάθεσιν καὶ πάλιν ψυχράν, ἢ τοὐναντίον διὰ τὸ ὑπερβολὴν ἔχειν, περιττοὶ μέν εἰσι πάντες οἱ μελαγχολικοί, οὐ διὰ νόσον, ἀλλὰ διὰ φύσιν.

Si les deux sont immanquablement liées, il faut cependant distinguer la *phusis* mélancolique, qui correspond à une complexion spécifique, et les maladies de l'atrabile qui sont, d'une certaine manière, les conséquences d'un dérèglement de l'humeur bile noire spécifique de cette complexion. *Mélaina cholé* dit l'humeur bile noire tandis que le terme *melankolikos* désigne celui dont la *phusis* est mélancolique, c'est-à-dire dominée par la bile noire. Aristote partage manifestement les théories hippocratiques sur le schéma humoral, c'est-à-dire qu'il donne une explication physiologique aux mécanismes du corps, mais il s'éloigne néanmoins de la pensée médicale s'agissant de la mélancolie. Tandis que les médecins considèrent que la maladie naît de la *monarchia* d'une humeur, Aristote avance que la caractéristique de l'individu mélancolique est de posséder, par essence (*phusis*), une humeur en excès dans son corps, la bile noire[725]. Ce qui, pour les médecins hippocratiques est le signe d'un organisme malade, constitue pour Aristote la caractéristique d'une *phusis* particulière. Il existe donc une « santé du mélancolique »[726].

La bile noire est froide par essence (*phusis*)[727] et « *n'est pas en surface* (*ἐπιπόλαιος*) ». L'adverbe *ἐπιπόλαιος* fait a priori référence à la situation de la bile dans le corps[728] qui se situe donc au centre du *sôma* et non « à sa surface », ou à ses extrémités que constitue l'enveloppe

[725] Tous les hommes sont sensibles à un excès de bile. Ainsi, un sujet dont le mélange humoral est équilibré peut, après avoir mangé par exemple (car la nourriture contribue à augmenter la quantité de bile dans le corps) être atteint d'une maladie (*nosos*) de la bile noire sans que cela change pour autant sa personnalité. Il faut donc précisément différencier ce qui relève de la *phusis* et ce qui tient de la maladie.
[726] PIGEAUD J., (1991) : 21.
[727] Nous préférons cette traduction à celle de LOEB ou de J. PIGEAUD : « *froide par nature* » ou de P.LOUIS : « *Pour ce qui est de la bile noire qui normalement est froide* ».
[728] PIGEAUD J., (1991), note 37

dermique par exemple[729]. Mais pour Aristote, le mélange (*κρᾶσις*)[730] de l'humeur (*χυμός*) que constitue la bile noire mêle aussi, comme toute essence (*phusis*), le chaud et le froid. Toute substance présente en effet de telles qualités[731] : l'eau, le fer, la pierre qui ont une *phusis* froide peuvent ainsi devenir très chauds par l'action du feu par exemple[732]. Par conséquent, parce que la bile noire peut être très froide ou très chaude en très peu de temps, son mélange est instable (*ἀνωμαλέω*). Quelles répercussions a une telle *ἀνωμαλία* sur le comportement ou le caractère des atrabilaires ?

La personnalité du mélancolique est complexe à saisir tant celui-ci présente de multiples visages. Pour mieux la caractériser, Aristote fait appel à un comparateur : le vin. Il fait ce choix car le vin a une *phusis* identique à celle du mélange de la bile noire présentant notamment la caractéristique d'être plein de souffle (*pneuma*)[733]. Le *pneuma* est effectivement à l'origine de la *δύναμις*[734] du vin et de la bile noire et des effets de cette puissance (*dunamis*) est précisément de produire une grande variété *d'ἤθη. L'ἦθος* est définit par Aristote[735] comme la ressemblance de soi avec soi, la constance, la régularité dans son être. Il se rapporte à la personnalité d'un individu, à ce qui le détermine et le distingue des autres. Le mélancolique peut ainsi se définir dans la constance de l'inconstance puisque le propre de la personnalité du mélancolique est de présenter une infinie variété *d'ἤθη.* Et c'est pour mieux comprendre cette multitude de caractères qu'Aristote fait appel au comparateur « vin ». Tout comme la bile noire en excès dans le corps révèle des personnalités différentes, le vin absorbé en grande quantité transforme les caractères de façon graduelle. Ainsi, un homme qui est ordinairement silencieux peut devenir bavard en buvant un peu de vin, montrer plus d'ardeur s'il en boit plus, et devenir injurieux (*ὕβρις*) s'il en ingère en plus grande quantité encore jusqu'à tomber dans la *mania*. Mais, tandis que le vin pris en grande quantité modifie (*μεταβάλλω*) graduellement les caractères de manière éphémère, c'est-à-dire le temps des effets de l'alcool sur l'organisme, le mélancolique peut présenter une infinité de personnalités tout au long de sa vie. Contrairement au vin qui agit par « accident », temporairement, la bile noire agit par essence, durablement et met l'homme dans des états « exceptionnels » (*περισσός*). L'adjectif

[729] Le traité du *Sommeil et de la veille* le confirme. Arist, *Som et veille*, 456 b- 457 a.
[730] Le terme *krasis* est important car il fait référence au mélange humoral. Il est cependant difficile de savoir ce qu'il désigne exactement pour Aristote : s'agit-il du mélange que constitue la bile noire en tant que substance ou du mélange des humeurs dans lequel la bile noire est dominante ? PIGEAUD J., (1991) : 21.
[731] La traduction est difficile : *phusis* semble ici considérée dans son aspect général c'est-à-dire qu'elle désigne l'essence du monde, animal, végétal, humain.
[732] Arist, *Pb,* XXX, 954 a.
[733] Arist, *Pb*, XXX, 953 b.
[734] Le mot renvoie à la puissance, à la force d'action du vin.
[735] Arist, *Po*, 1454 a 15

περισσός qui désigne « ce qui dépasse la mesure » renvoie aux notions d'excès et de singularité des états du mélancolique. Le sujet atrabilaire a une personnalité hors du commun qui le différencie des autres par sa capacité, bien qu'involontaire, à montrer une infinie variété de caractères. Cette palette d'états est, selon Aristote, réalisée et réglementée par les mutations de qualité et de quantité de la bile noire. Toute modification excessive de température, qu'il s'agisse d'un refroidissement ou d'un échauffement, contribue, en même temps que la bile devient trop abondante dans le corps, à transformer la personnalité du mélancolique. Mais tous les sujets à la *phusis* atrabilaire ne présentent pas nécessairement la même personnalité, cette dernière étant fonction des qualités propres du mélange initial : « *ceux dont la complexion (phusis) présente une telle crase, affichent spontanément (εὐθύς) toutes sortes de personnalités, chacune se différenciant en fonction du mélange* »[736].

3.1.2. Les personnalités du mélancolique

Le sujet mélancolique peut présenter trois types d'*ἦθη*. Aristote identifie des mélancoliques nonchalants (*νωθρός*) et hébétés (*μωρία*)[737] ainsi rendus par la bile froide et en abondance dans le corps qui provoque le ralentissement des fonctions vitales[738]. La lenteur de ces individus s'exprime autant au niveau comportemental qu'intellectuel. En revanche, lorsque la bile noire est en trop grande quantité et trop chaude, ces hommes sont maniaques (*μανικός*) et doués en de nombreux domaines (*εὐφυής*)[739], enclins à l'amour (*ἐρωτικός*), changeants (*εὐκίνητος*) au gré de leurs impulsions (*θυμός*) et de leurs désirs (*ἐπιθυμία*) et parfois bavards (*λάλος*)[740], les fonctions vitales étant particulièrement réactives sous l'effet de la bile noire[741]. Le terme *manikoi* fait ici référence à un trouble intellectuel, tout comme le terme « *môros* », ces deux formes d'altération de l'intelligence s'expliquant cependant selon des mécanismes tout à fait opposés. Les troubles de la perception que connaissent les sujets de

[736] Arist, *Pb*, XXX, 954 a.
[737] Le terme *môros* qualifie celui qui est hébété, ahuri. PIGEAUD J., (1991) : 114 note 24 rappelle que la *môrôsis,* état de stupidité, est définie plus tard par Ruphus d'Ephèse comme une perte de mémoire et de raisonnement.
[738] Ce point de vue est également perceptible dans Arist, *Som ve*, 457a 29
[739] L'association des adjectifs *manikoi* et *euphuês* est également présente dans la *Poétique*, 17, 1455 a 33-34 : « *Aussi l'art poétique est le fait d'hommes naturellement doués (euphouous) ou en proie au délire (*mania*) : les premiers se modèlent aisément, les autres sont capables de sortir d'eux-mêmes (ekstatikoi)* ». Le poète doit être capable de rendre compte des émotions afin que chacun puisse se retrouver en ses vers. Pour se faire, il doit être apte à ressentir des sentiments forts soit parce qu'il est doué, c'est-à-dire qu'il dispose d'une capacité naturelle à s'identifier, soit parce qu'il possède une nature extatique, c'est-à-dire qu'il est capable d'être autre, de « sortir de lui-même » car sa raison est altérée (*mania*). Pour l'auteur du *Problème* XXX, ces deux aspects relève d'une même *phusis*, la *phusis* mélancolique.
[740] Arist, *Pb,* XXX, 954a.
[741] Cela suggère qu'Aristote partage la représentation hippocratique selon laquelle l'excès de bile dans le corps concourt au réchauffement de celle-ci qui a, ici, pour conséquence un changement de personnalité.

type « mélancolique hébété » sont dus à l'extrême lenteur des facultés de la *psukhê* sous l'effet du refroidissement de la bile tandis que les maniaques souffrent d'un défaut de l'intelligence qui est, contrairement aux *môroi*, dû au fait que la *psukhê*, trop échauffée donc trop réactive ou trop rapide ne parvient pas à saisir correctement le réel[742]. L'état maniaque est également susceptible d'intervenir sous l'effet de l'alcool et se situe après l'*hubris* sur l'échelle de graduation des effets du vin, se référant ainsi à un état de démesure caractérisé à la fois par une extrême agitation et d'un trouble intellectuel[743]. Cet état d'excitation intense que présente les mélancoliques de type « maniaque » est confirmé par leur tendance à répondre aux impulsions de leur *thumos*, c'est-à-dire à suivre leurs émotions à défaut de leur raison. Les pulsions sexuelles auxquelles ils sont soumis, leurs fréquentes logorrhées sont l'expression de cette difficile voire totale absence de maîtrise d'eux-mêmes. De tels états sont également identifiés par les Hippocratiques qui ne les assimilent cependant pas à des traits de caractère mais aux signes d'une pathologie maniaque[744]. Il existe donc une différence de point de vue entre les médecins et le biologiste : ce qui, pour Aristote, correspond aux traits d'une personnalité mélancolique, est identifié par les médecins à des symptômes d'une véritable pathologie, la *mania*. Il faut cependant nuancer ces propos tant on sait, avec les Hippocratiques, que le concept de la *mania* est vaste et ne désigne pas toujours une pathologie. Il correspond en effet pour les médecins, parfois à une maladie, parfois uniquement à un comportement d'extrême agitation, ou parfois encore à une altération de la raison. C'est bien ce que semble également entendre Aristote qui précise à la suite que beaucoup d'individus de cet état (maniaques et enclins à suivre leurs pulsions), sont atteints de maladies qui les rendent maniaques (*μανικοῖς*) ou inspirés (*ἐνθουσιαστικοῖς*) car la chaleur qui les envahit est proche du siège de l'intelligence (*noos*), le cœur. La *mania* n'est pas ici considérée comme une maladie de la bile noire mais comme l'un de ses symptômes voire une de ses séquelles. Dans le premier emploi, elle désigne vraisemblablement une altération de la raison tandis que dans le second, elle est mis en parallèle avec le terme *enthousiastikois*, qui fait référence à la possession divine et plus exactement à la transe dionysiaque durant laquelle les fidèles se prêtent à des danses particulièrement agitées, courent, bondissent, expressions de leur entière possession par le dieu[745]. La *mania* définit donc ici un comportement d'excitation

[742] Cela rappelle la théorie élaborée par le médecin du livre IV du traité du *Régime*.
[743] L'association de ces deux aspects est aussi une des définitions de la *mania* hippocratique.
[744] Voir le chapitre précédent sur la *mania* hippocratique, 2.4 de cette partie.
[745] Voir la deuxième partie de cette étude.

intense avec altération de la raison, comme dans l'enthousiasme dionysiaque. Les Sibylles[746], les devins (Bakides)[747] et tous les inspirés (*ἔνθεοι*)[748] sont d'ailleurs, pour le biologiste, ceux qui représentent le mieux ce type de personnalité mélancolique « *quand leur état ne vient pas d'une maladie mais de leur phusis* »[749]. Cette réflexion suppose que la *phusis* détermine aussi, en partie, la pratique de certains arts et, de fait, le statut social de quelques individus. C'est ce qui crée l'exceptionnalité du mélancolique : il possède des dons rares qui le différencient des autres.

Enfin, Aristote met en évidence un troisième type d'état mélancolique qui caractérise des individus plus sensés (*φρονιμώτεροι*) et moins excentriques (*ἔκτοποι*)[750], tout en l'emportant sur les autres dans bien des domaines, les uns dans la culture (*πρὸς παιδείαν*), les autres dans les arts, d'autres dans la gestion de la cité. Dans le classement des trois types de personnalités mélancoliques établies par Aristote, celle-ci pourrait être rangée entre les deux premières en tant qu'elle constitue un état d'être intermédiaire qui est le fait d'un flux modéré de chaleur dans le corps[751]. Si tous les mélancoliques ne présentent pas un même mélange initial identique, ils sont néanmoins susceptibles de connaître les autres *hêthê* selon les dérèglements de l'humeur bile noire. Le tableau suivant récapitule les trois types d'*hêthê* relevant de la *phusis* mélancolique :

Annexe 8 : Les états mélancoliques

Type d'état	**Type de modifications de la bile et conséquences sur l'activité de la *psukhê***	**Caractéristiques**
Etat 1	Bile noire très abondante et très froide Ralentissement des fonctions de la *psukhê*	Lenteur, nonchalance, hébétude.
Etat 2	Bile noire très abondante, chaleur modérée.	Individus plus sensés, excellents

[746] Le pluriel désigne les prophétesses. Le singulier est devenu un nom commun pour désigner la prophétesse mais semble originellement être un nom propre. Il est mentionné pour la première fois chez Héraclite. Plut, *De pyth. Orac*. 6.
[747] *Bakis* serait le nom d'un ancien devin béotien. Hérodote, 8, 20. Les *Bakides* sont donc des devins.
[748] Arist, *Pb*, XXX, 954 a.
[749] Les rapports de la mélancolie avec la divination sont développés plus loin dans ce chapitre.
[750] Le terme *ektopos* signifie « éloigné de », « étranger » et semble se rapporte ici au caractère exceptionnel, singulier, du mélancolique.
[751] La traduction de *meson* n'est pas évidente : se réfère t-elle à l'afflux de chaleur ou à un lieu spécifique du corps ? PIGEAUD J., (1991), note 51 P 123, pense que la poussée de chaleur s'arrête à un état moyen tandis que P. LOUIS (*Belles* Lettres) pense que le terme fait référence au milieu du corps. Nous pensons qu'il s'agit des deux à la fois : plus la bile est échauffée, plus elle gagne la surface du corps et échauffe le siège de l'intelligence. Une chaleur moyenne altère la raison dans une moindre mesure et ne parvient pas à gagner la surface du corps où elle serait susceptible de provoquer une éruption d'ulcères par exemple. Ce rapport entre l'échauffement de la bile et sa situation dans le corps est notamment développé dans le point d'étude des maladies de la bile noire.

	Activité modérée de la *psukhê*	dans de nombreux domaines comme les arts ou la politique.
Etat 3	Bile noire très abondante et très chaude Importante activité des fonctions de la *psukhê*	Emportement, sujets prompts à suivre les impulsions de leur *thumos*. Altération de la perception qui se porte sur les faits à venir (divination). Intuition forte

3.1.3. Le portrait moral et physique du mélancolique

La grande variabilité des états *(ἕξις)* [752] du mélancolique, soumis aux dérèglements de la bile noire, engendre une inconstance (*ἀνωμαλία*) des réactions face à des événements ou à des émotions comme la peur par exemple. Ce qui intéresse alors Aristote c'est le rapport du corps au mélange, relation physiologique qui induit la manière d'être de l'individu. Le sujet dont le mélange est froid devient lâche (*δειλός*) face au danger car « *il a frayé la voie à la peur et la peur refroidit* »[753]. La température froide du mélange a créé les conditions idéales pour que la peur s'empare de l'individu, celle-ci étant en effet considérée comme le fait d'un refroidissement de l'organisme. Dans le cas d'un mélange plus chaud en revanche, la peur rétablit l'équilibre (*μέτριος*) si bien que l'homme reste impassible (*ἀπαθής*) au moment où elle survient, c'est-à-dire face au danger. Ce même mécanisme s'applique pour d'autres sentiments et d'autres émotions ce qui explique les changements brutaux auxquels peut être soumis le mélancolique. Les athymies (*ἀθυμία*) de la vie quotidienne[754], les états d'affliction (*λυπέω*) ou, au contraire d'euthymie[755] que tous les hommes, pas seulement les mélancoliques, éprouvent parfois sans raison apparente ont des causes physiologiques propres aux variations des qualités de l'humeur. Car, dans le mélange de chacun se trouve un peu de la puissance (*dunamis*) de la bile noire. Ces affections (*πάθος*) existent superficiellement (*ἐπιπέλομαι*) chez les individus mais sont sans commune mesure avec ceux qui en sont affectés en profondeur (*βαθύς*)[756]comme les mélancoliques. L'individu qui a une petite part du mélange de la bile noire dans son organisme reste dans la moyenne (*μέσος*), c'est-à-dire qu'il ne se distingue pas

[752] Ce terme est intéressant, il est employé pour la première fois dans le texte. En effet, à partir de ce moment, Aristote ne fait plus référence à la *phusis* mais à une manière d'être qu'induit cependant cette *phusis* suivant le mélange dont elle est constituée.
[753] Arist, *Pb*, XXX, 954 b.
[754] L'athymie marque l'absence des fonctions du *thumos* donc d'énergie vitale, d'élan, d'entrain. L'athymie est synonyme de découragement, de dégoût. Voir aussi le chapitre consacré à la mélancolie hippocratique.
[755] L'euthymie est à l'opposé de l'athymie ou de la dysthymie, c'est un état d'euphorie.
[756] Le rapport superficialité/ profondeur se réfère aux affections éprouvées : elles sont superficielles chez les uns pour qui elles se traduisent seulement par un malaise temporaire, mais profondes chez les mélancoliques chez qui elles sont à l'origine de modification de la personnalité. Il s'agit donc moins, semble t-il, d'une localisation corporelle (en surface, en profondeur) que de la valeur accordée à l'ampleur et l'aspect chronique du mal.

de la plupart des gens, le sujet qui a un petit plus de bile noire sort déjà de l'ordinaire (*περιττός*) par rapport à la masse des autres individus et, enfin, ceux qui ont ce mélange tout à fait en excès (*κατακοπής*) sont mélancoliques (*μελαγχολικοὶ*)[757].

Il n'existe pas un portrait mais des portraits du mélancolique. La même *phusis* est susceptible de provoquer différents états sous l'effet des dérèglements de l'humeur. Aristote use d'ailleurs assez fréquemment de l'expression «*οἱ πλεῖστοι* «, « la plupart d'entre eux », ce qui atteste que tous les sujets mélancoliques ne se ressemblent pas nécessairement. Il constate ainsi « *que ceux chez qui prédomine la bile noire raffolent, pour la plupart (οἱ πλεῖστοι), des jeux du sexe (λάγνοι)* » tout comme il dit ailleurs que « *la plupart d'entre eux sont décharnés (σκληφροὶ) et ont les veines saillantes (αἱ φλέβες ἐξέχουσιν) du fait de la trop grande quantité de souffle (pneuma) contenu dans leur corps* »[758]. Le fait d'être plus porté au sexe que d'autres individus caractérise notamment les mélancoliques du troisième état, ceux qui présentent un excès et un échauffement important de l'humeur. L'expression «*οἱ πλεῖστοι* « est ici justifiée. En revanche, il est difficile de comprendre le sens de cette expression dans la phrase abordant l'aspect physique des mélancoliques : tous les sujets atrabilaires ayant un excès de souffle dans le corps[759], il serait logique que tous soient maigres. Mais Aristote lui-même bute sur ce problème : « *Expliquer pourquoi tous les mélancoliques ne sont pas décharnés et noirs (μέλας) mais seulement ceux qui ont trop d'humeurs malignes (οἱ μᾶλλον κακόχυμοι) est une autre question* ». Cette question reste en suspens et souligne la difficulté à tracer un portrait physique fidèle du mélancolique.

Aristote fait à nouveau appel au comparateur vin, dans d'autres traités, pour souligner certains traits de la personnalité du mélancolique. Cet alcool produit des effets contraires suivant le caractère de chacun rendant les individus ou hébétés (*τετυφωμένως*) ou excités (*μανικός*)[760] : ainsi, quelqu'un qui d'un habituel plutôt nonchalant sera excité sous l'effet du vin et vice versa. Aristote en vient alors aux mélancoliques et observe que « *certains sujets chez qui prédomine la bile noire sont complètement abattus (ἐκλύω) dans l'ivresse* »[761]. Cela signifie alors que les atrabilaires sont plutôt perçus comme des individus énergiques voire agités. Aristote prend cependant soin de préciser que cela ne concerne que certains mélancoliques, description qui correspondrait en effet plus spécifiquement au troisième

[757] C'est la première fois dans le texte que le terme semble désigner un type de personnalité : le mélancolique.
[758] Le texte du *Sommeil et de la veille* donne une explication qui rejoint celle-ci: si les mélancoliques sont décharnés, c'est l'effet de la bile noire qui, naturellement froide, refroidit le siège de la nutrition et les autres parties du corps. Arist, *Som ve*, III, 457 a 29.
[759] Le souffle est une des propriétés de la bile noire, qui dit excès de bile dit aussi excès de souffle.
[760] Dans ce contexte, la *mania* se rapporte à un comportement d'extrême agitation.
[761] Arist, *Pb*, III, 16.

ἦθος[762], c'est-à-dire aux sujets de type maniaque. Comme nous allons le voir, cet état atrabilaire est celui auquel Aristote fait le plus souvent référence dans ces traités, comme s'il était celui qui caractérisait le mieux la personnalité mélancolique. Cet état mélancolique de type « maniaque » est dû à un excès et à un fort échauffement de la bile noire dans le corps, augmentation de la température corporelle qui entraîne une accélération des activités de la *psukhê* et, de fait, une altération de la perception.

Dans un autre passage des *Problèmes,* Aristote se demande: « *Pourquoi les bègues (ἰσχνοφωνία) sont-ils mélancoliques*[763] ?», interrogation qui rappelle notamment un des *Aphorismes* hippocratiques où un lien est effectué entre le bégaiement et la *mania*[764] et qui, correspond aussi à la théorie d'Aristote. La question du lien entre la mélancolie et le bégaiement est intéressante car elle évoque l'influence que les dérèglements de la bile noire peuvent avoir sur les sens et sur certaines fonctions, comme le langage, qui constituent un bon indicateur de l'état de la *psukhê*. Le mélancolique serait donc un individu qui éprouverait certaines difficultés à s'exprimer ou à maîtriser son débit de paroles. Pour Aristote, cela est dû au fait que l'atrabilaire a tendance à suivre tout de suite (*ἀκολουθέω*) ce que lui suggère son imagination (*φαντασία*) : « *car chez eux le désir (ὁρμάω) de parler précède la possibilité de le faire, parce que la psukhê sait trop vite ce qui lui paraît (φαίνω) à faire* »[765]. Le verbe *ὁρμάω* souligne ici l'excitation dont font preuve ces individus, prompts à suivre leur *thumos*, traits qui correspondent en effet à une personnalité mélancolique de type maniaque comme l'ont précédemment mis en évidence les Hippocratiques. Le bégaiement naît, non de la volonté, mais de l'impossibilité pour l'individu de mettre en parole la succession trop rapide d'images ou d'idées que lui soumet sa *psukhê*. Les mêmes mécanismes physiologiques seraient à l'œuvre s'agissant des bègues et des mélancoliques ce qui explique le rapprochement effectué par le biologiste. Le verbe *φαίνω*, qui qualifie ici l'action de la *psukhê* et qui signifie « faire paraître, rendre visible » et « annoncer, présager », suggère l'existence d'un lien entre le mélancolique et la mantique. Comme nous le verrons plus loin, si la tendance du mélancolique à suivre les *phantasiai* le rend irraisonné, il est en revanche plus intuitif et plus apte à saisir le futur, d'où le rapport effectué, dans le *Problème XXX*[766] entre cet d'état mélancolique de type « maniaque » et les Sibylles, les devins et tous les *entheoi*.

---

[762] Voir le tableau des *hêthê*.
[763] Arist, *Pb*, XI, 38, 903b. P. LOUIS traduit *melangkolikoi* par « nerveux » ce qui, au terme de la lecture de cet extrait, est en effet bien pensé.
[764] Voir le chapitre consacré à la *mania* hippocratique.
[765] Arist*, Pb,* XI, 38, 903 b.
[766] Arist, *Pb,* XXX, 954 a.

C'est encore à l'état mélancolique de type maniaque qu'Aristote fait référence lorsqu'il affirme que les varices (*ἰξία*) sont bénéfiques (*ὠφελέω*) contre les affections de la bile noire (*τὰ μελαγχολικὰ*)[767] : le déplacement de souffle qui nécessite leur formation suppose un refroidissement qui permet en effet d'atténuer et de modérer la chaleur emmagasinée par l'organisme. L'apparition d'une varice peut, par conséquent, constituer le signe d'un apaisement voire d'une guérison à venir[768]. Un rapport est également établit entre les varices et l'activité sexuelle des mélancoliques. Les hommes qui présentent cette *phusis* sont, pleins de souffle et, de fait, portés aux *ἀφροδίσια*[769] : le sperme étant une sortie de souffle, faire l'amour, dans le cas où l'acte sexuel s'accompagne d'une éjaculation, leur permet de se débarrasser d'un excès de *pneuma.* En revanche, si la poussée de souffle nécessaire à l'acte sexuel passe par l'emplacement d'une varice, celle-ci contribue à diminuer la rigidité de la verge car elle refroidit le sperme et, de fait, empêche son évacuation[770]. Dans les deux cas, ces éléments sont favorables contre les affections de la bile noire : le souffle emmagasiné dans son corps est évacué soit par l'éjaculation, soit par le gonflement de la varice qui est cependant à l'origine de l'impossible sortie du sperme.

3.1.4-Sommeil, rêves et mélancolie.

Le *pneuma* est un élément fondamental et ses mouvements, qui sont aussi ceux de la bile noire, ont une influence sur le sommeil des atrabilaires qui dorment peu ou mal[771]. Pour le biologiste, le sommeil est lié au processus nutritif et digestif ce qui explique que beaucoup de personnes éprouvent le désir de dormir ou de s'assoupir après le repas : « *c'est que le sommeil se produit (…) quand la masse solide est portée par la chaleur, à travers des vaisseaux, jusqu'à la tête. Mais quand la masse ne peut plus monter, mais devient trop considérable, elle est repoussée en sens inverse et coule en bas. C'est pourquoi les hommes (…) se laissent tomber quand la chaleur qui soulevait est soustraite, et cette chute fait perdre connaissance et engendre ensuite le règne de l'imagination* »[772]. Dès que la nourriture est ingurgitée, elle est stockée dans des lieux spécifiques puis, mêlée au sang, elle est évaporée

[767] Arist, *Pb*, IV, 20, 878 b
[768] La même idée est contenue dans le Corpus hippocratique à ceci près que, comme nous l'avons montré, ces varices sont, pour les médecins hippocratiques, le signe d'un déplacement voire d'une évacuation de l'humeur garantissant, dans une certaine mesure, un retour proche à une certaine *isonomia* humorale.
[769] Arist, *Pb*, IV, 30, 880 a 30.
[770] Arist, *Pb,* IV, 20, 878 b. C'est d'ailleurs ce qui explique, selon le biologiste, que les individus qui ont des varices éprouvent des difficultés à engendrer.
[771] Arist, *Som ve*, 457 a. Arist, *Pb*, III, 25; Arist, *Pb*, 917 a ; Arist, *Rêves*, 461 a 22.
[772] Arist, *Som ve*, 457b.

dans les vaisseaux[773] pour se porter jusqu'à la tête où, après s'être condensée, elle retombe, froide, vers les parties basses du corps. Deux conditions essentielles sont nécessaires à l'endormissement : l'humidité et la chaleur[774], mais s'il manque l'une des deux, il est difficile voire impossible de s'endormir, or, chez les individus au tempérament mélancolique, l'humidité est nulle ou faible[775]. Aristote parle ici de la constitution mélancolique de base, c'est-à-dire, naturellement froide, et non de l'état de type maniaque dont il a souvent été question jusqu'à présent. Le mélancolique est insomniaque car la froideur de son organisme refroidit et assèche l'humide nécessaire au sommeil[776], mais, ce faisant, la bile noire rafraîchit aussi le siège de la nutrition ce qui explique aussi pourquoi les mélancoliques sont voraces (*βρωτικός*) et décharnés (*σκληφρός*) : « *leur corps est comme s'il n'absorbait rien* »[777].

Si les mélancoliques dorment peu, cela ne les empêche pas de rêver. Selon le biologiste, « *ce n'est pas par la sensation (αἰσθήσις) que nous sentons le rêve « (...) ni même par l'opinion (δόζα) ou l'intelligence (διάνοια)*[778] *. Le rêve est une affection (pathos) de la sensibilité (αἰσθητικός), en tant qu'elle est douée d'imagination (φανταστικός)*[779]. L'imagination est le mouvement (*kinesis*) produit par la sensation en acte, ce qui signifie qu'elle découle de cette dernière mais qu'elle se distingue cependant de la sensibilité seule[780]. Le rêve relève d'un certain mouvement de la *psukhê* et sa nature, de la vitesse de déplacement de la *psukhê*. Par exemple, chez les êtres très jeunes comme les enfants, après le repas, « *il n'y a pas de rêves car le mouvement causé par la chaleur de la nourriture est considérable* »[781]. La formation des rêves n'est possible que lorsque le déplacement de la *psukhê*, né de l'échauffement du corps[782], n'est pas trop violent : « *Par suite, tout comme dans un liquide, si on l'agite beaucoup, tantôt aucune image n'apparaît, tantôt il en paraît une tout à fait déformée, de sorte que l'objet se montre autre qu'il n'est, tandis que si le liquide est en repos, les images sont nettes et visibles ; de même aussi, dans le sommeil, tantôt les images et les mouvements qui naissent de la veille et qui proviennent des sensations sont tout à faits annulés, quand le mouvement dont il est question est trop considérable, tantôt les visions (ὄψις) qui se produisent (φαίνω) sont troublées (ταράσσω) et monstrueuses (τερατώδης), et les*

[773] Arist, *Som ve*, 456
[774] Arist, *Pb,* III, 25.
[775] Arist, *Pb,* III, 25.
[776] Arist, *Som ve*, 457 a.
[777] Arist, *Som ve*, 457 a.
[778] Arist, *Rêves*, 458b
[779] Arist, *Rêves*, 459 a.
[780] Durant le sommeil et les rêves, les sens ne fonctionnent pas comme à l'état de veille. En cela, le rêve ne peut relever de la sensibilité seule. Arist, *Ame*, III, 3.
[781] Arist, *Rêves*, 461 a
[782] Il est ici rapporté au processus de nutrition-digestion.

rêves sont malsains (οὐκ εἰρόμενα), par exemple chez les mélancoliques et ceux qui ont de la fièvre et chez ceux qui sont ivres. En effet, toutes les affections (πάθος) de ce genre, qui sont flatueuses (πνευματώδης), produisent un mouvement considérable et du trouble (ταραχή) »[783]. Les rêves qui naissent d'un mouvement violent de la *psukhê* révèlent un état troublé (*ταράσσω*) de la *psukhê* et de l'individu soumis à ses pulsions, notamment sexuelles, et à la monstruosité et à la sauvagerie de ses visions[784] : ce sont notamment les rêves que font les mélancoliques, les gens ivres et les fiévreux[785]. Dans la mesure où la *psukhê* est très agitée, on peut supposer que l'auteur fait à nouveau référence aux mélancoliques de type maniaque.

Le souffle que contient la bile noire joue un rôle fondamental dans le mécanisme du sommeil et des rêves[786]. Dans un autre extrait des *Problèmes*[787], le biologiste se demande «*Pourquoi, s'ils commencent à lire, les uns succombent au sommeil, même contre leur volonté, alors que les autres qui voudraient dormir en sont incapables lorsqu'ils prennent un livre* ? ». Si le problème initial est clairement posé, la suite est plus obscure : « *est-ce qu'il s'agit là de gens chez qui se produisent des mouvements du souffle, en raison d'une froideur due à leur nature ou des humeurs atrabilaires par lesquelles se forme un résidu gazeux dont la coction ne s'effectue pas à cause du froid ? »*[788]. Aristote met en rapport la *phusis* mélancolique avec le froid et le souffle et fait donc vraisemblablement référence à ceux qui éprouvent des difficultés à dormir. Il poursuit son exposé en précisant que « *Chez ces gens-là, la pensée (dianoia), quand elle se met en mouvement (κινέω), et qu'elle ne réfléchit pas en s'arrêtant sur un sujet, est déviée par l'autre mouvement qui exerce une action rafraîchissante. C'est pourquoi ils ont plutôt tendance à dormir* »[789]. Cette réflexion paraît presque s'opposer à la précédente. Le froid, notamment celui de la bile noire, rend l'endormissement et le sommeil sinon impossible, très difficile[790]. Ici, en revanche, l'action

[783] Arist, *Rêves*, 461 a

[784] Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote rappelle que le mélancolique vit dans un perpétuel état d'irritation (*daknô*) dû à son tempérament de telle sorte qu'il est toujours en proie à un désir violent : sa recherche excessive du plaisir et notamment du désir corporel, fait de lui un homme licencieux (*akolatos*) et négligent (*phaulos*). Les pulsions sexuelles du mélancolique qui, dans le *Problème* IV, 30, 880 sont expliquées d'un point de vue biologique et objectif, sont dans l'*Ethique à Nicomaque* rendues d'un point de vue moral et apparaissent peu compatibles avec les valeurs morales aristotéliciennes. Le mélancolique est présenté comme un débauché, incapable de maîtriser ses pulsions.

[785] On trouve ici encore le rapport entre la mélancolie et le vin. L'état fiévreux, notamment quand il s'accompagne de délire, donne des visions et des hallucinations comme les dérèglements de la bile noire ou l'alcool.

[786] Ce passage rappelle beaucoup le quatrième livre du *Régime*. Ce traité des *Histoires naturelles* fait également une digression sur les miroirs et la netteté des images (459 b) qui n'est pas sans rappeler le *Timée* de Platon (71 b), œuvre dans laquelle la surface du foie est assimilée à un miroir. Voir aussi la deuxième partie de cette étude.

[787] Arist, *Pb*, XV, III, 916 b et 917

[788] Arist, *Pb*, XV, III, 917

[789] Arist, *Pb*, XV, III, 916b.

[790] Arist, *Som ve*, 457 a : la chaleur apportée par la nutrition est neutralisée par la bile noire.

rafraîchissante du *pneuma* semble favorable au sommeil. Comment expliquer un tel changement apparent de discours ? Il poursuit son explication en rapportant que «*Lorsqu'au contraire, on a, dans la réflexion (dianoia), l'attention fixée sur quelque objet, ce qui se produit dans la lecture, on est agité par le mouvement échauffant qui n'est dévié par rien, si bien qu'on ne peut pas dormir* ». Il n'y a donc probablement pas de contradiction si l'on prend en considération le rôle joué par le livre : il est un objet qui symbolise une opération intellectuelle, un objet sur lequel l'individu fixe sa concentration à un moment donné. Comprendre ce qu'on lit suppose donc une certaine activité de la *psukhê*, une mobilisation des facultés de raisonnement et de jugement. Aristote semble ainsi établir un lien entre activité de la *psukhê* et insomnie et passivité de la *psukhê* et sommeil : «*L'insomnie n'est pas due au fait de réfléchir (νοέω) mais au changement (μεταβάλλω) puisque ce qui tient éveillé, ce sont les pensées (νοήσις) dans lesquelles la psychê cherche et se pose des questions, et non celle où elle est continuellement contemplative* »[791]. Quand la *psukhê* est en mouvement, elle ne dort pas. En revanche, quand elle s'arrête, l'intellect *(noos*) est comme fatigué, alourdit la tête et provoque le sommeil[792]. Le mouvement de la *psukhê* de celui qui n'est pas concentré sur sa lecture est dominé par un autre mouvement, celui du souffle rafraîchissant, qui, en entraînant une baisse de l'attention intellectuelle, conduit au sommeil. En revanche, celui dont la concentration est fixée sur un objet ne verra les mouvements propres à sa *psukhê* déviés par un autre déplacement pneumatique, la force de celui-ci étant moindre. Ce qui signifie que si les mélancoliques sont insomniaques, c'est essentiellement dû au fait que leur *psukhê* est toujours en mouvement[793], appliquant leur attention à mille et une choses qui entraînent un enchaînement de questions et compromet toute chance d'endormissement.

3.1.5- Le mélancolique et la mantique

Ces spécificités contribuent, entre autres, à faire du mélancolique un individu tourné vers l'avenir, disposant de peu de capacité à porter sa réflexion sur des faits passés : «*Certaines personnes se troublent (παρενοχλέω) quand elles ne peuvent se ressouvenir (ἀναμιμνήσκω), tout en suspendant complètement leur pensée (διάνοια), et en ne s'efforçant pas moins de ne plus faire acte de réminiscence ; et ce sont surtout les mélancoliques qui se*

[791] Arist, *Pb*, XV, III, 917 a et b.
[792] Arist, *Pb*, XV, III, 916 b ;
[793] C'est ce qui fait dire à Aristote que « *la veille est plutôt que le sommeil la cause de la vie* », Arist, *Pb*, XV, III, 916 b. Lorsque la *psukhê* est peu active, elle est comme en sommeil. L'insomnie des mélancoliques souligne ce trait de leur tempérament qui les rend vivants, ce mouvement violent de la *psukhê* qui fait d'eux des êtres vifs et intuitifs.

troublent ainsi car les images (φάντασμα) les excitent (κινέω) au plus haut point. Ce qui fait que la réminiscence n'est pas en leur pouvoir, c'est que, comme ceux qui sont lancés dans quelque chose ne peuvent plus l'arrêter, de même aussi celui qui fait acte de réminiscence et qui fait une recherche met en branle quelque organe corporel où réside l'affection »[794]. Le trouble qui affecte la *psukhê* des mélancoliques est assez singulier : leur pensée (*διάνοια*) étant suspendue, ils vivent sous le règne de l'imagination.

L'acte de mémoire implique une recherche de souvenirs aux tréfonds de soi[795] or l'inconstance de l'humeur noire, les changements et le trouble qu'elle provoque empêchent l'individu de faire ce travail. La recherche d'images propres au passé suppose en effet une certaine fixité de ces dernières et une stabilité de la *psukhê* que le mélancolique ne possède pas, sa *psukhê* étant soumise à un mouvement vif et assaillie d'images. Cette excitation psychique est transmise à l'ensemble du *sôma* ce qui explique pourquoi le mélancolique a souvent un comportement peu vertueux. A plusieurs reprises en effet, la morale aristotélicienne condamne le caractère singulier de l'atrabilaire. Il est présenté comme un débauché[796], un intempérant (*ἀκρασία*), un individu violent (*ἀκρατής*)[797] car soumis à ses pulsions. Enclin à suivre son imagination[798], il est donc incapable de délibérer (*βουλεύω*)[799] et trouve difficilement sa place dans la cité[800] même si, selon Aristote, de toutes les formes d'intempérance, ceux qui l'ont par nature, comme les mélancoliques, est préférable à celle des faibles car elle est plus facile à guérir[801]. Mais si le comportement du mélancolique est moralement répréhensible, il est néanmoins perfectible ce qui atténue l'aspect péjoratif de ce portrait. Dans un autre contexte, ces défauts sont finalement des qualités.

En effet, si le travail du *logos*, de la délibération, est impossible pour les mélancoliques, cela fournit la possibilité à la partie divine de la *psukhê* de se manifester librement : « *Car la raison (logos) des mélancoliques est désengagée (ἀπολύω), ceux-ci sont*

---

[794] Arist, *Mem rem*, 453a

[795] Pour Aristote, ce qui prouve que la mémoire est une affection corporelle est notamment l'influence de l'âge: ceux qui sont trop jeunes et ceux qui sont trop vieux sont sans mémoire, soit que certaines parties du corps sont en cours de développement, soit qu'elles sont en train de dépérir. Arist, *Mem rem*, 453b.

[796] Arist, *EN*, 1154 b

[797] Arist, *EN*, 1150 b

[798] Arist, *EN*, 1150 b

[799] Arist, *EN*, 1152 a. Le mélancolique ne peut délibérer puisque sa pensée (*dianoia*) est suspendue. Arist, *Mem rem*, 453b

[800] Dans le *Problème* XXX, abordant les différents *hêthê* des mélancoliques, Aristote dit des hommes du second état qu'ils excellent dans les arts et la gestion de la cité. Dans cet extrait en revanche, l'auteur semble plutôt faire référence aux mélancoliques de type maniaque.

[801] Dans le traité de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote distingue l'intempérance par nature et celle par habitude. Mais il existe aussi les faibles, considérer comme intempérants, car ils délibèrent sans persister dans leurs décisions.

plus portés à suivre la partie divine de leur psukhê [802]*, celle qui leur envoie des rêves qui sont vrais* »[803]. En rapportant cela, Aristote ne quitte pas le champ du rationnel : sa « *θεία μοῖρα reste bien une θεία φύσις* »[804] car les mécanismes à l'œuvre s'expliquent selon la *phusis* spécifique de l'individu. Le principe divin qui est en jeu chez le mélancolique est le principe immanent à la *psukhê* mais, là où Aristote voit une explication physiologique[805], l'opinion commune trouve une cause sacrée. L'auteur rapporte ainsi que « *au dire des Anciens, on appelle heureux (εὐτυχεῖς) ceux qui suivent leur impulsion (ὁρμάω) et réussissent sans être rationnels (ἄλογοι). Et il ne leur convient pas de délibérer car ils possèdent un principe supérieur au noos et à la délibération, les enthousiastes ont un principe semblable mais n'atteignent pas les heureux, d'autres ont le raisonnement mais non ce principe, et ils ne possèdent pas l'enthousiasme* (…) »[806]. Les mélancoliques sont donc assimilés à des *eutucheis* car ils réussissent des choses sans l'intervention de la raison, en suivant leurs désirs ou leur intuition. S'ils sont proches des enthousiastes car les mêmes facultés sont mises en action, ils s'en détachent cependant car ils vont plus loin dans la « captation » des images que le divin leur donne à voir : leurs songes ont un caractère prophétique. Pour Aristote, la nature de ces rêves est certainement démonique mais ne peut en aucun cas être divine ; ce qui l'atteste est notamment que les individus qui ont ces songes véridiques sont des gens tout à fait simples[807]. Pour lui, il ne fait aucun doute que cette aptitude singulière provient de leur nature bavarde (*λάλος*) et mélancolique qui provoque des visions (*ὄψις*) de toute sortes : «*Car à cause du fait qu'ils sont mus en nombreuses et diverses façons, ils tombent sur des visions semblables à la réalité, leur chance en cette situation étant comme ceux qui jouent à pair*[808]*; comme en effet, dit aussi le proverbe : 'si tu tires beaucoup de flèches, tu toucheras tantôt ici*

[802] Les facultés du mélancolique sont comparées à celle de l'aveugle qui, libéré du sens de la vue, non pollué par les images, se souvient mieux. L'altération d'une faculté lui permet d'en développer une autre plus intensément.
[803] Arist, *EE*, 1248 a 39-41.
[804] CROISSANT J., (1932) : 29.
[805] CROISSANT J., (1932) : 30 : « *Ni la chance ni la divination par les songes ne sont le fait d'une inspiration divine et elles sont conditionnées par des facteurs qui n'ont rien de noble mais elles découlent cependant en droite ligne de ce que l'homme possède de plus divin* ». J. CROISSANT évoque la chance car Aristote montre, dans l'*Ethique à Eudème*, que l'enthousiasme, la divination par les songes et la chance sont trois aspects de l'activité de la *psukhê*, en dehors de l'activité rationnelle, qui s'expliquent par le jeu des trois facultés. Il n'existe donc pas de différence fondamentale entre eux.
[806] Arist, *EE*, 1248 a. (Traduction corrigée).
[807] Arist, *Div somm*, 463 b
[808] Les manuscrits notent différentes expressions mais tous semblent mettre en avant l'idée d'une compétition. PIGEAUD J., (1991) : note 30 p 135 : il suppose que la réussite des mélancoliques dans le sommeil ressemble à la réussite de ceux qui cherche à atteindre leurs objectifs avec constance. Il choisit la correction de SCHNEIDER et opte pour le jeu de pair : un joueur possède une certaine quantité de pièces dans une main et le joueur adverse doit deviner si son nombre est pair ou impair et le nombre de pièces en main. Lorsqu'il devine avec exactitude, il emporte tout, dans le cas contraire, il donne le même nombre de pièces que celles qui étaient en main.

tantôt là', cela arrive aussi dans ces circonstances »[809]. Une nouvelle fois, Aristote rappelle l'agitation qui saisit la *psukhê* et fait défiler les images dont le mélancolique subit le flot[810]. Comme dans l'*Ethique à Eudème*, le mécanisme physiologique et psychique qui explique cette particularité du mélancolique est identique à celui des *eutucheis*, Aristote ne croit pas à l'influence directe de la divinité : « *Ces mouvements (κίνησις) provoquent des visions (φάντασματα) à partir desquelles on voit en avance (προοράω) ce qui va arriver. Voilà pourquoi cette affection (pathos) échoit aux premiers rencontrés (τυχοῦσι) et non aux plus sensés (φρονιμωτάτοις). C'est pendant le jour et chez les sages (σοφοῖς) qu'elle se produirait si c'était la divinité qui l'envoyait. Voici comment, selon toute vraisemblance, le premier rencontré voit en avance. La pensée (δίανοια) des gens de cette sorte, en effet, n'est pas occupée par la réflexion (φροντιστική) mais elle est comme déserte et vide de tout, et une fois mise en mouvement, elle se laisse agir selon le mouvement*»[811]. Le verbe *προοράω*, « voir en avance », rappelle que la manière dont prophétisent ces « *premiers rencontrés*» se fait par le biais des images qui s'offrent à eux en quantité, générées par les intenses mouvements de leur *psukhê*. Comme l'aveugle peut mieux se souvenir car il est libéré des images du présent, les mélancoliques ont cette aptitude à voir ce qui va arriver car leur raison est désengagée laissant ainsi libre cours à l'exercice des autres parties de la *psukhê*, et notamment à la partie sensible douée d'imagination[812].

Ces *τυχοῦσι* ne sont pas seulement des mélancoliques, Aristote mentionne également les extatiques qui possèdent les mêmes facultés mais pour des raisons différentes : « *la cause en est que les mouvements qui leur sont propres ne les troublent pas (ἐνοχλέω) mais sont rejetés (ἀπορραπίζω), ils perçoivent (αἰσθάνομαι) surtout les mouvements qui leurs sont étrangers (ξενίκος)* «[813]. Dans le *Problème XXX*, les extatiques ne sont pas différenciés des mélancoliques, au contraire, l'*ekstasis* est considérée comme une affection propre à ceux qui ont un tempérament dominé par la bile noire. Elle naît d'une trop quantité de l'humeur surchauffée dans le corps et caractérise un individu dont les actes sont dirigés non par la raison mais par son *thumos* : il est égaré car il est sous l'influence d'émotions et de sentiments forts qui permet notamment à l'homme de se faire poète. Mais l'intuition de l'extatique est générée par des mouvements qui lui sont extérieurs. Aristote ne précise pas ce qu'il entend

[809] Arist, *Div somm*, 463 b.
[810] J. PIGEAUD précise que le mélancolique est « *à la traîne des images* » : il les subit mais c'est aussi par sa nature et sa force qu'il les crée. PIGEAUD J., (1991) : 53.
[811] Arist, *Div somm*, 464 a. (Traduction corrigée).
[812] Arist, *Ame*, III, 3.
[813] Arist, *Div somm*, 464 a.

par ces « *mouvements étrangers* » mais on peut supposer qu'il s'agit de ceux des autres individus. Comme il n'est pas sensible à ses propres troubles (alors que les autres mélancoliques le sont), sa sensibilité exacerbée le porte à capter les mouvements des autres, comme cela peut se produire entre les personnes proches ou intimes : « *Quant au fait que certains ont des rêves véridiques, et que c'est surtout entre gens qui se connaissent que se prévoit l'avenir, cela arrive parce que c'est surtout chez les gens qui se connaissent qu'on se soucie les uns des autres. De la même façon, en effet, que parmi les gens éloignés les uns des autres, ce sont les intimes qui connaissent et perçoivent le plus rapidement, ainsi en est-il des mouvements; car les mouvements des gens qu'on connaît sont mieux connus* »[814]. Cet extrait suggère également que la mantique suppose une proximité, une mise en contact que les mélancoliques ont la capacité de créer: « *les mélancoliques, à cause de leur force (διὰ τὸ σφοδρόν), comme les gens qui tirent de loin, tirent juste (εὐστοχέω). Et à cause de leur aptitude à être changés rapidement (μεταβλητικόν), le contigu leur apparaît (τὸ ἐχόμενον), car, comme les poèmes de Philaenis et les fous (οἱ ἐμμανεῖς) pensent le contigu dans le semblable, par ex Aphrodite (phrodite), de même aussi ils mettent en contact en allant de l'avant. Et de plus, à cause de leur très grande force, leur mouvement n'est pas détourné par un autre mouvement* »[815]. La force dont il est question ici est celle qui se rapporte à l'humeur spécifique du mélancolique, la bile noire. Elle permet le mouvement et donne du sens : « *une fois produit, le mouvement imaginatif a une force telle qu'il ne se laisse dominer par aucun autre mouvement. Cette agitation interne donne aux mélancoliques des visions variées et multiples* »[816].

Aristote compare les facultés du mélancolique à celle du tireur à l'arc : comme celui qui tire juste, le mélancolique est habile à deviner (*εὐστοχέω*) les choses. Cela ne tient pas à la visée, d'où le rapport avec ceux qui tirent de loin, mais à la force qu'ils ont en eux, à leurs aptitudes. Ces facultés du mélancolique sont notamment celles de « mettre les choses en contact » : du fait de leur tempérament métablétique[817], le contigu (*τὸ ἐχόμενον*) leur apparaît. Le terme *ἐχόμενος* est employé dans les traités de *Physique*[818], de *Métaphysique* et est ainsi

[814] Arist, *Div somm*, 464 a. Ce passage montre que la perception est aiguisée lorsqu'elle concerne un proche car, étant intime, le ressenti est différent de telle sorte que ces personnages peuvent aller jusqu'à deviner son trouble.
[815] Arist, *Div somm,* 464 a.
[816] (Traduction J. Pigeaud). Voir CROISSANT J, (1932) : 40. PIGEAUD J., (1991) : 48 : l'auteur compare l'humeur qui produit de la force (donc des visions) au *noos* qui contraint le foie dans le *Timée* ou à la Muse qui contraint le poète dans l'*Ion*.
[817] On reprend le terme traduit par .PIGEAUD J., (1991) : 69. Le mot se rapporte à l'inconstance de l'humeur et à l'instabilité des mélancoliques.
[818] Arist, *Phys*, V, 227 a 6

défini: « *Est contigu, tout ce qui étant consécutif, est en contact (...)* »[819]. Dans le rapport au temps, le futur est contigu au présent ; ce qui apparaît aux mélancoliques est donc ce qui vient à la suite du présent, c'est-à-dire des visions de l'avenir[820]. La spécificité du mélancolique est de « mettre en contact en allant de l'avant » : il pense « *le contigu dans le semblable* » c'est-à-dire qu'il pense le futur selon ce que le présent lui donne à voir. Il met en contact des espaces-temps, cette contiguïté étant assurée par le mouvement qui l'agite (*συνείρω*). Il est l'élément central, indispensable, qui permet ce contact. C'est pourquoi Aristote, dans le *Problème XXX* notamment, fait des poètes des mélancoliques au côté des Sibylles et des devins[821]. La mantique comme la poésie suppose un désengagement de la raison pour laisser s'exprimer la partie sensible de la *psukhê* douée d'imagination.

Le mélancolique apparaît donc comme un individu à la personnalité complexe du fait des différents *ἤθη* qu'il est susceptible de montrer. Physiquement, le mélancolique est décrit comme un individu maigre et décharné du fait de la bile noire qui refroidit le siège de la nutrition, ce qui explique aussi qu'ils aient tout le temps envie de manger mais que la nourriture ait peu d'influence sur eux. S'agissant de son aspect moral, le mélancolique est présenté comme un intempérant. Il est excessif en tout et ne correspond donc pas à l'idéal citoyen d'Aristote. Il est comparé à l'individu ivre et décrit comme un débauché et un pervers car il est prompt à suivre son *thumos*. Son appétit violent qui le porte à la recherche constante du plaisir dresse un portrait moral particulièrement péjoratif, proche du non civilisé parfois, flirtant avec l'animalité et la sauvagerie[822]. Ce caractère malsain est évidemment lié aux fluctuations, extrêmes elles aussi, de la bile noire qui trouble sa *psukhê*. Intellectuellement en effet, les mélancoliques se présentent comme des individus dont la raison est désengagée. Ils n'ont donc pas un jugement objectif et ne peuvent délibérer. Cette particularité psychique explique également pourquoi ils ne peuvent se maîtriser : leur raison étant altérée, ils ne peuvent lui obéir et sont dès lors enclins à suivre leur imagination, particulièrement rapide. Si ces spécificités font de ces gens, d'un point de vue moral, des intempérants, ils sont cependant utiles à la cité du fait de leur aptitude à voir l'avenir. Ils possèdent la faculté de mettre en contact le présent et l'avenir par le biais des visions qui s'offrent à eux. Parmi leurs rêves, si certains sont malsains, effrayants ou monstrueux, beaucoup sont également véridiques ce qui explique, selon Aristote, pourquoi beaucoup de Sibylles, de devins et de poètes, sont des

[819] Arist, *Met*, K 1069 a 1-5
[820] L'adverbe *exomenôs* signifie « tout de suite, immédiatement à la suite »
[821] Arist, *Pb*, XXX, 954a.
[822] Voir l'étude à suivre sur le *mania.*

mélancoliques. Parmi les mélancoliques figurent, entre autres, bon nombre de héros tels que Héraclès, Ajax, Bélléphoron ou des hommes illustres comme Empédocle, Platon, Lysandre, Socrate et Maracos de Syracuse[823]. Ces exemples rappellent que le mélancolique est un être exceptionnel (*περιττός*) dont le talent s'exprime à travers ses œuvres. Mais ils semblent également suggérer que les mélancoliques sont de sexe masculin. La comparaison des états du sujet atrabilaire avec celui des buveurs pourrait d'ailleurs faire office d'argument en ce sens tout comme la description de l'*αἰδοῖον*, terme qui désigne les parties génitales de l'homme ou de la femme, et qui ne laisse cependant aucun doute sur le sexe masculin auquel il est fait référence dans le passage des *Problèmes*[824]. L'idée d'une masculinité du mélancolique est cependant infirmée par la mention du terme *Σίβυλλαι*, certes au pluriel, mais qui fait néanmoins référence au don singulier de certaines prophétesses comme la Pythie par exemple. Cette *phusis* toucherait donc indifféremment les hommes et les femmes, chaque sexe étant donc susceptible de « *tomber dans les maladies en relation avec la bile noire, qui affectent différentes parties du corps* »[825]. Quelles sont ces pathologies spécifiques auxquelles il fait référence ? Comment les nomme t-il et quels sont leurs principales manifestations ?

3.2 -Les maladies du mélancolique

Les pathologies spécifiques de la bile noire sont essentiellement présentées dans le *Problème* XXX, même si le texte ne permet pas de distinguer d'emblée ce qui relève du tempérament mélancolique et des maladies de la bile noire.

Aristote rapporte que tous les hommes illustres mentionnés précédemment ont souffert des maladies de la bile noire. Il distingue cependant le cas des poètes soulignant que « *beaucoup de ces personnes souffrent de maladies qui viennent d'un tel mélange dans leur corps, tandis que pour d'autres, c'est leur phusis qui les a manifestement enclins à des affections de ce genre* »[826]. Si Aristote considère, comme l'opinion commune, que « *la poésie relève de l'inspiration* »[827], il ne partage pas les conceptions traditionnelles selon lesquelles

[823] Arist, *Pb*, XXX, 953a et 954 b.
[824] Arist, *Pb*, XXX, 953 b : « *Car l'acte sexuel met en jeu du souffle. Le pénis en fournit la preuve : de petit qu'il est, il prend vite du volume parce qu'il se remplit d'air. Et de plus, avant d'être capables d'émettre du sperme, des enfants éprouvent un certain plaisir lorsque, à l'approche de la puberté, ils se frottent le membre par vice* ».
[825] Arist, *Pb*, XXX, 954 b.
[826] Arist, *Pb*, XXX, 953 a.
[827] Arist, *Rh*, III, 1408 b 19. De cette conception vient aussi la critique de Socrate dans le *Ion* selon laquelle la poésie ne saurait être un art véritable, une technique savante, car ce que dit le poète ne vient pas de lui mais d'une force divine, comme les Muses, qui le possède et l'inspire. Plat, *Ion*, 534.

être poète relève d'un choix divin fortuit. Selon lui, la puissance inspiratrice et le talent du poète sont favorisés par sa propre crase, la physiologie mélancolique crée les conditions idéales pour que l'individu devienne autre. L'inconstance même de la bile noire et les variétés de caractères qu'elle produit permettent à un sujet de devenir poète[828]. Voilà pourquoi Aristote pense que « *Maracos de Syracuse était bien meilleur poète quand il était hors de soi* (*ἐξίστημι*) »[829] : c'est soumis aux dérèglements de la bile que Maracos a écrit les plus beaux vers[830]. En revanche, le poète ne se distingue pas des autres mélancoliques en tant qu'il peut être, comme eux, être affecté par les maladies de la bile noire.

La première pathologie de l'atrabile dont fait mention Aristote dans ce traité est celle d'Héraclès précisant que : « *c'est d'ailleurs en pensant à lui que les Anciens appelaient maladie sacrée (ἱερὰ νόσος) les accès des épileptiques (τῶν ἐπιληπτικῶν)* »[831]. Cette précision peut d'autant plus surprendre si on garde à l'esprit la représentation hippocratique de l'épilepsie[832] selon laquelle cette affection ne touche que les phlegmatiques. Pour Aristote, elle provient de la bile noire. Le biologiste mentionne les signes qui prouvent qu'il s'agit bien d'épilepsie : pour Héraclès, il s'agit notamment de « *son égarement (ἔκστασις)*[833] *à l'égard de ses enfants, et son éruption d'ulcères (τῶν ἑλκῶν ἔκφυσις) avant sa disparition sur le mont Oeta* »[834]. D'autres mélancoliques ont présenté des symptômes similaires, des abcès pour Lysandre et l'égarement (*ἔκστασις*) pour Ajax : eux aussi auraient donc souffert d'épilepsie. Mais ce sont des manifestations qui ne sont pas spécifiquement observées par les médecins ce qui laisse penser que Aristote et Hippocrate emploie un terme similaire pour évoquer des affections de nature différente.

L'*ekstasis* traduit le fait d'être « hors d'une stase », d'une stabilité ou d'une position, il fait donc référence à un déplacement ou à une déviation quelconque. Il qualifie l'individu qui hors de lui, dont le raisonnement et le jugement sont suspendus[835]. Le terme se rapporte notamment à l'état d'être des poètes[836]et désigne un état psychologique particulier dans lequel

[828] C'est ce que J. PIGEAUD nomme l'*éthopoièse* de la bile noire : « *son mélange et le modelage des caractères peut expliquer l'aptitude des individus à se faire tel ou tel personnage* ». PIGEAUD J., (1991) : 51.
[829] Arist, *Pb,* XXX, 954 b.
[830] Sur ce point, voir notamment PIGEAUD J., (1991) : 48-54.
[831] Arist, *Pb*, XXX, 953 a.
[832] Rappelons que pour les Hippocratiques, l'humeur en cause dans l'épilepsie, est le phlegme. Dans le Corpus Hippocratique, l'expression « maladie d'Héraclès » est employée dans un cas de suffocation hystérique, un des symptômes de cette affection étant le spasme épileptique.
[833] Dans *Héraclès furieux* qui porte sur la folie du héros, Euripide emploie le terme *mania* pour qualifier l'infanticide commis par Héraclès.
[834] Arist, *Pb*, XXX, 953 a.
[835] CROISSANT J., (1932) : 41 note que dans l'*Ethique à Nicomaque*, le mot *ekstatikos* doit toujours s'entendre « *ekstatikos tou logismos* ».
[836] Arist, *Po*, 1455 a.

la raison est désengagée et les émotions sont exacerbées mais il renvoie surtout aux célébrations dionysiaques au cours desquelles l'*ekstasis* apparaît comme une phase essentielle qui prépare et permet l'enthousiasme[837]. L'*ekstasis* accompagne parfois la *mania* car, comme cette dernière, elle naît d'un échauffement trop important de la bile noire ; elle se rapporte donc à une activité intense de la *psukhê.* Elle met le mélancolique dans un état de conscience modifiée dans lequel ce sont ses sensations et son imagination, aussi violentes soient-elles, qui parlent. Si cette altération du raisonnement apparaît comme une manifestation tout à fait plausible de l'épilepsie, ce qui se rapporte aux ulcères (*ἕλκος*) laisse cependant sceptique. *Ἕλκος* désigne la blessure ou la plaie et *ἔκφυσις*, la croissance, la poussée en dehors, l'association des deux donnant l'image d'un individu couvert de plaies ou d'abcès[838]. Cette anomalie dermatologique soudaine reçoit une explication logique pour Héraclès[839] mais non pour Lysandre[840]. A première vue, il n'y a peu de rapport entre ces deux symptômes de l'épilepsie : l'un touche plus spécifiquement la *psukhê* tandis que l'autre atteint le *sôma*[841]. Pourtant, les termes sont tous deux construits avec le préfixe *–ek*, qui renvoie à l'idée d'un changement, d'un éloignement par rapport à une position ou une attitude (*stasis*) ou par rapport à une complexion (*phusis*). Ces manifestations de l'épilepsie que sont les abcès et l'*ekstasis* sont donc les signes qu'une transformation est à l'œuvre : sous l'effet de l'échauffement de la bile noire, le *sôma* et la *psukhê* sont soumis à certains dérèglements. Selon Aristote, la bile noire est froide par essence et se trouve au plus profond de l'être[842], or, son échauffement s'accompagne également de son déplacement, vers le siège de l'intelligence par exemple. Plus la bile noire est échauffée, plus elle se déplace du centre du corps vers la périphérie de celui-ci que constitue le derme. L'irruption d'ulcères (*τῶν ἑλκῶν ἔκφυσις*) est la traduction somatique d'une extériorisation du mal, de la poussée de l'humeur maligne au dehors du corps, de même que l'*ekstasis* est une des manifestations de l'activité intense de la *psukhê*. Les effets de cet égarement peuvent être tout autant positives que négatives : si l'*ekstasis* a conduit Héraclès à commettre un triple infanticide, il permet en revanche au poète de révéler tout son talent.

---

[837] Voir la deuxième partie de cette étude et le chapitre consacré à la *mania* télestique.
[838] Au figuré, l'adjectif *ἑλκώδης* désigne aussi l'individu irritable, ulcéré.
[839] C'est le sujet des *Trachiniennes* de Sophocle. Déjanire a frotté la tunique de son époux avec le sang du Centaure Nessus qui lui a laissé croire qu'il s'agissait d'un philtre d'amour. Lorsqu'il la revêt, un mal horrible s'empare de lui.
[840] Ce général Lacédémonien mort en 395 a établit la domination spartiate dans toute l'Egée. Selon Plutarque, (*Lysandre,* 18,2) sûr de son pouvoir et de sa domination, il s'est montré extrêmement prétentieux, les villes lui dressant des autels tels à un dieu.
[841] Les manifestations à la psychiques et somatiques de l'affection ont également été observées par les médecins hippocratiques.
[842] Voir précédemment la question de la superficialité de la bile noire qui est « en surface ».

Outre l'épilepsie, d'autres maladies sont susceptibles d'atteindre les mélancoliques, «*qui affectent telle ou telle partie du corps selon les individus* »[843]. Aristote dit ainsi que pour certains apparaissent ainsi des manifestations épileptiques (*ἐπιληπτικὰ*)[844], pour d'autres des signes d'apoplexie tandis que quelques sujets éprouvent de violentes athymies (*ἀθυμίαι ἰσχυραι*) ou bien des terreurs (*φόβος*), et d'autres encore des états de confiance excessive (*θάρρος λίαν*) comme ce fut notamment le cas du roi de Macédoine Archélaos[845]. Le développement de ces maladies reçoit une explication physiologique : lorsque la bile est froide et en excès dans le corps (*ὑπερβάλλω*), elle produit des apoplexies[846], des torpeurs (*νάρκη*)[847], des athymies ou des terreurs, en revanche, si elle est trop chaude, elle engendre des états d'euthymie accompagnés de chants (*ᾠδή*), des égarements (*ekstasis*), des éruptions d'ulcères et d'autres affections de ce genre[848]. On peut noter que de la même manière que le mélancolique présenté une grande variété d'états, il peut être atteint par de nombreuses maladies en fonction des propriétés de son mélange et du *καιρός*. Le *kairos* est une notion essentielle qui définit « la juste mesure », « le moment opportun » : si, par exemple, le mélange est plus froid que de convenable (*kairos*), il produit des dysthymies sans raison. Il est cependant difficile de déterminer le *kairos* du mélancolique, qui est nécessairement différent pour chaque *hêthê*, ce qui explique aussi que les affections présentent, comme les états du mélancolique, des caractères opposés. Le tableau suivant récapitule les différentes maladies susceptibles d'atteindre le mélancolique :

Annexe 9 : Les maladies du mélancolique

Le mélancolique est, du fait de sa *phusis*, exposé à des maladies atrabilaires. Le déclenchement de ces pathologies est lié aux qualités de la bile. ⇙ ⇘	
Si la bile noire est trop froide et en excès dans corps, les maladies peuvent être :	Si l'humeur en excès est surchauffée, les pathologies peuvent être :

[843] Ref, ma trad, le rapport au corps est un rapport total c'est-à-dire que le sôma est considérée comme un tout. Les parties du corps désignent un lieu somatique et les fonctions qui lui sont liées, qu'elles soient intellectuelles ou autres.
[844] Comme nous l'avons fait avec les sources Hippocratiques, nous traduisons « *apoplektika* » par manifestations épileptiques plutôt que par « épilepsie ». L'imprécision d'Aristote ne permet pas de dire s'il s'agit véritablement de la maladie épilepsie ou seulement de certains de ses symptômes
[845] Il est roi de Macédoine en 413 et se dit, entre autres, descendre d'Héraclès. Thucydide, II, 100.
[846] Dans le Corpus Hippocratique, l'apoplexie produit une sensation d'étouffement, le patient ne peut plus parler et s'effondre souvent. Hipp, *Glandes,* 12, 2.
[847] La torpeur est un ralentissement des fonctions vitales, une diminution de la sensibilité et l'activité intellectuelle sans perte de conscience, elle correspond à un état léthargique. Pour Aristote, elle est liée à un refroidissement (Arist, *Pb* II, 867 b 29 et *Pb,* VI, 886 a 11).
[848] On ne sait pas quelles sont les autres affections auxquelles fait référence Aristote mais cela montre qu'il existe un vaste champ de maladies de la bile noire.

- *Apoplektos* : des apoplexies - *P*rofondes athymies - *Dysthymies* : des découragements profonds pouvant mener au suicide - *Epileptika* : symptômes épileptiques - Accès d'audace - *Phobos* : accès de terreur - *Narkê* : assoupissement	-*ekstasis* (égarement) -*hôdês euthymias* (comportement euthymique avec chants) -Eruption d'abcès et d'autres affections de ce genre. Si la chaleur est proche du siège de l'individu, ils sont atteints de maladies dont le nom n'est pas mentionné mais qui les rendent *manikoi* ou *enthousiastikois*.

Les maladies de la bile noire sont très différentes les unes des autres et caractérisées par une certaine polarité. La majorité d'entre elles soulignent un dérèglement des fonctions du *thumos*, qui définit l'énergie vitale et se rapporte au désir ou à la volonté.

Pour mieux saisir les principaux symptômes de ces maladies, Aristote a à nouveau recours au comparateur vin. Beaucoup de ces pathologies sont également susceptibles de se déclencher sous l'effet du vin[849]. La dysthymie est vraisemblablement une forme plus grave de l'athymie : elle exprime un état de malaise intense qui conduit au suicide, les jeunes et les vieillards étant les plus exposés. Le préfixe *a-* marque l'idée d'absence, l'athymie est donc celui qui n'a plus d'énergie, de volonté ou de désir tandis que le préfixe *dus-* renvoie à l'idée de difficulté ou de malheur. L'athymique est un individu qui souffre d'un mal être intense perceptible dans le découragement et l'absence de volonté qu'il exprime. Le dysthymique se trouve à un stade plus élevé de la perte de l'élan vital, il éprouve un profond dégoût de la vie qui le conduit parfois à se pendre (*ἀγγω*)[850]. Les jeunes et les vieillards sont les plus exposés[851] car un des paramètres essentiels au développement de cette maladie est la température du mélange corporel. « *Beaucoup se suicident après avoir bu* »[852] et nombreux aussi sont les mélancoliques qui sont athymiques une fois l'ivresse passée (*διάγω*) car la chaleur du vin éteint (*σβέσις*) la chaleur du corps[853]. Les effets de la bile noire sont similaires à ceux du vin. Ainsi, si beaucoup de vieillards sont dysthymiques et se suicident c'est car la vieillesse, qui est un refroidissement (*καταψύχω*), étouffe la chaleur de l'alcool et aggrave leur état. S'agissant de la dysthymie chez les jeunes, elle est difficile à comprendre car la jeunesse

[849] Les propriétés similaires du vin et de la bile noire ont été précédemment soulignées dans le contexte des *hêthê* mélancoliques.
[850] Le suicide par pendaison est plutôt féminin (LORAUX N., *Façons tragiques de tuer une femme*, (1985) p 24-40) mais les sources hippocratiques qui abordent la question des maladies des jeunes filles précise que « beaucoup se sont étranglés, mais plus de femmes que d'hommes... » (Hipp, *Mal JF*, 1) ce qui suppose que si la pendaison est une mort plutôt féminine, elle ne l'est pas exclusivement.
[851] Arist, *Pb*, XXX, 954 b.
[852] Arist, *Pb*, XXX, 954 b.
[853] Il est difficile de traduire *phusis* dans ce contexte, il s'agit de la chaleur du corps que procure la température du mélange. Dans le texte *Du ciel*, 305 a 11, Aristote précise que le feu s'éteint quand la chaleur s'accumule en trop grande quantité. Les effets de l'un annulent ainsi les effets de l'autre.

suppose une température corporelle chaude, donc une euthymie, mais les jeunes gens semblent souffrir des aléas d'une complexion qui a la capacité d'étouffer brutalement cette ardeur[854] et les porte au suicide.

L'euthymie[855] en revanche qui est définie comme un puissant sentiment de bien-être peut-être la conséquence de l'acte sexuel. En général, après avoir fait l'amour, beaucoup de mélancoliques se sentent athymiques[856] mais ceux qui évacuent beaucoup d'excrétions (*περισσός*) avec le sperme, se sentent euthymiques car ils sont soulagés (*κουφίζω*) de ce qui est superflu (*περισσός*), du *pneuma* et de la chaleur excessive[857]. Ceux qui se sentent euthymiques après l'acte sexuel sont des individus qui ont trop de résidu en eux et donc trop de chaleur, s'en libérer leur procure un soulagement tel qu'ils ressentent alors un grand bien être. L'euthymie est généralement associée à un échauffement de la bile, au même titre que la *mania*, l'enthousiasme et l'*ekstasis*. Elle marque l'exacerbation et l'extériorisation des sentiments. Trop chaude, la bile se déplace de l'intérieur vers la superficie du corps comme pour en sortir, et les maladies qui correspondent à cet état expriment cette extériorisation du mal. Trop froide, la bile se concentre en une région corporelle profonde et tend à renfermer l'individu sur lui-même, à le refroidir jusqu'à le priver parfois de la vie.

A l'image de la personnalité mélancolique, les maladies de l'atrabile sont multiples et variées. Elles peuvent affecter différentes parties du corps comme la peau par exemple lorsque le mélancolique est atteint d'une éruption d'ulcères, ou le raisonnement lorsqu'il est pris de *mania* ou d'*ekstasis*. Il est très vraisemblable qu'il existe d'autres maladies de la bile noire non mentionnées ici par Aristote. Toutes les maladies mentionnées évoquent une transformation, une mutation qu'elle soit physique, intellectuelle ou émotionnelle. Deux notions font l'objet d'autres réflexions dans différents traités : la première est une affection,

[854] PIGEAUD J., (1991) : 126 note 62, précise que le sens de ce texte est assez difficile à comprendre. Il pense que l'auteur souhaite mettre en avant l'opposition radicale entre la jeunesse et la vieillesse. Il y aurait ici une certaine idée d'auto-destruction de la chaleur, et, de fait de l'individu jeune. Peut-être s'agit-il de montrer qu'à un certain moment de leur croissance (l'adolescence aujourd'hui), les jeunes sont plus enclins aux interrogations sur eux-mêmes qui les plongent dans un certain désespoir ou des découragements propres à les porter au suicide.

[855] Elle est définie par Hippocrate, *Ep*, VI, 5 comme un état de relâchement de la *kardia*. Elle correspond à un état d'apaisement et de bien-être du corps et de la *psukhê*.

[856] Il s'agit donc de personnes naturellement portées à l'athymie donc un type de personnalité mélancolique.

[857] Le sperme est un résidu de nourriture à son dernier degré d'élaboration que permet la coction. Il est donc chaud notamment du fait du *pneuma* qu'il contient et qui le met en mouvement. C'est par la chaleur interne que l'homme peut élaborer ses résidus de nourriture jusqu'au dernier stade, celui du sperme. Dans la *Génération des Animaux*, 725 a, 18-21, Aristote dit que le sperme doit être expulsé sinon il risquerait, en tournant à l'aigre, de créer des produits de dissolution. L'éjaculation permet donc d'éviter une certaine altération du corps : ainsi, comme le rappelle le *Problème* IV, 17-30, si les hommes chauds et bien nourris ne se livrent pas à l'acte sexuel, ils sont sujets à de fréquents accès de bile car : « *tout en eux devient plus âcre : leur phlegme prend un goût salé et la couleur de leur teint s'altère* ».

l'épilepsie, et la seconde est un état d'être qui peut parfois être une séquelle de maladies de la bile noire, la *mania.*

3.2.1 La *mania* : une maladie du mélancolique ?

Dans le traité de *Physiognomonie*, le Pseudo-Aristote rappelle que la *mania* relève avant tout de la *psukhê* mais souligne que c'est cependant en purifiant le corps à l'aide de *pharmaka* et du recours à la diète que les médecins délivrent *(λύω*) la *psukhê* de cette affection[858]. Cet extrait évoque la forte interdépendance qui existe entre le *sôma* et la *psukhê* et permet de saisir les similarités de pensée, s'agissant notamment de la théorie physiologique, qui existent entre les Hippocratiques et Aristote. Pour ces scientifiques, la *mania* est une affection de la *psukhê* qui est traitée par le biais du *sôma*. Un autre passage révèle ce rapprochement de la pensée médicale et biologique, où Aristote constate que les saisons les plus propices à l'apparition de la *mania* sont l'été et l'automne[859]. Ce sont en effet des saisons sensibles pour les bilieux dont l'humeur est échauffée par la sécheresse et le vent du nord comme l'observent également les médecins. Cette affection est rangée aux côtés de troubles tels que les ophtalmies sèches et les fièvres aiguës qui naissent également de l'échauffement excessif de l'humeur, à ceci près pour la *mania* qu'elle intervient uniquement « *chez ceux en qui la bile noire est naturellement* (*phusis*) *présente* » car elle « *vient en surface du fait que les humeurs contraires sont desséchées* »[860]. Mais, tandis que pour les Hippocratiques la *mania* est un mal qui touche l'ensemble des individus au tempérament bilieux, Aristote la lie uniquement à la bile noire de telle sorte qu'il en fait aussi le trouble spécifique de ceux qui présentent une complexion dominée par cette humeur, les mélancoliques[861]. Ce faisant, Aristote adhère et se détache à la fois des représentations hippocratiques pour construire une théorie tout à fait spécifique au sein de laquelle la *mania* est un trouble singulier qui apparaît

[858] Arist, *Phgn*, 808 b
[859] Arist, *Pb*, 860 b 23.
[860] Le mécanisme de l'échauffement de la bile est notamment décrit dans le *Problème* XXX et étudié dans le chapitre sur la conception aristotélicienne de la mélancolie.
[861] Ainsi que le montre le *Problème* XXX notamment, Aristote adhère au principe de l'*isonomia* humorale mais met en évidence une complexion particulière qui y échappe, celle des mélancoliques. Ces individus présentent naturellement une quantité excessive de bile noire dans le corps qui, lorsqu'elle augmente encore, donne lieu à des maladies tout à fait spécifiques comme la *mania* ou l'épilepsie.

plus particulièrement chez les mélancoliques. Elle est aussi susceptible d'affecter les autres bilieux, de manière accidentelle mais non déterminante comme pour les atrabilaires[862].

** L'altération de la raison*

Traitant de la distinction entre les qualités (*poiotês*) et les affections (*pathos*)[863], un passage des *Catégories*[864] aborde celles qui sont propres à la *psukhê*. La colère et le délire (*ekstasis*) sont ainsi présentés comme des qualités de la *psukhê* dès lors qu'ils existent depuis la naissance ou sont les séquelles indélébiles d'une maladie quelconque. Pour Aristote, l'*ekstasis*[865] est une pathologie spécifique propres aux mélancoliques, plutôt classée du côté des euthymies[866], qui définit une perte de la raison passagère parfois accompagnée d'hallucinations visuelles[867] et qui caractérise l'individu porté par son *thumos*. Dans ce passage, Aristote suggère que l'*ekstasis* n'est pas toujours et seulement une maladie de la bile noire mais peut aussi constituer une qualité de la *psukhê* dans la mesure où elle se manifeste chez un individu depuis sa naissance ou intervient à la suite d'une maladie. Cela suggère que si la *phusis* mélancolique présente les conditions idéales au développement de l'*ekstasis*, les atrabilaires ne sont pas nécessairement les seuls qui en sont atteints, comme il en va aussi pour la *mania*. L'adjectif *manikê* semble caractériser ici la forme spécifique que prend l'*ekstasis* qui est probablement agitée, violente voire bruyante. *Ekstasis* et *mania* entretiennent des liens particuliers de telle sorte qu'il est parfois difficile de distinguer ce qui caractérise réellement l'une et l'autre. Elles sont à nouveau associées dans un discours traitant du problème de l'éléatisme[868] : « *Certes d'après le raisonnement pur (logos), il pourrait en être ainsi de l'univers mais si on tient compte des faits, une pareille opinion ressemble à une folie*

[862] Dans le *Problème* XXX, 954 a, Aristote précise que « *chez la plupart des gens, née de l'alimentation quotidienne, la bile noire ne modifie nullement leur caractère (hêthos) mais provoque seulement une maladie de la bile noire* ».
[863] Selon Aristote, chez un individu, les qualités sont les traits ou les dispositions du caractère marqués par la stabilité car ancrés dans la durée qu'ils soient présents depuis la naissance, donc propre à la *phusis* de la personne, ou issus d'une maladie qui a laissé des séquelles ineffaçables. On caractérise une personne à l'aide de ces qualités. En revanche, les affections sont les traits qui se dissipent facilement et ne permettent pas de qualifier une personne. Aristote explique par exemple que le fait qu'un individu rougit de honte (le visage se colore alors de manière très éphémère) ne permet cependant pas de le caractériser de « rougeaud ».
[864] Arist, *Cat*, 9 b.
[865] Voir chapitre sur la mélancolie.
[866] D'où peut-être son sens ultérieur définit par le mot français extase : joie, ravissement, béatitude.
[867] Arist, *Mem rem*, 451 a 8.
[868] Les penseurs éléates enseignent que l'univers est un, immobile et illimité.

(μανία), car il n'y a pas de dément (μαίνω) qui ait perdu la raison (ἐξίστημι) à ce point que le feu et la glace lui semble être une seule et même chose. Et ce n'est que par un effet de démence (μανία) que certains esprits ne trouvent aucune différence (διαφέρω) entre des objets réellement beaux et des objets qui ne paraissent beaux que par l'habitude »[869]. Dans ce passage, la *mania* semble caractériser une incapacité de jugement ou de réflexion et, plus spécifiquement, une confusion entre le réel et le théorique. Pour Aristote, il apparaît que le raisonnement pur doit s'associer avec l'observation directe des faits, donc la connaissance empirique des choses, afin de percevoir ce qu'est la réalité du monde. Ne pas le faire, c'est risquer de tomber dans la confusion, à l'instar des maniaques dont l'altération de la raison déforme le réel et leur font percevoir des choses et des faits qui n'existent pas ainsi. Dans ce passage, la *mania* apparaît d'un emploi très général, pour désigner celui qui est fou, celui qui n'a plus sa raison. L'*ekstasis* caractérise ici l'altération du maniaque qui ne possède plus sa raison mais est tout entier gouverné par ses émotions qu'il lui font percevoir le réel différemment. Ce défaut du raisonnement attribué à l'individu maniaque est également perceptible dans l'*Ethique à Nicomaque* où il est rapproché de l'ignorant[870]. Plus loin dans ce même ouvrage, le maniaque est comparé à un imbécile (*ἠλίθιος*) et définit comme étant à l'opposé de l'homme sain d'esprit (*ὁ νοῦν*)[871]. L'individu maniaque souffre d'un trouble du raisonnement mais le degré de cette altération est cependant difficile à préciser. Aristote semble en effet supposer que le maniaque n'est pas totalement privé de réflexion, à la différence de l'extatique, mais que celle-ci ne présente aucune utilité immédiate et applicable dans la réalité. Abordant le problème de la délibération, essentiel pour la gestion de la cité, il insiste sur le fait qu'un objet de délibération n'est pas « *ce sur quoi délibérait un imbécile (ἠλίθιος) ou un maniaque (μαινόμενος), mais ce sur quoi peut délibérer un homme sain d'esprit (ὁ νοῦν)* » car « *nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser* »[872]. Le maniaque serait donc un individu dénué de sens pratique et dont la réflexion divague et n'est pas en prise avec le réel.

L'état maniaque est déterminé par les mouvements de la *psukhê* comme il l'explique précisément dans un passage des *Problèmes* où il cherche à comprendre « *Pourquoi ceux qui ont le sommeil profond et très doux ne font pas de rêves* «[873]. Pour lui, la sensation (*αἴσθησις*)

[869] Arist, *Gen Cor,* 325 a.
[870] Arist, *EN*, III, 2.
[871] Arist, *EN*, III, 5.
[872] Arist, *EN*, 1112 a.
[873] Arist, *Pb*, 957 a.

et la pensée (*διάνοια*)[874] ne sont actives que dans le calme (*ἠρεμία*) de la *psukhê*, car il est impossible de réfléchir (*διανοέομαι*) ni de sentir (*αἰσθάνομαι*) lorsque cette dernière est emportée par un mouvement, ce qui explique d'ailleurs que les enfants, les gens ivres et les maniaques sont *ἀνόητοι*, c'est-à-dire privés de raison.

Il estime donc que l'intelligence de l'individu maniaque est comparable à celle d'un enfant ou d'un homme ivre. En dépit de telles comparaisons, il est très difficile de percevoir le degré de déraison auquel Aristote fait référence tant l'ivresse présente différents états tout comme l'enfance est constituée de différentes étapes de formation du raisonnement jusqu'à l'âge adulte. Si le terme *ἀνόητοι* définit étymologiquement une privation du *noos*, donc de l'intelligence qui permet le raisonnement et le jugement, la description qu'Aristote semble plutôt indiquer ici, non une perte totale du raisonnement, mais plutôt une altération du fait du mouvement trop violent de leur *psukhê* sous l'effet d'une température élevée du corps. Cette explication permet dès lors de comprendre le rapprochement établi par le biologiste entre les trois états que sont la *mania*, l'ivresse et l'enfance. La *mania* est en effet considérée comme une des conséquences de l'échauffement de la bile au sein de l'organisme[875] d'où ses rapports souvent étroits avec l'ivresse[876] qui présente des mécanismes similaires, mais aussi avec l'enfance car Aristote considère que les enfants sont naturellement chauds contrairement aux vieillards qui sont froids. Tous ont en commun une *psukhê* dont le mouvement accéléré et violent (*σφοδρός*) les empêche d'être *ἐμφρονέστεροι*, c'est-à-dire en pleine possession de la *phronesis*, du bon sens[877]. Cette instabilité s'exprime à travers leur pensée (*dianoia*) qui est gagnée par le trouble (*ταράσσω*). Ils devraient donc faire également partie des sujets qui ne rêvent pas car le rêve est, pour Aristote, comme une réflexion menée pendant le sommeil qui suppose une disposition de la *psukhê*[878] à une certaine tranquillité[879]. Or, dans la pensée d'Aristote, ceux qui ne rêvent pas ont aussi un sommeil doux et profond ce qui apparaît en contradiction avec le tempérament mélancolique dont relève le maniaque, qui est en partie la cause de leur insomnie. Aristote ne se contredit pas car il distingue clairement le processus de l'endormissement et l'état physiologique des maniaques et des atrabilaires. Pendant le

[874] La sensation et la pensée agissent de pair.
[875] Voir le chapitre sur la mélancolie.
[876] L'ingestion excessive d'alcool provoque une hausse de la température corporelle. Voir le chapitre sur la mélancolie.
[877] Ce bon sens se rapporte chez Aristote au sens commun, AUBENQUE P., (1962) : p 155-177.
[878] On retrouve ici l'influence du traité du *Régime IV* d'Hippocrate qui dit que, dans le sommeil, la *psukhê* est toute à elle-même.
[879] Il en va de même dans le *Régime IV* où dans le cas d'un mouvement trop violent de la *psukhê*, celle-ci saisit trop vite les sensations et perçoit mal. Voir le chapitre 1 de cette première partie. Selon Aristote, l'accélération et la violence du mouvement de la *psukhê* est lié à l'accumulation de la chaleur du reste du corps vers la région intérieure.

sommeil, la *psukhê* présente des mouvements de différentes natures : le calme permet le rêve tandis que l'agitation l'en empêche mais favorise en revanche un sommeil profond : « *Lorsque la chaleur s'accumule du reste du corps vers la région intérieure, le mouvement s'accélère et devient très violent, et ce n'est pas à ce moment là, comme le supposent la plupart des gens, que la psukhê est au calme et repliée sur elle-même, et ce n'est surtout pas quand on a pas de rêves. C'est le contraire. (...) Il est normal qu'on se trouve au plus fort du mouvement quand on dort de la façon la plus agréable, parce que c'est alors surtout que la chaleur s'accumule en grande quantité à l'intérieur du corps* »[880]. S'il est tentant d'associer ce mouvement de la *psukhê* avec la physiologie maniaque ou atrabilaire, Aristote indique qu'il faut cependant dissocier les deux problèmes : « *Quant à ceux chez qui prédomine la bile noire, s'ils sursautent (ἐξαΐσσω) dans leur sommeil, c'est que leur température étant plus élevée, leur psukhê est en mouvement plus qu'il est normal et, comme le mouvement est plus fort, ils ne peuvent plus dormir* »[881]. Il n'y a donc pas de contradiction dans la pensée d'Aristote et la personnalité atrabilaire est à nouveau présentée comme un état singulier, dont les mécanismes physiologiques doivent être véritablement distingués de ceux des autres individus.

* *Un comportement singulier*

Identifiant trois types différents de courage, Aristote définit l'un d'entre eux[882] comme relevant de l'inexpérience (*ἀπειρία*) ou de l'ignorance (*ἄγνοια*) illustrant son propos en prenant encore une fois l'exemple des enfants ou des individus maniaques qui ne fuient pas devant certains dangers[883]. Le rapprochement est logique puisque les enfants et les maniaques ont, selon Aristote, une physiologie similaire. L'altération du raisonnement que présentent les maniaques, qu'il compare au niveau d'intelligence des enfants, les conduit à une mauvaise perception du réel, donc à des erreurs de jugement, qui induisent un comportement plutôt singulier et inattendu. Si le maniaque semble n'avoir peur de rien et montrer du courage face à certaines menaces, c'est avant tout par ignorance (*ἄγνοια*) du danger[884].

Le vin est aussi un outil particulièrement utilisé par Aristote pour établir certaines analogies de comportement avec le maniaque. Il l'emploie d'ailleurs pour expliquer les

[880] Arist, *Pb*, 957.
[881] Arist, *Pb*, 957.
[882] Les deux autres sont le courage civique et le courage militaire.
[883] Arist, *EE*, 1229 a.
[884] Arist, *EE*, 1229 a.

mécanismes à l'œuvre qui justifient le caractère parfois téméraire du maniaque. Il constate que les hommes courageux (*andreoi*)[885] aiment le vin en général car ils ont le cœur et le poumon pleins de sang. La chaleur qui envahit la région cardiaque est similaire à celle liée aux effets du vin. Il recherche donc cette chaleur. Le refroidissement créé par la représentation du danger n'a aucune influence sur la température de cette région somatique contribuant ainsi à rendre le caractère de l'individu concerné courageux[886]. Or, selon Aristote, les péripneumoniques et les maniaques présentent un réchauffement de la région cardiaque similaires à ces derniers, les premiers parce que leur poumon est chaud en raison de l'inflammation et les seconds du fait du trouble qui les agite, ce qui explique aussi, d'autre part, qu'ils aiment aussi le vin et soient courageux.

Un passage similaire est présenté dans l'*Ethique à Nicomaque*[887] où Aristote fait une analogie entre l'absence de peur, la *mania* et l'insensibilité suggérant ainsi que le raisonnement n'est jamais dissocié des sens. Sens et raisonnement vont de pair et expliquent pourquoi le maniaque éprouve des sensations différentes et adopte un comportement distinct des autres personnes devant les mêmes choses. Les troubles de sa *psukhê* se traduisent d'ailleurs physiquement, le dérangement de ses sens est notamment perceptible dans son regard. Aristote dit en effet qu'il lance son regard de côté (*πλάγιος*), *πλάγιος* désignant « ce qui n'est pas en ligne droite, oblique », étrange position des yeux que rapportent également les Hippocratiques[888]. Le regard semble constituer un indice qui permet de définir l'état de la *psukhê*. Le jugement du maniaque étant faussé, il perçoit le réel différemment et, se comporte différemment en conséquence. Aristote est peu indulgent envers ce type d'individus dont il considère l'attitude peu louable car excessive *(ὑπερβάλλω)*[889]. Il rapproche le comportement des maniaques à celui d'individus des tribus sauvages qui se livrent au cannibalisme. Il rapporte en effet que de tels états de bestialités peuvent parfois être le fait de maladies (*nosos*) ou parfois à la folie (*mania*), et il illustre l'état maniaque par l'exemple d'un homme qui offre sa mère en sacrifice aux dieux et la mange. Ainsi présentée, la *mania* définit un comportement en marge du social, proche de l'état sauvage, violent et choquant car excessivement éloigné de l'idéal de tempérance et de modération que se doit montrer tout citoyen grec pour Aristote. Il considère en effet que « *la possession de ces diverses dispositions se situe hors des limites*

[885] Arist, *Pb*, 948 a.
[886] On retrouve ici la tradition cardiocentriste selon laquelle le cœur est l'organe moteur et siège de la psukhê.
[887] Arist, *EN*, 1115 b, 23-35.
[888] Voir le chapitre sur la *mania* hippocratique.
[889] La notion d'excès est valable dans les deux sens par rapport à la norme acceptable, celle de la tempérance et de la modération : une trop grande sensibilité et, à l'opposé, une insensibilité, sont considérées comme peu louables car excessives.

du vice (κακία), comme c'est aussi le cas pour la bestialité (θηριότης); et, quand on les a, s'en rendre maître ou s'y laisser asservir ne constitue pas l'intempérance (ἀκρασία) proprement dite mais seulement de ce qu'on appelle de ce nom par similitude, tout comme celui qui se comporte de cette façon dans ses colères (θῦμος) doit être appelé intempérant (ἀκρατής) dans ladite passion (πάθος) et non intempérant au sens strict. »[890]. Cette incapacité à se contrôler n'est donc pas nécessairement un trait de la personnalité de l'individu mais constitue pour Aristote un état d'être et moral temporaire lié à une passion. Il précise cependant ses propos et considère que les deux origines possibles de l'intempérance sont la bestialité ou la maladie : « *tout excès (ὑπερβάλλω) d'insanité (ἀφροσύνη), de lâcheté (δειλία) ou d'intempérance (ἀκολασία) ou d'humeur difficile (χαλεπότης) sont, soit des traits de bestialité, soit des états morbides (νοσηματώδης)* »[891]. Le terme *ὑπερβάλλω* qui se rapporte à l'idée d'excès est fondamental car il est tout ce qui s'oppose à l'idéal moral grec selon Aristote. Il distingue deux origines possibles à la perte de raison, la bestialité ou les conséquences d'une maladie. Ainsi « *Parmi les insensés (ἄφρονος), ceux qui sont naturellement (εκ φύσεως) privés de raison (ἀλόγιστοι) et vivent seulement par les sens (αἰσθήσις) comme certaines tribus barbares éloignées, sont assimilables aux brutes (βάρβαρος)* » tandis pour d'autres individus, l'altération de la raison, survient à la suite d'une maladie comme l'épilepsie par exemple, ou d'un excès de *mania* si bien qu'ils sont alors assimilés à des êtres morbides.

Si la *mania* présente des traits de bestialité, elle n'est cependant pas assimilée comme telle par Aristote, de la même façon qu'elle semble clairement se distinguer d'une maladie comme l'épilepsie par exemple. Elle est seulement mise en parallèle avec cette dernière, ce qui rappelle certains écrits hippocratiques qui présentent la *mania* avec un statut à part, entre la maladie et la mort[892]. Dans les différentes maladies de la bile noire que Aristote décrit dans le *Problème XXX*, la *mania* ne fait pas partie de ces affections mais semble considérée plus spécifiquement comme la conséquence de certaines pathologies atrabilaires[893]. Dans son aspect moral, la *mania* se rapproche d'un état de bestialité et symbolise l'excès s'opposant ainsi à l'idéal de vertu grecque qu'est la tempérance. C'est ce qui explique qu'Aristote la rapporte à une certaine animalité, puisque privé de raison, l'individu est alors gouverné par

[890] Arist, *EN*, 1149a
[891] Arist, *EN*, 1149a
[892] Voir le chapitre sur la *mania* hippocratique.
[893] Voir le chapitre sur la mélancolie aristotélicienne.

ses sens. Le biologiste utilise d'ailleurs le terme *mania* pour décrire certains comportements propres aux animaux comme le cheval ou le chien[894].

Aristote note que les canidés sont notamment sujets à trois maladies spécifiques que sont l'esquinancie[895], la rage (*λύσσα*) et la goutte. Parmi celles-ci, « *la rage produit une folie furieuse (mania), et si le malade mord (δάκνω), tous les animaux mordus à l'exception de l'homme, deviennent enragés* »[896]. La *mania* ne peut faire référence ici à un état d'altération ou de privation de la raison puisque le chien n'en possède pas. Elle est un symptôme de la rage. Lorsqu'un animal contracte ce virus[897], il peut présenter deux formes du trouble rabique : d'une part, une forme paralytique caractérisée par une paralysie, l'absence d'aboiement et une salivation excessive entraînant une mort rapide par asphyxie, et d'autre part, une forme furieuse, plus connue, caractérisée par d'incessants va et vient de l'animal et un comportement très agressif, la bête enragée attaquant tous les hommes et les animaux qui sont sur son chemin[898]. C'est à cette attitude agitée et particulièrement hostile à laquelle fait référence Aristote puisqu'il précise que l'animal mord tous ses autres congénères qu'il rencontre sur son chemin. La *mania* désigne donc un comportement agressif, dangereux et bestial qui permet de faire le lien avec la comparaison établie plus haut avec les barbares. Les chevaux montrent également un tel comportement parfois. Aristote rapporte en effet que lorsque la jument met bas, elle « *mange l'excroissance que les poulains ont sur le front et qu'on appelle hippomane (ἱππομανές)* » mais « *si on l'enlève avant que la jument ne l'arrache et qu'elle la sente, elle est mise hors d'elle (ἐξίστημι) et devient furieuse (μαίνω) à sentir cette odeur* »[899]. Le verbe *ἐξίστημι* insiste sur le changement d'attitude de la jument qui devient agressive et violente (*mania*) et permet de souligner que l'*ekstasis* et la *mania* sont encore une fois associées : la première insiste sur le changement qui s'opère dans le caractère et le comportement de l'animal, la seconde sur l'attitude agitée du cheval. Et Aristote précise que c'est la principale raison pour laquelle les guérisseurs (*φαρμακίδες*) recherchent et ramassent l'hippomane, suggérant ainsi que celui-ci sert notamment pour la préparation de remèdes ou de poisons propres à provoquer ou à guérir un tel comportement chez l'homme.

[894] La tragédie cite également le cheval et le chien pour caractériser certains comportements maniaques. Voir la deuxième partie de cette étude.
[895] Il s'agit d'une inflammation de la gorge.
[896] Arist, *HA*, 604 a.
[897] THEODORIDES J., (1986).
[898] A ce point près que, pour Aristote, l'homme ne peut être contaminé par la maladie.
[899] Arist, *HA*, 577 a.

La notion de *mania* se rapporte dans tous les cas à une altération du raisonnement lié à un mouvement trop intense de la *psukhê* sous l'effet de l'échauffement de la bile noire dans le corps. Ce trouble psychique est généralement associé à un dérèglement comportemental marquant l'intempérance et parfois proche de la bestialité. Le maniaque est en effet un homme d'excès et de démesure et se situe par conséquent à l'opposé de l'idéal de tempérance prôné par Aristote. Même le courage dont le maniaque fait preuve face à certains dangers ne peut être loué car il est le fait de son ignorance voire de son insensibilité face au danger. La *mania* dit la force des passions et la non maîtrise de ses pulsions qui porte toujours l'individu qui en souffre à l'excès : excès de rage, de colère, de violence ou manque de sensibilité qui ne le rend plus courageux mais audacieux. Cependant, Aristote ne présente jamais la *mania* comme une maladie mais comment l'état (*hêthê*) d'un individu à un moment donné. Elle peut, en revanche, être une séquelle d'affections de la bile noire bien que Aristote ne précise pas desquelles il s'agit exactement. On retrouve chez Aristote des informations également consignées par les médecins. Le statut de la *mania* n'est pas plus défini que dans le corpus hippocratique et elle semble posséder différents sens suivant le contexte : altération de la raison, trouble du comportement ou les deux associés. Ces liens sont en tout cas clairement établis avec la mélancolie puisqu'elle apparaît comme un des traits principaux d'un état atrabilaire spécifique. Elle est généralement associée à des affections de type euthymique, c'est-à-dire liée à un réchauffement de la bile, tandis que l'épilepsie, une des pathologies les plus connues de la bile noire, est rangée avec les athymies, c'est-à-dire associée à un refroidissement de l'humeur et du corps.

3.2.2-L'épilepsie

On ne relève dans l'œuvre d'Aristote qu'une dizaine d'occurrences de l'épilepsie[900]. La rareté de ces mentions est peu étonnante tant on sait qu'Aristote s'intéresse peu aux maladies laissant ce soin à la médecine dont la *technê* relève d'un tout autre niveau que celui dévolu à la biologie ou à la physique[901]. Contrairement aux Hippocratiques, il n'a donc pas pour ambition de traiter les maladies mais s'intéresse néanmoins à elles lorsqu'elles

[900] Lorsque le Stagirite fait mention de ce trouble, il utilise généralement le terme médical « *epileptos* » et ses dérivés. Une seule occurrence sur les douze attestée de la maladie est présentée sous l'expression « *iera nosos* », Arist, *Pb*, XXX, 953 a.

[901] LANZA D., VEGETTI M., (1971) : 18-20. Aristote distingue un niveau théorique spécifique à la science naturelle d'un niveau technique et subordonné que constitue pour lui la science médicale.

permettent d'illustrer certains mécanismes physiologiques précis[902] ou encore de constituer un argument dans une démonstration d'ordre éthique. Ce que nous savons de la conception aristotélicienne de l'épilepsie tient donc à peu de sources mais celles-ci présentent néanmoins un modèle de pensée tout à fait singulier.

Contrairement aux médecins qui affirment que l'épilepsie atteint les phlegmatiques[903], Aristote fait de cette affection une maladie de la bile noire[904]. Héraclès en est le représentant le plus illustre comme le prouve les maux dont il est affecté tels que l'accès de folie contre ses enfants et l'irruption d'ulcères sur le Mont Oeta. Le statut de *nosos* de l'épilepsie ne fait aucun doute pour Aristote comme le rapporte le traité de l'*Ethique à Nicomaque*: « (…) *ceux qui ont perdu la raison (ἀφρόνος) à la suite de maladies, de l'épilepsie par exemple, ou par un accès de folie (μανία) sont des êtres morbides* »[905]. Aristote semble cependant suggérer ici que l'altération du raisonnement n'est pas une manifestation de cette affection mais plutôt une séquelle, ce que nous allons préciser.

** Enfance et épilepsie*

Traitant des effets du vin sur la personnalité des individus, Aristote note que le vin prit en très grande quantité modifie le caractère des individus et « *les rend hébétés (μωρός), comme ceux qui sont épileptiques depuis l'enfance, ou encore les personnages affectés de la bile noire au dernier degré* »[906]. Cette réflexion suggère que l'épilepsie intervient essentiellement durant l'enfance mais qu'elle peut aussi intervenir à des âges différents de la vie avec des symptômes différents. Ceux qui en sont affectés depuis l'enfance sont des êtres hébétés (*môros*), altération de la *psukhê* qui détermine d'ailleurs le premier état mélancolique, celui de la nonchalance et de la lenteur[907] bien qu'il soit cependant difficile de savoir ici si cet état est permanent ou temporaire, intervenant juste après la crise. Pour l'auteur de la *Maladie Sacrée*, l'épilepsie est essentiellement virulente dans l'enfance, se manifestant dès le plus jeune âge et ne se développant guère au-delà de vingt ans[908]. Suivant la période à laquelle elle se

[902] DEBRU A., « L'épilepsie dans le De Somno d'Aristote », in *Médecins et médecine,* (1982) : 25-41
[903] Ceci n'est en réalité affirmé que par le traité de la *Maladie Sacrée*.
[904] Arist, *Pb,* XXX, 953a
[905] Arist, *EN*, 1149 a
[906] Arist, *Pb,* XXX, 953
[907] Voir chapitre sur la mélancolie.
[908] Pour plus de précisions, voir le chapitre hippocratique consacré à l'épilepsie. La maladie est essentiellement liée à l'enfance mais elle peut également apparaître, plus rarement cependant, à l'âge adulte et dans la vieillesse. Voir Hipp, *Mal Sac*, 10.

développe, le pronostic de guérison est plus ou moins favorable[909] . L'auteur du traité de la *Maladie Sacrée* fait même débuter la maladie au stade embryonnaire, c'est-à-dire au moment de la formation du cerveau, organe essentiel puisque considéré comme le lieu d'origine de l'épilepsie et l'associe à l'absence de fluxion du phlegme à cette période. La réflexion d'Aristote présente certaines similarités avec celle des Hippocratiques. Le biologiste rapporte en effet que l'excès de vapeur au niveau du cerveau, donc de nourriture, que connaissent certains enfants dès l'âge de cinq mois les empêche de tourner de cou. Il note également dans un passage de *l'Histoire des animaux* que les nourrissons « *qui sont trop bien nourris, qui disposent d'un lait trop abondant et trop épais, et dont les nourrices sont bien en chair*[910]« sont particulièrement sujets aux convulsions. Cet état remonterait au stade embryonnaire mais il n'apporte aucune indication supplémentaire sur cette question, rapportant seulement que cet engorgement précoce des parties supérieures du corps serait un terrain favorable à l'épilepsie.

** Les symptômes épileptiques*

Sur les symptômes propres à l'épilepsie, Aristote en dit peu mais ils suffisent néanmoins pour se faire une idée de la maladie. Dans un passage des *Problèmes*, il se demande pourquoi l'homme est le seul animal qui louche (*διαστρέφω*) et émet l'hypothèse que cela est du au fait qu'» *il est le seul à souffrir d'épilepsie depuis son enfance, ou bien celui qui est le plus exposé à la maladie* » [911]. Aristote ne précise pas si le strabisme qui atteint l'épileptique est considéré comme une manifestation ou une conséquence de la maladie. Des troubles oculaires sont également observés et identifiés par les médecins hippocratiques comme des symptômes de la maladie qui parlent plus spécifiquement de la révulsion des yeux. Le verbe *διαστρέφω* qui évoque « une distorsion », « l'acte de tordre, de détourner », suggère la violence du trouble et peut tout aussi bien définir un strabisme qu'une révulsion des globes oculaires. Des manifestations similaires sont observées chez les maniaques qui portent leur regard sur le côté[912]. Ces accidents sont les manifestations physiques du trouble qui agite leur *psukhê* et, quand on sait que pour les Grecs, le regard est le reflet de la pensée et des émotions[913], il n'est pas difficile de s'imaginer combien l'image de l'épileptique aux yeux

[909] Il est plutôt favorable avant la puberté et défavorable après cette période.
[910] Arist, *HA*, VII, 12, 588 a 3-5.
[911] Arist, *Pb*, 960 a Le fait que l'épilepsie se développe essentiellement pendant l'enfance semble clairement établi. L'homme est le seul animal à être atteint d'épilepsie car il est le seul à posséder des facultés intellectuelles.
[912] Voir le chapitre consacré à la *mania* aristotélicienne.
[913] Voir la partie II de cette étude consacrée à la tragédie.

révulsés peut heurter les esprits et laisser suggérer qu'une force divine le possède. D'autant que le trouble dont il est saisit n'atteint pas seulement les yeux mais l'ensemble du corps[914]. Les manifestations symptomatiques de l'épilepsie présentées par Aristote ne diffèrent donc pas de celles observées par les médecins : c'est une affection violente qui se porte sur l'ensemble du corps. C'est en référence à de tels accidents somatiques qu'Aristote cite l'épilepsie pour illustrer l'exemple de la perdrix qui tente de sauver sa nichée. Aux dires du biologiste, celle-ci se livrerait à un curieux stratagème : si le chasseur trouve le nid où sont cachés ses petits et que l'oiseau s'aperçoit de cette découverte, la perdrix « *se roule devant lui (προκυλίνδομαι) comme si elle était prise du haut mal* «[915]. Si on rapporte cette description à l'être humain, elle suggère que l'individu est victime, au cours de la crise d'épilepsie, d'une chute qui le laisse à terre où il est alors pris de convulsions très violentes. C'est en effet une des phases de la crise épileptique également observée par les Hippocratiques : la fin des spasmes marque également le retour au calme et la reprise des sens.

* *Sommeil, nutrition et épilepsie*

Aristote ne croit pas à l'explication vulgaire de l'épilepsie qui en fait la marque d'un châtiment divin mais lui préfère l'explication physiologique. Dans le traité du *Sommeil et de la veille*, il rapproche le mécanisme de l'épilepsie à celui du sommeil, et élabore ainsi une théorie pour le moins étonnante et singulière. Selon lui en effet, *« le sommeil est, d'une certaine façon, une épilepsie »*[916]. Quelle réflexion menée préalablement peut le porter à utiliser une telle comparaison ? La théorie est complexe en apparence car elle fait appel au processus de la digestion. La nourriture ingérée est d'abord stockée dans des lieux spécifiques du corps à partir desquels se produit une évaporation (*ἀναθυμίασις*) dans les vaisseaux. Sous l'effet de ce changement de nature, elle se mêle au sang et se porte vers le haut du corps grâce à la chaleur naturelle de l'organisme. Il se produit alors une sorte d'humidité chaude dans le cerveau qui est une zone habituellement froide. Cette chaleur entrant en contact avec le froid, il se produit une condensation de telle sorte que cette évaporation redescend depuis le cerveau sur les régions inférieures du corps provoquant un refroidissement. Ce processus s'explique selon Aristote à la manière d'un phénomène météorologique : « *De même donc que l'humide vaporisé par la chaleur du soleil, quand il arrive à la région supérieure, s'y refroidit par le*

[914] Arist, *Pb*, 960 a
[915] Arist, *HA*, 613 b.
[916] Arist, *Som ve*, 457 a.

froid de cette région, et, après s'être condensé, tombe de nouveau sous forme d'eau, l'évaporation des excrétions[917] *se tourne en humeur phlegmatique (...) ; mais l'évaporation nourricière et non morbide descend, après s'être condensée, et tempère la chaleur. La ténuité et l'étroitesse des vaisseaux qui entourent le cerveau contribuent à ce refroidissement et à ce que l'évaporation ne pénètre pas facilement. Telle est la cause du refroidissement, malgré l'excessive chaleur de l'évaporation* »[918] et une des raisons pour lesquelles, selon le biologiste, l'épilepsie survient. L'évaporation que provoque le processus digestif, portée vers le haut du corps, entraîne un alourdissement de la tête et, consécutivement, le sommeil : « *C'est que le sommeil se produit, comme nous l'avons dit, quand la masse solide est portée par la chaleur, au travers des vaisseaux, jusqu'à la tête. Mais quand la masse ne peut plus monter, mais devient trop considérable, elle est repoussée en sens inverse et coule en bas. C'est pourquoi les hommes se laissent tomber quand la chaleur qui soulevait est soustraite, et cette chute fait perdre connaissance (ἔκνοια) et engendre ensuite le règne de l'imagination (φαντασία)* »[919]. Le sommeil et la nutrition sont donc fondamentalement liés pour Aristote comme le prouve notamment le fait que de nombreux individus éprouvent le besoin de s'assoupir après avoir mangé. Les enfants, notamment les très jeunes, dorment beaucoup, la preuve de ce besoin de sommeil résidant dans le fait que, chez eux, les parties supérieures sont plus grandes que les parties inférieures du fait de l'accroissement qui a d'abord lieu dans les premières. Si le sommeil est une épilepsie, il est donc tout à fait logique que les enfants soient les premiers affectés puisqu'ils dorment beaucoup.

Aristote observe également que « *l'affection commence chez beaucoup de dormeurs qui ont leur crise durant leur sommeil et non à l'état de veille* »[920]. Le point commun à l'épilepsie et au sommeil est donc le processus de digestion qui provoque le phénomène de l'*ἀναθυμίασις*: « *quand en effet l'air (pneuma) se porte en grande quantité vers le haut, après être redescendu, il gonfle les veines et rétrécit l'ouverture par où la respiration a lieu* »[921]. Le déclenchement de la crise épileptique interviendrait donc plus exactement dans la deuxième étape du processus digestif c'est-à-dire quand la condensation retombe sur le corps. Celle-ci a notamment pour effet de provoquer le gonflement des veines et de provoquer une sorte

[917] L'évaporation est en effet considérée comme un résidu de la nourriture ingérée. La théorie des résidus (*perrisômata*) montant sous forme d'évaporation puis retombant sur le corps et créant diverses maladies est une doctrine très répandue à l'époque ainsi que le démontre THIVEL A., « La doctrine des Perissômata et ses parallèles hippocratiques in *Revue de Philologie,* 39, 1965, p 266-282.
[918] Arist, *Som ve*, 457 b.
[919] Arist, *Som ve,* 457b 20-27.
[920] Arist, *Som ve,* 457 a 7-9.
[921] Arist, *Som ve,* 457 a 11-14.

d'étouffement. Le biologiste ne précise pas la région somatique dans laquelle se produit le gonflement mais l'expression « *τὸν πόρον δι΄ οὐ ἀναπνοὴ* » qui désigne le conduit par lequel on respire, donc la trachée artère, peut suggérer qu'il s'agit des veines qui l'entourent. Dans la représentation aristotélicienne, la trachée artère est « *de nature cartilagineuse et environnée de nombreux petits vaisseaux* » et sa paroi est suffisamment élastique pour se gonfler avec la respiration[922]. Ces petits vaisseaux sont reliés aux deux veines jugulaires qui se rattachent elles même à la grande veine, artère principale du corps humain selon Aristote. Les jugulaires dont le trajet suit un moment celui de la trachée artère se ramifient à leur tour pour se diviser à nouveau, dans le cerveau, en de nombreux vaisseaux[923]. Suivant cette description, il est aisé de percevoir le chemin de l'*ἀναθυμίασις*: au moment de sa descente sur le corps et des conséquences de celle-ci sur le gonflement des veines qui est à l'origine de l'épilepsie. On peut cependant se demander cependant pour quelle raison cette condensation qui descend sous forme de *pneuma* et emprunte les voies respiratoires habituelles, peut provoquer un début d'étouffement.

Un extrait des *Problèmes*[924] peut peut-être fournir un élément de réponse : l'auteur indique que les varices se forment par un déplacement de souffle lui-même crée par un refroidissement. Il est donc fort possible que le même mécanisme physiologique soit à l'œuvre dans le gonflement des veines situées autour de la trachée artère. Dans la mesure où ce *pneuma* issu de la condensation au sein du cerveau emprunte un chemin identique à celui que prend le souffle respiratoire, il est tout à fait concevable qu'il contribue au gonflement des veines autour de la trachée et à un début de suffocation propre à entraîner la crise épileptique. Cette conception rappelle la théorie de l'auteur de la *Maladie Sacrée* selon lequel l'augmentation importante de phlegme au sein du *sôma* provoque un tel afflux de l'humeur dans les veines, vecteurs du souffle respiratoire, qu'il se produit un arrêt du mouvement pneumatique, entraînant immédiatement aphonie et suffocation et, par suite, une crise d'épilepsie. Pour ce médecin, seuls les individus au tempérament phlegmatique sont susceptibles d'être atteints par la maladie du fait de la forte humidité corporelle et, a fortiori, cérébrale. Tout élément contribuant à l'assèchement de cette humeur dans le corps, ou tout au moins, à son augmentation trop abondante, est vu comme bénéfique à l'image de certains facteurs climatiques comme les vents secs par exemple. La théorie aristotélicienne de l'épilepsie semble s'inspirer de celle de l'auteur de la *Maladie Sacrée* à ceci près qu'il rejette

[922] Arist, *HA*, I, 16, 495 a 23-24 et 495 b 8-9.
[923] Arist, *HA*, 514 a sqq
[924] Arist, *Pb*, 878b

l'idée que l'épilepsie puisse avoir pour origine la transformation des résidus de la nourriture en une humeur phlegmatique morbide[925] mais considère véritablement qu'elle naît du déplacement du souffle froid provoqué par la descente de l'*ἀναθυμίασις*. Le rapport établi dans le traité du *Sommeil et de la veille* entre l'épilepsie et une forme d'étouffement s'inscrit dans la ligne de pensée de l'auteur de la *Maladie Sacrée* et ensuite reprise par des médecins tels que Arétée de Cappadoce[926] et Caelius Aurelianus[927].

L'étude de la *mania* et de l'épilepsie présentées comme propres au tempérament atrabilaire ont permis de préciser certains aspects de la personnalité mélancolique. Car la conception « biologique » de l'atrabilaire ne peut se couper totalement de sa représentation sociale même si, en dépit des nombreux exemples cités tels que Héraclès, Platon, Socrate, Empédocle, les Sibylles, les devins, et tous les possédés, il est difficile de définir la place et le jugement que la société porte sur lui. Ceux-ci varient selon les personnalités : les poètes et les prophètesses sont, comme le rapporte également Platon dans le *Phèdre*[928], des personnages qui, du fait de leur fonction, sont essentiels à la cité, ce qui n'est pas nécessairement le cas de tous les atrabilaires. Il va de soi qu'il existe aussi une mélancolie « ordinaire », celle des individus qui ne montrent pas de dons particuliers et qui sont pourtant également affectés par les pathologies atrabilaires. Aristote ne dit rien sur leur acceptation par la cité. Pourtant, comme les héros que le biologiste prend en exemple, ils sont susceptibles de commettre des actes graves sous les effets inconstants de la bile. Ainsi Héraclès, héros jusqu'ici acclamé et admiré se rend coupable d'un triple infanticide et d'un meurtre qui le conduisent à l'exil. Le poète peut aussi déclamer les plus beaux vers tant qu'il se trouve sous l'influence bénéfique de la bile comme il peut être immédiatement décrié du fait de son manque d'inspiration. Le mélancolique, et le délire d'une certaine manière, semblent surtout acceptés par la cité dès lors qu'ils lui sont utiles[929]. Que serait en effet la cité sans devins ni poètes ? Si le mélancolique est intégré à la cité, il n'en demeure pas moins que les symptômes de ce délire peuvent cependant suspendre, susciter la fascination, l'interrogation ou l'inquiétude comme l'atteste la correspondance d'Hippocrate et des Abdéritains au sujet de Démocrite. Bien que ces lettres soient apocryphes, elles s'intègrent totalement dans cette étude de la mélancolie en particulier et des altérations de la raison en général, permettant une sorte synthèse des

[925] Arist, *Som ve*,
[926] Arétée, 1, 5, 6.
[927] Caelius Aurelianus, *Mal. Chron,* 1, 4, 65.
[928] Plat, *Ph*, 244 a-d ; 245 a.
[929] Sur la question de la place du « fou » au sein de la cité, voir le chapitre 3 de la deuxième partie de cette étude.

différentes conceptions médicales, biologiques, vulgaires de la folie dans le monde grec classique.

3.3 Les lettres d'Hippocrate et la « folie » de Démocrite

Il est difficile de dire à quel contexte il faut rattacher ces lettres échangées entre le peuple d'Abdère et le médecin Hippocrate, au sujet de Démocrite. Elles datent vraisemblablement du Ier siècle de notre ère[930] et se placent donc hors des limites chronologiques de notre sujet et, ne peuvent, à cet égard, servir de témoignage sur les représentations des affections de la *psukhê* à l'époque classique. Ce sont pourtant les seuls documents, après les traités hippocratiques des *Epidémies*, qui intègre une affection, et notamment une certaine représentation du délire, dans un contexte politique et social. Elles se révèlent d'autant plus instructives qu'elles livrent une vision de la « folie » qui présente l'intérêt de réunir trois traditions grecques à la fois distinctes et complémentaires : la réflexion de Démocrite sur la composition de l'univers et la place de l'homme au sein du *cosmos*, la théorie des Hippocratiques sur les mouvements et les effets des humeurs et notamment de la bile noire, et enfin, la tradition aristotélicienne du *Problème XXX* qui assimile la mélancolie à une forme de génie[931]. Bien qu'apocryphes, ces lettres évoquent donc les différentes théories développées au Ve siècle sur l'intelligence et ses limites et montrent que la représentation de la folie est ambiguë, difficile à appréhender en partie car elle ne se définit pas seulement d'un point de vue médical mais également d'un point de vue social. Le regard porté sur elle contribue ainsi à la constitution du kaléidoscope des éléments qui la définit.

[930] HERSANT Y., (1995) : 8. Les lettres X à XVII traitent des échanges entre Hippocrate et les Abdéritains tandis que les lettres XVIII à XXI concernent la correspondance entre Démocrite et Hippocrate.
[931] HERSANT Y., (1995) : 21.

3.3.1 La folie de Démocrite contamine la *polis*

La correspondance entre les Abdéritains et Hippocrate débute curieusement : la raison première invoquée par les Abdéritains pour justifier leur appel à Hippocrate est que le plus grand péril menace en ce moment leur cité car la santé d'un de leurs concitoyens, Démocrite, est défaillante[932]. Pour les Abdéritains, Démocrite est celui qui contribue à la gloire de leur cité ; considéré comme le corps de la sagesse, il est un modèle pour la *polis* toute entière[933]. Laisser œuvrer le trouble en lui, c'est, pour eux, prendre le risque que l'ensemble de la cité soit contaminé par son mal. L'idée de la contagion, très prégnante, est particulièrement bien rappelée ici dans les rapports qui existent entre Démocrite et la cité d'Abdère : ils craignent que si Démocrite perd *(φθείρω)* la raison (*λογισμός*), l'ensemble de la ville soit abandonnée. Les Abdéritains ont déjà établi leur diagnostic : Démocrite souffre d'une altération du raisonnement qui ne lui permet plus de considérer les choses ou les événements selon leur juste valeur. Les principaux signes qui, selon eux, certifient qu'il s'agit bien d'un tel trouble sont notamment les pertes de mémoire du philosophe. Il est en effet oublieux de tout (*ἐκλαθέω*) mais également insomniaque (*ἐγπήγορος*), a le teint altéré, et surtout, éclate de rire (*γελάω*) à tout propos qu'il s'agisse d'événements gais ou tristes. Ses paroles surprennent et sont incomprises par la cité, de même que son comportement est considéré comme peu conforme aux mœurs de la *polis*[934].

Certains des symptômes décrits se retrouvent dans certaines pathologies observées par les Hippocratiques : l'insomnie ou l'oubli interviennent fréquemment dans les cas de *mania*[935] tout comme la tenue de propos aberrants. Le rire accompagne parfois le délire et, suivant s'il est gai ou non, il peut présager une issue heureuse ou malheureuse au trouble dont est victime l'individu[936], il est aussi un signe de déraison pour les auteurs latins comme Celse[937] ou

---

[932] Hipp, *Lettres*, X.

[933] J. PIGEAUD replace les lettres dans le contexte du premier siècle et fait de Démocrite le *princeps* dans Abdère qui n'a pas de fonction politique pour cause d'euthymie. Pour lui, « *le texte relève de la réflexion ethico-politique de l'époque qui va de Cicéron à Sénèque* » et reprend les grands textes latins qui évoquent la transmission de la maladie des princes à la cité. PIGEAUD J., (1981) : 460. Si le texte date en effet de cette époque, l'idée de la contagion du mal d'un citoyen à la cité toute entière est une croyance auparavant partagée par les Grecs.

[934] « (…) *Il dit que l'air est plein de simulacres, il écoute les voix des oiseaux, et, maintes fois se levant de nuit, seul il a l'air de chanter doucement des chants,d'autres fois, il raconte qu'il voyage dans l'espace infini et qu'il y a d'innombrables Démocrite semblables à lui* ». Hipp, *Lettres*, X.

[935] Voir le chapitre consacré à la *mania* hippocratique.

[936] Hipp, *Aph,* VI, 53 : « Les délires (*paraphronesis*) gais (*meta gelôtos*) sont moins dangereux que les délires sérieux ».

[937] Celse, III, 18.

Caelius Aurélien[938]. Le peuple décrit Démocrite comme quelqu'un qui pense que la vie n'est rien, qui se désintéresse de toute chose et vit de manière isolée. Toutes ces manifestations sont assurément, pour les Abdéritains, des signes de déraison. Leur diagnostic traduit un point de vue essentiellement social, fondé sur le comportement du philosophe: le changement des habitudes de Démocrite tout comme le décalage de ses attitudes avec celles de la cité attestent, pour eux, du trouble intellectuel sérieux dont est victime le philosophe. Pour les Abdéritains, ce diagnostic ne peut être faux et est nécessairement recevable d'un point de vue médical. Aussi, suffisamment convaincus de leur jugement, ils en appellent à Hippocrate non pour établir un diagnostic qui ne laisse aucun doute, mais pour soigner et venir à bout du trouble de Démocrite : « *Nous pensons Hippocrate que nos lois sont malades (νοσέω), nous pensons qu'elles délirent (παραπτω). Viens, ô le meilleur des hommes, soigne un homme illustre (…) Tu traiteras la cité, non un homme ; notre assemblée malade et risquant de se fermer, tu la rouvriras (…)* »[939]. A travers la guérison de Démocrite, c'est celle de la cité d'Abdère qui est assurée, comme si la politique de la ville s'incarnait métaphoriquement en un seul homme. Avec cette dernière réflexion, ce ne sont plus trois mais quatre traditions qui semblent confluer dans ces lettres, ces mots rappelant la *politeia* de Platon pour lequel la cité ne peut être dirigée que par des philosophes[940]. Dans le cas où Démocrite souffrirait véritablement de folie, la théorie platonicienne trouverait clairement ses limites. Le verbe *παραπτω* qui signifie « frapper d'une marque de mauvais aloi, tromper » donc « frapper de démence », souligne le sentiment partagé par les Abdéritains selon lesquels les mœurs de la cité prennent une mauvaise tournure, ou tout au moins un tournant inhabituel. Pour le peuple, ce sont les qualités propres à la personnalité du philosophe qui l'ont conduit à la folie : « *Hélas ! Comme le bien même, quand il va dans l'excès, se tourne en maladie ! Car, autant Démocrite s'éleva aux sommités de la sagesse, autant maintenant il est en péril de succomber à la paralysie de l'intelligence (ἀποπληξία διάνοιας) et à la stupidité (ἠλίθιος)* »[941]. Cette phrase rappelle les réflexions aristotéliciennes car elle suggère qu'aucun excès n'est profitable et que la juste mesure est à rechercher en tout. Elle montre d'une certaine manière que l'intelligence a ses limites notamment quand elle s'insère dans une réalité sociale. En effet, la sagesse ultime recherchée par Démocrite n'apparaît pas, pour les Abdéritains, comme un modèle applicable à la cité. L'excès conduit à la maladie et, quand bien même cet excès touche l'intelligence, il conduit à son pendant, la stupidité. Pour eux, une profonde altération affecte

[938] Caelius Aurélien, *Mal ag*, I, 35.
[939] Hipp, *Lettres*, X.
[940] Platon, *Rep*.
[941] Hipp, *Lettres* X.

la capacité de jugement (*διάνοια*) de Démocrite : son aptitude à mesurer les choses pour se former une opinion juste, est paralysée (*ἀποπληξία*) de telle sorte qu'il devient stupide.

Un véritable glissement s'opère alors comme le rapportent les citoyens : « *les Abdéritains, restés jusqu'alors étrangers au savoir (ἀπαιδευσία), conservent leur sens commun (κοινὸν νοῦν)* et même*, devenus plus intelligents (φρονέω), savent juger (κρίνω) la maladie d'un sage, eux qui, naguère, n'étaient que de vulgaires ignorants (ἄφρων)*»[942]. L'expression « *κοινὸν νοῦν*» est particulièrement intéressante dans ce contexte : elle rapporte l'idée que la vérité de la maladie se trouve nécessairement dans l'opinion partagée par le plus grand nombre. Cela suppose que la maladie se définit par rapport à une norme, et notamment une norme sociale. Ce jugement est d'autant plus important qu'il s'agit de définir ici ce qui relève ou non de la folie. Pour les Abdéritains, l'intelligence (*φρόνησις*) est ce qui correspond au sens commun (*κοινὸν νοῦν*), qui se confond ici avec le bon sens[943]. Etre fou, c'est avoir un comportement contraire au bon sens ou au sens commun, ce qui définit une certaine attitude par rapport à la cité et à sa population. Le fou accomplit des actes peu conformes à l'habitude de l'individu ou à celles de ses concitoyens, adopte une attitude qui diffère de celle du plus grand nombre, donc de la norme sociale. La question de l'altération réelle du raisonnement de Démocrite n'est même pas envisagée tant elle est évidente pour le peuple du fait du comportement qu'il adopte. Il est cependant intéressant de noter qu'en dépit de sa folie, Démocrite demeure tout de même une sorte de modèle de référence pour les Abdéritains et la cité en général. De fait, un véritable glissement du degré d'intelligence de la cité, plus exactement de l'ensemble de ces citoyens, s'opère : parce qu'ils ont conservé le sens commun, c'est-à-dire ont des mœurs conformes à ceux attendus par l'ensemble, et parce que Démocrite est devenu fou, les Abdéritains qui paraissaient jusque là ignorants (*ἄφρων*), sont désormais plus intelligents. Selon eux, la folie se définit d'abord par l'absence de conformité d'un individu aux mœurs de la cité, une attitude marginale qui marque un trouble grave des capacités intellectuelles de la personne[944]. Hippocrate est alors considéré comme le seul qui puisse guérir Démocrite par un

[942] Hipp, *Lettres*, X.
[943] C'est notamment le sens qu'Aristote attribue à la *phronesis*, le bon sens. Voir notamment AUBENQUE P., (1962) : 155-169.
[944] La stupidité de Démocrite, la paralysie de son intelligence semble considérée comme plus grave, pour les Abdéritains, que celle du sot intégré à la cité. La folie c'est donc le refus de se conformer à la règle du plus grand nombre ici.

traitement adapté, précisément celui à base de plantes qu'on utilise pour soigner la folie (*mania*)[945].

3.3.2-Le diagnostic médical

La lettre d'Hippocrate aux Abdéritains confirmant sa venue dans leur cité pour soigner Démocrite révèle la confluence des théories aristotéliciennes et hippocratique. Outre le rappel des préceptes de l'art médical, un art libéral qui permet au médecin de refuser de toucher des honoraires[946], Hippocrate explique ce qu'est pour lui la folie et par quels moyens il est possible de la guérir : « *Quant à moi, je considère toutes les maladies de la psukhê comme des folies virulentes (mania…) qui produisent dans la raison (logismos) certains jugements (doxas) et certaines représentations (phantasias) dont on se guérit par la purification (katharsis) de la vertu (aretê)* »[947]. La folie est ici définie comme un trouble qui altère le raisonnement et, plus précisément, la capacité de jugement, d'opinion qui n'est alors plus fondée sur la vérité mais sur une illusion produite par l'imagination. La formulation de cette phrase rappelle plus spécifiquement les théories aristotéliciennes que les pensées hippocratiques, notamment l'expression « purge de la vertu » qui souligne la nécessité d'une *katharsis* non d'ordre médical comme attendu mais d'ordre philosophique. Les vertus morales et intellectuelles sont en effet, pour Aristote, celles qui définissent le sage et qu'il lui vaut d'être loué[948]. S'exercer à acquérir ces vertus[949] ne peut que permettre à la *psukhê* de l'individu de se débarrasser des folies qui troublent la raison[950].

Mais dans la lettre qu'adresse Hippocrate à Philopoimen[951], le médecin dit ne pas croire le diagnostic des Abdéritains et pense que le trouble de Démocrite qu'ils assimilent à la *mania* est en vérité une « *excessive vigueur de la psukhê (ὑπερβάλλω)* ». Ce diagnostic est d'autant plus étonnant qu'Hippocrate n'a pas encore vu ni parlé au philosophe mais déduit la maladie en fonction de ce qu'il sait par les citoyens d'Abdère. Il admet une possible confusion des symptômes entre ceux dont le trouble est lié à un dérèglement physiologique et, plus

[945] Hipp, *Lettres*, X : « *La terre donnera en abondance des racines, des herbes, des fleurs antidotes de la folie, et peut-être jamais la terre ni les sommets des monts ne produiront rien de plus efficace que ce qui doit rendre présentement la santé à Démocrite* ».
[946] Hipp, *Lettres*, XI.
[947] Hipp, *Lettres* XI.
[948] Aristote, *EN*, I, 13, 1103 a.
[949] Il s'agit entre autres de la *phronesis* (la sagesse pratique, le bon sens), la modération, la libéralité.
[950] On retrouve également ici le principe des exercices de réflexion, intellectuels qui font parfois partie du régime hippocratique.
[951] Hipp, *Lettres*, 12.

spécifiquement de la bile noire, et ceux qui, comme Démocrite, dont le savoir et la quête de la sagesse les conduit à se laisser aller à une réflexion trop intense car trop ciblé sur un sujet spécifique. Il note en effet que de nombreux mélancoliques sont taciturnes (*σιγηλός*), solitaires (*μονήρης*), recherchent les lieux déserts et regardent leur semblable comme un étranger. La réflexion de cette lettre rappelle le *Problème XXX* : la *mania*, terme utilisé pour désigner la folie de Démocrite, est associée à la mélancolie[952]. Bien que Démocrite présente tous les symptômes de la mélancolie, Hippocrate ne considère pas qu'il soit atteint de *mania* ni d'une maladie quelconque mais qu'il cherche tout simplement à atteindre la sagesse par le biais d'une réflexion intense. C'est vraisemblablement le caractère excessif que prend son raisonnement qui tend les Abdéritains à le prendre pour un fou (*mania*).

Démocrite réfléchit trop de telle sorte que, soumettant son esprit (*noos*) à une continuelle préoccupation (*φροντίς*) à l'égard du quotidien civique, son corps (*sôma*) ressent le besoin de repos (*ἀναπαύω*) loin de l'agitation de la cité. Cette réflexion souligne le monisme de la pensée de son auteur qui est aussi, à notre avis, celle de tous les auteurs antiques sur le corps et la *psukhê*[953] : le *noos* et son activité en propre agit sur l'ensemble du corps qui en éprouve les bienfaits comme les méfaits. Pour le médecin de ces lettres, il ne fait pas de doute qu'une trop grande activité de l'esprit ne peut que fatiguer le corps qui cherche alors le repos et la tranquillité[954].

Mais tandis que dans la *lettre XI* Hippocrate semble dénier toute pathologie pour Démocrite, il débute la *lettre XIII* destinée à un certain Dionysius en disant que le philosophe est malade et, que la ville est malade (*ὡς μία ψυχὴ ξυννοσέει τῷ πολίτῃ*) avec son concitoyen, soulignant à nouveau la croyance en une expansion du mal et d'une contagion de la cité. Il revient en revanche très vite sur la question de la *nosos* pour répéter qu'il s'agit selon lui d'un *« excès de science (ἀμετρίην παιδείης)* ». Mais c'est justement cet excès que le peuple stigmatise tandis que Hippocrate s'exclame que l'excès de vertu (*arêtê*) ne peut être un mal. L'expression apparaît presque paradoxale en effet : est-il possible d'être à la fois vertueux et démesuré ? L'a*rêtê* n'exclut-elle pas d'elle-même *l'ἀμετρία* ? Le point de vue est certes plus philosophique que médical mais permet à Hippocrate de rappeler combien l'ignorance de la société peut conduire à l'intolérance. Le médecin conçoit et regrette qu'un tel décalage existe entre la conception de la cité et le point de vue médical et considère que ce n'est pas Démocrite mais le peuple d'Abdère qui souffre d'erreurs de jugement. Toute la différence est

[952] Le pseudo-Hippocrate de la lettre XII utilise en effet le terme *mania* comme synonyme de mélancolie.
[953] Nous plaidons en faveur d'un monisme de la pensée antique quant certains auteurs contemporains estiment que les Grecs ont pu différencier la psukhê et le sôma et considérer que l'un peut ainsi exister sans l'autre.
[954] On retrouve ici des idées notamment contenues dans le traité du *Régime* d'Hippocrate.

contenue dans la notion de *paideia*, et ses deux extrêmes que sont l'absence d'instruction du peuple et l'excès de savoir de Démocrite. Il souligne ainsi la distance qui existe entre la théorisation des valeurs établie par la réflexion philosophique et sa réception au sein de la cité : « *car l'excès de vertu n'a rien de dommageable mais c'est l'ignorance de ceux qui en jugent qui fait prendre l'excès pour une maladie. Des choses qu'il n'a pas lui-même, chacun conclut qu'elles sont en excès lorsqu'elles abondent chez autrui : ainsi le lâche voit-il de la démesure dans la vaillance, l'avare dans la générosité, et toute défaillance considère comme excessif le juste tempérament de la vertu.*»[955]. L'auteur met à nouveau en évidence le problème de la norme sociale, de sa relativité et de ses possibles glissements. Il semble pointer du doigt le mauvais usage des valeurs par la cité et ses difficultés de discernement sur ce qui est bon ou mauvais en excès.

3.3.3-Le rire de Démocrite et le songe d'Hippocrate

Mais pour le médecin, plus que les dires des Abdéritains, c'est avant tout l'observation du philosophe et l'analyse précise de ses paroles et de son attitude qui va permettre de déterminer son état de santé. Hippocrate rappelle ainsi la méthode chère à l'art médical fondée sur une observation clinique minutieuse et patiente. Le médecin se pose la question du rire excessif et continu du philosophe qui constitue un signe *(σημεῖον)* de folie (*mania*) pour les Abdéritains. En ce cas précis, Hippocrate est assez d'accord avec le peuple d'Abdère et pense que l'excès est malsain et plus encore lorsqu'il est continu comme l'est le rire de Démocrite[956]. Toute intempérance ne peut être qu'une offense à l'égard des dieux et est contraire à la quête de la sagesse que doit suivre le philosophe : la joie comme les pleurs font en effet partie des choses de la vie et en privilégier une par rapport à l'autre, c'est courir le risque de s'attirer l'hostilité de certains dieux et, pour un philosophe comme Démocrite, ainsi que le lui fait remarquer Hippocrate, c'est se tenir bien loin de l'idéal de sagesse qu'il prône. Comme en guise de provocation, Hippocrate écrit alors à Démocrite, avant même de se joindre à Abdère, que son rire peut constituer une preuve de sa mélancolie (*μελαγχολία*) et, que de ce point de vue là, la cité a beaucoup plus de bon sens (*φρονέω*) que lui.

[955] Hipp, *Lettres* XIII.
[956] Hipp, *Lettres* XIV.

L'ensemble de ces lettres, écrites avant même que le médecin ait vu Démocrite, souligne l'incertitude d'Hippocrate quant au diagnostic réel. S'il répète[957] que la prétendue folie de Démocrite est une idée issue de l'imagination du peuple abdéritain, il hésite malgré tout dans son diagnostic: parfois il semble associer son trouble à un déséquilibre de la bile noire dans le corps, parfois il nie la maladie en soi et pense à un simple excès de vertu qui ne constitue ni un défaut ni une maladie[958]. Seule la confrontation directe avec le philosophe peut permettre d'identifier ce dont il souffre. Le rappel des deux piliers qui fondent le jugement et, plus spécifiquement le diagnostic médical, apparaît ainsi à Hippocrate au cours d'un songe. La *lettre XV,* qui décrit le rêve, souligne que la médecine n'est pas limitée à son exercice au sein de la cité mais est également pratiquée dans d'autres lieux, avec d'autres méthodes, comme dans le sanctuaire d'Asclépios, le dieu protecteur et père des médecins. Hippocrate a ainsi la vision d'un songe (*τὴν ἕω ὄναρ ἐφαντάσθην*) où il lui semble voir le dieu Asclépios, l'accompagnant aux portes d'Abdère, suivi par d'énormes dragons laissant entendre un monstrueux sifflement[959]. Les disciples du médecin l'accompagnent tenant dans leurs mains des boîtes de médicaments (*pharmaka*) bien closes[960]. Hippocrate accepte la main que le dieu lui tend et lui demande de ne pas l'abandonner dans le traitement : il semble ainsi rappeler que, pour le peuple comme pour le médecin lui-même, le praticien est toujours guidé et protégé par la divinité dans ses soins, en tant que le disciple du dieu au sein de la cité. Ce n'est cependant pas le dieu qui va le seconder pour lui permettre d'affiner son diagnostic sur Démocrite mais deux déesses qui sont la Vérité (*Alêtheia*) et l'Opinion (*Doxa*). Hippocrate interprète ce songe comme la preuve que Démocrite ne nécessite pas de médecin et que la Vérité de la santé est représentée par le philosophe tandis que l'Opinion malade est du côté des Abdéritains.

La description de ce rêve permet aussi de rappeler que l'art médical est fondé sur une observation clinique rigoureuse qui a pour but de trouver la vérité au sujet du mal qui ronge le patient et ce en faisant appel au jugement et à la réflexion. En soulignant l'importance du rêve, il rappelle le lien fondamental qui existe entre la mantique et la médecine notamment par le biais d'Apollon qui a donné naissance à ces deux arts, *« présageant les maladies qui sont et qui seront, guérissant les malades actuels et les malades à venir »*[961]. Mais le songe

[957] Hipp, *Lettres* XIV.
[958] Hipp, *Lettres* XIV.
[959] Voir EDELSTEIN L., (1945) : Le serpent est le symbole du dieu Asclépios. Un serpent lèche souvent les patients en rêve et les guérit. Il symbolise l'intervention du dieu. Voir chapitre 4 de cette partie.
[960] Hipp, *Lettres*, XV.
[961] Sur les rapports entre mantique et médecine, voir le chapitre sur la mélancolie et la deuxième partie de cette étude.

qui révèle le diagnostic n'empêche pas le médecin de faire appel à son ami Cratevas, excellent rhizotome, qu'il charge de recueillir des plantes au cas où Démocrite en est besoin. Hippocrate considère également que cela peut rassurer la cité. Cette lettre permet d'éclairer le travail du médecin qui fait parfois appel, quand lui-même n'est pas en mesure de le faire, à un spécialiste comme le rhizotome, pour recueillir les plantes qui vont servir à l'élaboration des *pharmaka*[962]. La purgation par l'ellébore est ainsi considérée comme des un des remèdes les plus sûrs à la guérison de la folie[963]. Ayant pris toutes les précautions nécessaires, Hippocrate est désormais prêt à rencontrer le philosophe et à rendre compte de son état de santé.

3.3.4-La rencontre de la philosophie et de la médecine

Sa rencontre avec le philosophe confirme ce qu'il avait pensé : Démocrite ne délire pas (*παρακόπτω*), il n'est pas fou (*mania*) comme les Abdéritains le croient mais il se livre à de l'hyperphilosophie (*ὑπερφιλοσοφέω*)[964]. Hippocrate est ainsi à même de livrer des informations sur l'attitude du philosophe qui justifient un tel diagnostic : Démocrite est assis sous un platane, sur un siège de pierre, tout près d'un ruisseau qui coule de la colline où se trouve un temple tapissé de vigne. Tout dans le décor évoque la tranquillité de la nature propice à la réflexion et rappelle les lieux champêtres nécessaires au développement de la réflexion socratique[965]. Le philosophe se trouve seul au sein de cette nature, le corps et les vêtements négligés, le teint très jaune, la barbe longue, amaigri et portant une tunique grossière. Ce laisser aller, tout comme son retrait de l'espace civique, peut en effet apparaître comme le signe d'une extrême affliction et de la *mania* dont les Abdéritains le disent victime. Cette attitude contraste cependant avec celle que montrent en général les individus maniaques et se rapporte plus spécifiquement au comportement des mélancoliques, individus de génie.

---

[962] Hippocrate lui précise les plantes nécessaires à sa préparation et les lieux où il est possible de les trouver.
[963] Hipp, *Lettres*, XVI.
[964] Comme le note PIGEAUD J., (1981) : 465, le terme est un *hapax* dans la littérature grecque. Pour LIDDEL-SCOTT et BAILLY, Démocrite philosophe avec excès, pour LITTRE, il se livre à une philosophie transcendante. C'est en effet l'idée d'un excès, d'une démesure qu'il faut noter ici et qui a déjà été mentionnée précédemment avec le verbe *hyperballô*. On retrouve ici les rapports entre le génie et la mélancolie évoqués dans le *Problème* XXX.
[965] Platon, *Ph*, 230b-c

Alors que le médecin, s'entretenant avec les Abdéritains, s'apprête à parler à Démocrite, ce dernier sourit aux paroles d'un citoyen, éclate de rire à celle d'un autre et, cessant alors d'écrire, secoue la tête fréquemment comme s'il déraisonnait[966]. Puis il reprend son écriture. En s'approchant, Hippocrate constate que Démocrite écrit « *avec enthousiasme (enthousiôdos) et entraînement* »[967]. Le rapport ici établit entre l'acte d'écriture et l'enthousiasme est une manière de montrer à quel point le philosophe est inspiré et rappelle la folie poétique qui transporte le poète et lui permet d'écrire ses plus beaux vers. L'auteur de ces lettres distingue ainsi ce qui relève de la folie pathologique et de l'enthousiasme artistique qui, selon Platon, est une bonne folie à la différence de la première[968]. Il confirme ainsi la profonde réflexion de Démocrite et la confusion de son génie, intelligence extrême, avec le plus profond déraisonnement. Il souligne ainsi le décalage des points de vue social et médical. La discussion ayant rassuré le médecin au sujet de la prétendue folie du philosophe, Hippocrate s'étonne néanmoins du manège étrange auquel se livre Démocrite, consultant des livres puis méditant, se promenant et examinant les entrailles d'animaux qui jonchent autour de lui le corps ouvert. Démocrite, justifiant la présence de ces corps et de ces livres autour de lui, confie au médecin qu'il écrit sur la *mania* (*περὶ μανίης*) et qu'il recherche la nature (*phusis*) et le siège (*θέσις*) de la bile (*ξολή*)[969]. En homme de science, Démocrite connaît et adhère à la théorie humorale[970] et, comme Hippocrate et Aristote, considère que la bile, présente en chacun des individus, est à l'origine de maladies et notamment de la folie (*παραφοπή*) lorsqu'elle surabonde (*πλεονάζω*) dans le corps[971], faisant de celle-ci une substance tantôt bonne tantôt mauvaise[972].

Si tant de réflexions sages permettent à Hippocrate de se rendre compte que le philosophe n'est pas fou, son rire reste cependant un sujet de préoccupation pour le médecin comme pour les Abdéritains. Le praticien pointe du doigt cette attitude étrange, étonnante (*ἄτοπος*) sensé être celle d'un sage qui pourtant rit de tout[973]. Mais le rire de Démocrite, loin d'être un signe de démence, est le rire d'un philosophe désabusé devant la déraison (*ἄνοια*) des

[966] Ce passage rappelle en effet certains cas de la *mania* hippocratique notamment observés et consignés dans les livres des *Epidémies*..
[967] Hipp, *Lettres*, XVII ;
[968] Platon, *Ph*, 230b-c
[969] Hipp, *Mal sac.* Cette image rappelle celle de la *Maladie Sacrée* qui prouve que l'origine de l'épilepsie se trouve dans le cerveau en ouvrant le crâne d'une chèvre et en montrant que, baignant dans le phlegme, il n'a pas été purgé suffisamment pour empêcher le déclenchement de l'affection.
[970] Ce principe est largement admis dans le monde grec dès le quatrième siècle.
[971] Hipp, *Lettres*, XVII.
[972] Ce passage met en évidence l'inconstance de la bile noire dont parle Aristote dans le *Problème* XXX.
[973] Hippocrate souligne ici la marginalisation de Démocrite, son refus inconditionnel de s'adapter à l'ordre social et d'accepter la place qui est la sienne au sein de la cité.

hommes dont il considère la vie vide d'œuvres ou de projets dignes de ce nom, toute entière consacrée à la quête de l'argent et de l'or, dirigée par des actions et des sentiments contradictoires[974]. Tant d'actes destructeurs, démesurés (*ὑβριστής*) ne diffèrent en rien de la *mania* pour le philosophe[975] qui égrène sa pensée de nombreux arguments propres à convaincre Hippocrate. La suite de cette lettre est un dialogue entre le philosophe et le médecin qui souligne à la fois les différences et les complémentarités des deux arts dont ils sont les représentants[976]. Elle met à nouveau en scène le fossé qui existe entre la réalité sociale, portée aux plaisirs immédiats et à l'individualisme qui rend les hommes méchants et insensés, et les valeurs fondamentales recherchées par le philosophe, la sagesse et la vertu, quête ultime de tout individu. C'est une vision négative de l'humain qui est ici soulignée, finalement partagée par Hippocrate, qui voit en cette représentation la vérité de la vie et l'infinie sagesse de Démocrite. La lettre suivante[977] qui est écrite par Démocrite à Hippocrate, résume les réflexions qui ont été menées jusqu'alors et le travail du médecin qui, par un travail précis et une observation rigoureuse, est le seul à même de diagnostiquer une maladie contrairement au peuple qui ne s'appuie que sur des faux-semblants. Cette correspondance se poursuit avec l'interpolation d'un traité sur la folie, le *Peri Manies*, qui n'est autre qu'un extrait du traité de la *Maladie Sacrée*, et d'un petit traité de l'elléborisme.

Si les raisons de l'écriture de ces lettres restent floues, si ces *epistola* sont souvent déconsidérées car apocryphes, elles ont cependant l'originalité de réunir les courants de pensées de l'époque classique grecque, de montrer la complémentarité des arts philosophiques et médicaux et l'importance de la remise en question des théories à la base de toute l'évolution de la pensée antique. Elles posent des questions essentielles : qui est fou ? Où est la folie ? Quels sont les soins qui permettent sa guérison ? Elles soulignent l'ambiguïté de la notion même de folie qui navigue entre l'extrême stupidité, l'absence de raisonnement et la réflexion excessive. Elles montrent la définition relative de ce concept dont les représentations varient suivant le domaine médical, social ou philosophique, dans lequel il surgit. Pour la société, la folie est toute entière contenue dans le comportement d'un individu qui, par des réflexions et des actes peu conformes au sens commun, tend à se marginaliser par rapport à la cité. Elle est donc avant tout visible, dans l'attitude essentiellement, avant même d'être le

[974] Hipp, *Lettres,* XVII.
[975] Démocrite pense que les hommes sont des « *Thersites de la vie* ». Thersite est un soldat achéen laid, cagneux et boiteux dont le comportement est sévèrement puni par Ulysse. Hom, *Il,* 212-277.
[976] Y HERSANT analyse ce dialogue comme un débat entre la taxis, l'ordre représenté par Hippocrate et l'ataxia de Démocrite pour qui le monde est un mouvement tourbillonnaire. HERSANT Y., (1995) : note 51, p 127.
[977] Hipp, *Lettres,* XVIII.

signe d'un dérangement intellectuel. Pour le médecin, l'approche de la folie est plus rigoureuse, semblable à celle employée pour les autres maladies, fondée sur l'observation clinique rigoureuse de la présence de signes très précis permettant d'établir un diagnostic. Elle n'est pas différente d'une autre maladie et implique des troubles somatiques autant qu'intellectuels. Pour la philosophie, la folie est contenue dans tous ceux qui par leurs actes, leurs paroles, leurs pensées, s'éloignent de la sagesse et de la quête de la vertu pour mener une existence de débauche soumise toute entière aux passions du corps et de la psychê. Elle dit la non maîtrise et la non connaissance de soi qui est contraire à la quête de la vertu vers lequel doit se diriger tout individu.

Pour dire cette folie, un même terme est utilisé, celui de *mania*, qui n'a pourtant pas le même contenu suivant le domaine dans lequel il est employé. Un profond décalage semble exister entre le domaine médical et le social et ceci en fonction de la « norme » sur laquelle se base leur réflexion. La « norme » sociale est ainsi établie sur l'ensemble des valeurs que partage le plus grand nombre tandis que la norme médicale est physiologique, établie sur l'équilibre des humeurs dans le corps et en fonction de la *phusis* de chaque individu. Elle diffère de la norme sociale en cela qu'elle est spécifique à chaque individu. La norme philosophique est plus spécifiquement basée sur la propension des individus à se porter à la réflexion, à la connaissance de soi et du monde pour trouver la sagesse ultime[978]. Ces lettres offrent ainsi un remarquable tour d'horizon des différents courants de pensée de l'époque antique et montrent les différentes représentations, qui s'opposent et se recoupent à la fois, quant au concept même de la folie.

La récapitulation des mots désignant les troubles de la *psukhê* proposé dans le tableau suivant permet d'approfondir plus spécifiquement la notion de « folie » et de la préciser. Les termes utilisés pour signifier les troubles de la *psukhê* sont fidèles à ceux utilisés par les traditions aristotélicienne, hippocratique et platonicienne auxquelles l'auteur de ces lettres se réfère.

Annexe 10 : Les mots du délire dans la correspondance hippocratique au sujet de Démocrite (Lettres X à XVIII)

Lettre	***Mot ou expression, contexte de l'emploi***	***Sens***
Lettre X	*φθείρω τὸν λογισμὸν* (Démocrite)	Altération de la raison, trouble du raisonnement
	παρακόπτω (au sujet des lois d'Abdère)	Frappé de démence

[978] Le concept de la folie dans la réflexion philosophique, et notamment platonicienne, fait l'objet de la deuxième partie de cette étude. Nos réflexions seront approfondies plus loin.

	παρακοπή (Démocrite)	Frappé de démence
	ἀναισθησία (le peuple et Démocrite)	Insensibilité, stupidité, inconscience (rapport aux sens)
	ἀποπληξία διάνοια (paralysie de l'intelligence : le peuple et Démocrite	*Apoplexia* : apoplexie, paralysie *Dianoia* : faculté de réfléchir, exercice de la pensée
	ἠλίθιος (stupidité : le peuple et Démocrite)	Sot, stupide
	μανία (au sujet des plantes qui guérissent la folie)	*Mania* (comportement agité + altération intellectuelle)
Lettre XI	*μανία νόσος* (la *mania* en général)	Folie
	μανία (la *mania* est une maladie de l'âme)	Déraison, folie
	παρακρούω (Démocrite délire)	Heurter de côté, frapper l'esprit
Lettre XII	*μανία* (Démocrite ne souffre pas de *mania*)	Déraison
	μελαγξολικοί (ceux qui souffrent de la bile noire)	Mélancolie, maladie de la bile noire. *Mania* de type calme.
	μαίνω (les maniaques en général)	Les maniaques (comportement agité et altération intellectuelle) *Mania* : folie
	μανία νόσος (Le peuple dit que Démocrite est fou)	La *mania* fait plus spécifiquement référence à un comportement marginal, signe d'altération intellectuelle. *Mania* : folie
Lettre XIV	*μανία* (accusation de la cité envers Démocrite)	
	Παρακόπτω (Démocrite n'est pas fou)	Frappé de démence
	μανία (le rire est un signe de *mania*)	Altération intellectuelle, déraison
	Μελαγχολικός(Démocrite)	Mélancolie, maladie de la bile noire
Lettre XVI	*μανία* (*mania* de Démocrite selon le peuple)	La *mania* fait plus spécifiquement référence à un comportement marginal, signe d'une possible altération intellectuelle. *Mania* : folie
	μανία (prétendue folie selon le peuple)	
Lettre XVII	*παρακόπτω* (au sujet du délire de Démocrite)	Délire, déraison
	μαίνω (le peuple pense que Démocrite est fou)	La *mania* fait ici référence au comportement de Démocrite (marginal), signe d'une possible altération intellectuelle. *Mania* : folie
	μαίνω (*mania* de Démocrite selon le peuple)	
	μανία (Point de vue du peuple)	
	ἐνθουσιασμός (inspiration de Démocrite)	Inspiration, enthousiasme
	Παρακόπτω (Démocrite ne délire pas)	Délire, déraison
	Peri manies (Démocrite écrit sur la folie) (deux occurrences)	Sur la folie
	Παρακόπτω (la bile en excès cause la folie)	Frappé de démence
	Παρακόπτω (le délire en général)	
	μανία (la *mania* en général)	Folie
	μελαγχολία (la mélancolie en général)	Mélancolie, maladie de la bile noire
	ἄνοια (la déraison humaine)	Ignorance
	μανία (la folie des hommes)	Folie
	ἄνοια (la folie des hommes)	Privé du *noos,* ignorance
	ἄφρων (les hommes insensés)	Dénués de bon sens, irréfléchis, inintelligents

	μανία (Démocrite et la folie humaine)	Folie
	ἄφρων (l'homme insensé)	Dénué de bon sens, irréfléchi, inintelligent
	μανία (le peuple voit la sagesse de Démocrite comme un signe de folie)	Déraison, altération intellectuelle
Lettre XVIII	Point de vue d'Hippocrate : *μαίνω*	*Mania* (comportement agité et altération intellectuelle)
	ἄνοια (les hommes du peuple sont insensés)	Ignorants
	μανία (le labeur de la vertu passe pour une folie)	Altération intellectuelle
	μανία (Démocrite n'est pas fou)	Altération intellectuelle, folie
	παραφρονέω (Démocrite ne délire pas)	Contraire au bon sens, à la sagesse
	Les hommes de la cité sont aliénés) : *μαίνω*	Folie
	Comme un malade aliéné: *μαίνω*	La *mania* (comportement agité+ altération intellectuelle)
	μανία (le contraire de la sagesse)	Déraison, altération intellectuelle
	παρακόπτω (le soi-disant délire de Démocrite)	Frappé de démence
	l'ellébore soigne la folie : *μαίνω*	La *mania* (comportement agité et altération intellectuelle)
	μανία (l'image de la folie que rend Démocrite)	Altération intellectuelle, déraison

Le mot *mania* est essentiellement employé pour caractériser le point de vue du peuple sur l'état de santé de Démocrite tandis qu'Hippocrate utilise systématiquement le terme *παρακόπτω* en référence à la prétendue folie du philosophe. De fait, les termes deviennent néanmoins presque synonymes. On note une précision du vocabulaire hippocratique que n'emploie pas le peuple Abdéritain. En effet, ce dernier considère que l'attitude de marginalisation du philosophe est un signe de la *mania* dont il souffre, signifiant ainsi que la *mania* désigne avant tout un comportement contraire au bon sens qui sous-entend une certaine forme d'altération intellectuelle. Dans la bouche du peuple, le terme *mania* désigne la folie au sens large. Le médecin en revanche préfère user du terme *παρακόπτω* qui cible le trouble sur le raisonnement du philosophe. Si on se réfère à la *mania* hippocratique décrite dans différents cas cliniques, la notion définit une profonde altération intellectuelle mais est généralement associée aussi à un comportement d'extrême agitation. Or, Démocrite ne présente pas de réels signes d'agitation d'où le choix du médecin de ne parler que d'altération intellectuelle plutôt que de la *mania*. Il le compare d'ailleurs plus spécifiquement aux sujets mélancoliques. Quant aux autres termes, ils mettent en évidence différents aspects du degré d'intelligence des individus englobant la sottise (*ἠλίθιος*), la stupidité (*ἀναισθησία*), qui renvoie au défaut de fonctionnement des sens, l'ignorance (*ἄνοια*) et l'absence de bon sens (*ἄφρων*).

Ces lettres permettent aussi de montrer que la médecine n'est pas un domaine réservé même si les médecins hippocratiques ont tenté de se l'approprier. Le traitement des maladies

et notamment de la folie est, comme nous allons le voir, le fait d'un grand nombre d'individus, de différent statut.

4-Apports et limites des conceptions hippocratiques et biologiques : la « concurrence » des traditions ancestrales

L'avènement de la médecine hippocratique a été un grand bienfait pour les cités qui ont pu bénéficier, temporairement ou durablement[979], de la présence d'un médecin. De nombreux décrets et inscriptions attestent des services rendus par le médecin à la *polis* qui, en retour, le récompense souvent par de multiples honneurs et privilèges[980]. Les épitaphes témoignent de l'importance de la fonction du *iatros* au sein de la cité[981] : sa mission sanitaire, qui consiste essentiellement en soins quotidiens banals, fait de lui un véritable bienfaiteur pour la communauté. Il n'est pourtant pas le seul à dispenser des soins, ainsi que le rappelle avec véhémence l'auteur du traité de la *Maladie Sacrée* qui dénonce, aux côtés de la

[979] La médecine hippocratique est, à ses débuts tout au moins, une discipline itinérante. Certains médecins étaient appelés par les cités et en devenaient les praticiens officiels ce qui explique qu'ils aient parfois effectués de très longs séjours au sein des cités. Un décret retrouvé à Carpathos et daté du IIIe-IIe siècle honore Démocritos de Samos pour avoir « *été médecin public pendant plus de vingt ans » et avoir « soigné tout le monde avec attention et empressement* ». SAMAMA E., (2004) : 217-219, n° 118. C'est le record de séjour connu pour un médecin. D'autres peuvent séjourner quelques années ou seulement quelques mois.

[980] Si la cité considère que le praticien a rendu un service irréprochable, ce dernier peut recevoir une couronne, de feuillage ou d'or, et certains privilèges comme la proédrie, la promantie, l'asylie, le droit d'acquérir des terres ou encore le droit de cité. SAMAMA E., (2004) : 56-58.

[981] Une épitaphe athénienne aux environs de 510-500 dit ainsi « *Ce monument est un souvenir du savoir d'Ainéas, excellent médecin.* ». SAMAMA E., (2004) : 109, n°1. On peut aussi lire sur une stèle de pierre retrouvée à Tithronion et datée aux environs de l'an 500 : « *Salut Charôn ! Personne ne dit du mal de toi, même après ta mort, toi qui as délivré bien des gens de la souffrance* ». SAMAMA E., (2004) : 153, n°52.

médecine hippocratique, certaines pratiques qu'il serait aisé, d'emblée, de qualifier de « magiques ». Dans son discours, l'auteur du traité sur l'épilepsie semble suggérer qu'il existe une opposition stricte entre une médecine « rationnelle », hippocratique, fondée sur des principes physiologiques spécifiques et des pratiques thérapeutiques qui seraient l'œuvre de guérisseurs qui, selon lui, ne possèdent aucune connaissance médicale et qui se servent du divin pour masquer leur incompétence. Une conception aussi manichéenne des pratiques de la médecine est tout à fait réductrice et erronée : dans la Grèce classique, les manières de soigner sont nombreuses et diverses, aucune d'entre elles n'ayant prouvé qu'elle était plus efficace qu'une autre[982].

La nature polémique du texte de la *Maladie Sacrée* nous oblige à user d'une certaine prudence dans la considération des jugements que porte son auteur sur certaines pratiques médicales. Il est en effet très improbable que les propos extrêmement péjoratifs qui sont tenus dans ce texte soient nécessairement partagés par les médecins hippocratiques et par l'opinion commune. Ceci étant, il nous semble néanmoins essentiel de les expliciter afin de connaître la nature de ces pratiques médicales qui coexistent avec la médecine hippocratique, et de préciser le statut de ces « guérisseurs ». Il s'agit également de tenter de restituer, par ce biais, les représentations vulgaires du délire qui ne sont pas nécessairement celles que livrent la médecine hippocratique et la biologie d'Aristote.

4.1 Rhétorique et médecine.

Il est nécessaire, afin de comprendre la logique de raisonnement de l'auteur de la *Maladie Sacrée*, de replacer son discours dans le contexte philosophique et scientifique du Ve siècle. Les spéculations portant sur l'origine et le développement des maladies ou la constitution du corps humain ne sont pas réservées aux seuls médecins mais intéressent un grand nombre de « scientifiques », qu'ils soient philosophes, biologistes ou cosmologues[983]. Les problèmes médicaux sont également des thèmes de prédilection pour la rhétorique et plus spécifiquement, pour la sophistique. Cette dernière a fait de la critique de certaines pratiques un *topos* utilisé dans divers « domaines » comme la philosophie, la biologie, la médecine, pour mettre en valeur la supériorité des méthodes et des connaissances propres à ces champs

[982] LLOYD G.E.R., (1979) : 52.
[983] LLOYD G.E.R., (1979) : 97-113.

d'études[984]. Un grand nombre de textes médicaux[985] contiennent des éléments propres à la sophistique, propriétés stylistiques ou argumentatives qui tendent à montrer que les médecins, quand il s'agit de l'œuvre de tels spécialistes[986], ont aussi l'expérience de débats dialectiques publics au cours desquels ils doivent convaincre un auditoire qu'ils espèrent être leur future clientèle[987]. Le maniement de l'art de la persuasion est manifestement une qualité que doit posséder le médecin, tant pour convaincre des malades de lui faire confiance que pour affronter certains de ces condisciples qui proposent des théories opposées[988] ou un diagnostic divergent, ou bien encore pour persuader son auditoire lors de joutes verbales pour l'élection des médecins publics[989]. Dans ces conditions, ainsi que le rappelle G.E.R Lloyd, on comprend que « *la distinction entre l'exposé du médecin professionnel et l'epideixis du sophiste professionnel* » est assez floue, les frontières entre ces deux catégories, l'art médical et l'art oratoire, n'étant pas nettement délimitées[990]. Il est même très vraisemblable que certains individus appartenaient à l'une et à l'autre de ces « disciplines », et on peut supposer que ce fut le cas pour l'auteur de la *Maladie Sacrée*. Celui-ci montre en effet une assurance toute sophistique dans l'exposé de sa théorie qui se divise en deux parties : il critique d'abord de manière véhémente certaines pratiques médicales pour mieux souligner ensuite le bien-fondé de ses méthodes et de ses pratiques et être assuré de convaincre son auditoire. Mais qui s'agit-il de convaincre ? Qu'il soit sophiste ou médecin, ou qu'il appartienne à ces deux catégories, le premier auditoire du médecin est la cité qu'il doit toucher par ses discours essentiellement pour s'assurer une clientèle. Pour ce faire, le praticien use d'un lexique connu du vulgaire, non spécialisé, élément essentiel de la pratique médicale dont fait part notamment l'auteur du

[984] LASKARIS J., (2002) : 111.
[985] Certains traités hippocratiques sont obscurs pour qui ne possède pas de connaissances médicales (LLOYD G.E.R., (1979) : 234 fait notamment référence aux *Aphorismes* mais aussi à des traités comme *Aliment*, *Humeurs*, *Préceptes* ou au chapitre premier des *Epidémies* VI, 2) car ils sont destinés essentiellement à l'enseignement de la médecine. Ce sont des cours qui sont prononcés devant des disciples ou un public de spécialistes. D'autres textes, en revanche, sont considérés comme des discours d'apparat et sont destinés à un public plus large. JOUANNA J., (1992) : 117. Les traités de la *Génération* ou de la *Nature de l'enfant* sont identifiés comme des cours notamment car la qualité du style oratoire est relativement négligée. Le traité des *Vents* est considéré comme un discours d'apparat, les différentes phases propres à ce type d'exercice étant particulièrement respectées.
[986] LLOYD G.E.R., (1979) : 99-100. Le traité des *Vents* et le traité *De l'art* sont des démonstrations oratoires rédigées par les individus qui ne sont vraisemblablement pas praticiens. Mais ce sont des cas exceptionnels. En revanche, des traités comme *Ancienne médecine*, *Régime des maladies aigues*, *Nature de l'homme*, *Maladies* sont l'œuvre de médecins expérimentés et également très influencés par les progrès de la rhétorique à en croire les démonstrations qu'ils utilisent pour leurs discours. Quelques traités écrits par des praticiens échappent cependant à cette empreinte sophistique comme c'est le cas notamment pour les *Epidémies* et les *Aphorismes*.
[987] Sur ces questions, voir notamment LLOYD G.E.R., (1979) : 90-133.
[988] Les praticiens, mais aussi les biologistes, les philosophes et les sophistes, sont souvent opposés entre monistes et dualistes.
[989] SAMAMA E., (2002) : 38-41.
[990] LLOYD G.E.R., (1979) : 106.

traité de l'*Ancienne Médecine*. Pour celui-ci en effet, « *celui qui s'éloigne des idées connues du public et ne se fait pas comprendre de son auditoire s'écarte également de la vérité* »[991]. C'est une recommandation que semble notamment partager l'auteur de la *Maladie Sacrée* dont les explications théoriques sont relativement accessibles et ne comportent pas de vocabulaire technique. Sans revenir sur le contenu de son exposé[992], on peut noter qu'il décrit de manière tout à fait exacte une attaque d'épilepsie et qu'il étaye son discours de remarques pertinentes sur les conséquences de la maladie, suggérant qu'il a étudié, observé des cas d'épilepsie et qu'il possède par conséquent de bonnes connaissances médicales. Il semble donc que ce traité relève autant de la médecine que de la sophistique et soit à replacer dans un contexte de compétition « commerciale » qui consiste à s'assurer une clientèle. Cette hypothèse expliquerait notamment les raisons des jugements si péjoratifs qu'il porte sur des pratiques médicales auxquelles les individus ont vraisemblablement recours pour se soigner et qui se distinguent notamment des méthodes hippocratiques fondées sur des principes physiologiques.

L'épilepsie apparaît donc, pour l'auteur de la *Maladie Sacrée,* comme un modèle idéal d'affection dont il reprend les manifestations une à une pour mieux détruire les arguments de ceux qu'il nomme des « imposteurs » (*ἀλαζόνες*)[993], et qui sont, en tout état de cause, ses concurrents directs. En s'attaquant à certaines croyances et pratiques traditionnelles, il ne s'agit pas, pour lui, de les réduire à néant mais de séduire une clientèle potentielle en proposant à son auditoire une autre conception de la maladie et une autre manière de la soigner. Il convient donc de prendre ses distances avec les propos de cet auteur qui présente les Hippocratiques comme les détenteurs de bonnes méthodes de soins et ses adversaires, soi-disant imposteurs,comme des individus dont les pratiques sont nécessairement mauvaises et inefficaces. On peut en effet constater que les méthodes qu'il dénonce sont pourtant parfois très proches voire semblables à celles employées par les Hippocratiques, ce qui, par ailleurs, nous fait dire que l'expression de rationalité qui caractérise généralement les traités de la *Collection* est probablement à nuancer.

4.2 Le rationnel et le sacré

[991] Hipp, *Anc Med*, 2. (traduction E.Littré).
[992] Je renvoie au chapitre 1.2.1 de cette première partie consacré à l'épilepsie.
[993] Hipp, *Mal sac,* 1, l 2. Le terme *alazon*, « charlatan », « imposteur », se rapporte à celui qui prétend détenir un savoir qu'il ne possède pas.

Un des problèmes auxquels se heurte l'ensemble de la communauté hippocratique, est, selon l'auteur de la *Maladie Sacrée*, la croyance, très répandue au sein de l'opinion commune, de l'origine divine des maladies comme en témoigne notamment l'appellation vulgaire de l'épilepsie, *Hiera Nosos*. Selon l'auteur, cette affection n'a rien de plus divin (*θειοτέρη*) ni de plus sacré (*ἱερωτέρη*) que les autres maladies mais s'explique comme toutes les pathologies selon des causes « naturelles » (*phusis*)[994]. Il n'oppose pas précisément la cause (*αἴτιος*) physiologique de la maladie à sa cause divine mais considère que « *la nature* (*φύσιν*) *et l'origine* (*ἔχει)* (de l'épilepsie) *sont les mêmes que pour les autres maladies* »[995], c'est-à-dire que les causes de l'affection sont à la fois divines et physiologiques. Les mêmes idées sont exprimées dans *Airs, Eaux, Lieux* [996]: « *Je pense que cette maladie (πάθεα) vient de la divinité (θεῖα) comme les autres maladies, qu'aucune n'est plus divine (θειότερον) ou plus humaine (ἀνθρωπινώτερον) que l'autre, mais que toutes sont semblables et que toutes sont divines* »[997]. Dans la mesure où le divin est pensé comme étant la source de toute chose dans l'univers, l'être humain en est nécessairement un produit au même titre que les maladies qui l'affectent. Les médecins et, a fortiori l'auteur de la *Maladie Sacrée*, ne rejettent donc pas les dieux ni ne s'opposent au divin mais expliquent les pathologies en se plaçant à une échelle différente et plus précise, celle de l'humain[998]. Ils laissent de côté les grandes conceptions générales pour s'appliquer à analyser les micro-phénomènes que représente la physiologie humaine[999]. Cette médecine « physiologique » est pratiquée sous le regard du divin et reçoit l'appui de dieux comme Apollon, Asclépios, Hygie et Panacée comme l'attestent notamment les premières lignes du *Serment* hippocratique. Et pour mieux défendre ses idées et sa conception du divin, l'auteur de la *Maladie Sacrée* rappelle que si les maux étaient la marque d'un châtiment des dieux comme le prétendent ceux qu'il nomme des imposteurs (*ἀλαζόνες*)[1000], l'épilepsie affecterait n'importe quel individu et non, comme elle le fait, ceux dont la constitution est

[994] Hipp, *Mal sac*, 1, 2.
[995] Hipp, *Mal sac*, 1, 2-3. (Traduction E. Littré).
[996] Les ressemblances de fond et de forme entre les deux traités, *Maladie Sacrée* et *Airs, Eaux, Lieux*, suggèrent qu'ils sont du même auteur. JOUANNA J., (1999) : 286, note 2.
[997] Hipp, *AEL*, 22, 6-9.(Traduction E. Littré).
[998] Se reporter au chapitre 1 de la première partie, notamment aux réflexions sur la *phusis* et le schéma humoral.
[999] La médecine hippocratique est couramment caractérisée par l'expression de rationalité. Cf JOUANNA J., (1999) : 31 : « *La médecine hippocratique apparaît d'emblée comme une médecine laïque, rationnelle* (…) ». Il convient cependant de préciser que le caractère rationnel des pratiques hippocratiques a été attribué a posteriori, notamment par des chercheurs comme J. Jouanna, mais l'idée même de rationalité n'est jamais exprimée par les médecins de l'Antiquité.
[1000] Hipp, *Mal sac*, 1, 23-24.

phlegmatique, prouvant ainsi, du reste, que les causes du mal sont physiologiques et héréditaires (*κατὰ γένος*)[1001].

Selon l'auteur de la *Maladie Sacrée*, cette croyance dans les causes divines de la maladie est le fait d'individus qu'il désigne sous le nom de mages (*μάγοι*)[1002], de purificateurs (*καθάρται*)[1003], de mendiants (*ἀγύρται*)[1004], d'imposteurs, tous ceux, dit-il, « *qui prennent des semblants de piété (θεοσεβέες) et de science supérieure* »[1005]. Selon lui, ils abusent de la foi et de la crédulité populaire en identifiant certaines manifestations spécifiques de l'épilepsie comme l'estampille d'un dieu ou d'une déesse. Il rapporte par exemple que lorsque « *le malade imite le bêlement de la chèvre, s'il rugit (βρύχωνται) ou a des convulsions du côté droit* »[1006], ces « soi-disant » charlatans attribuent l'origine de cette souffrance à la Mère des dieux[1007] mais si ses cris sont plus aigus et plus forts, la similarité avec le cheval tend à incriminer Poséidon[1008]. La salivation excessive (*ἀφρός*) et les battements de pieds seraient dus à Arès[1009]. Les peurs (*δείματα*), les terreurs (*φόβοι*), les délires (*παράνοιαι*) que ressent le malade sont attribués à Hécate[1010] ou aux irruptions des Héros[1011]. S'agissant de la qualité et à la

[1001] Hipp, *Mal sac*, 2.
[1002] Le terme a pris un sens péjoratif au Ve siècle et évoque ce qui trompe. Il est utilisé en ce sens par Platon, *Rep*, 492 b, Euripide, *Or,* 1497 et Sophocle, *O.R*, 387.
[1003] Comme le note précisément J. Laskaris (2002), p 51, le terme *katharsis* est un terme technique qui désigne la purification. Le terme est courant, autant utilisé par la médecine hippocratique que par la population qui use, par elle-même, de diverses techniques pour éviter toute pollution. Des paysans expliquent ainsi à Dioscorides (4, 162, 4) qu'un cep de vigne qui pousse non loin d'une plante d'hellébore peut fournir un vin qui fait office d'excellent purgatif et qu'ils versent autour de la maison pour purifier la propriété. Comme nous allons le préciser dans la suite de ce chapitre, la connaissance des vertus des plantes, d'un certain nombre tout au moins, n'est pas réservée aux Hippocratiques ou aux rhizotomes auxquels les médecins font souvent appel.
[1004] Le terme désigne le « prêtre mendiant » et possède un sens plutôt péjoratif. Il est associé aux devins dont Platon dresse un portrait plutôt négatif. Platon, *Rep*, II, 364b.
[1005] Hipp, *Mal sac*, 1. 23-25.
[1006] Hipp, *Mal Sac*, 1.
[1007] Dans l'iconographie, Cybèle est souvent accompagnée de lions d'où le verbe *bruchô* qui lui est ici associé. De même, des chèvres lui sont souvent sacrifiées lors des célébrations en son honneur.
[1008] L'association de Poséidon et du cheval est courante. *Hippios* est d'ailleurs une des épithètes du dieu.
[1009] Ces symptômes font référence au comportement frénétique des combattants prêts à se battre, fougue guerrière que symbolise le dieu Arès.
[1010] La généalogie d'Hécate est complexe et variée, son culte est plutôt récent. Elle n'est pas mentionnée chez Homère et sa place dans la Théogonie est souvent vue comme une interpolation orphique. Hécate se confond souvent avec Artémis car ses fonctions sont identiques et, comme celle-ci, elle a un côté doux et bienveillant. Mais elle présente également une toute autre personnalité, méchante et terrifiante, *trimorfos*, représentée sous une forme triple. Ces *Hecataia*, image triple de la déesse, sont représentées au carrefour des rues et sont présentes dans le vestibule de nombreuses maisons (d'où l'épithète *prothuaia*). Arist, *Guêpes*, 804. Des cérémonies en son honneur ont lieu à chaque nouvelle lune. Pour l'apaiser et se la rendre favorable, on lui offre des pains, des gâteaux de miel, des œufs, du fromage et des poissons notamment les *mainides*, de petits anchois. Doit-on voir un quelconque rapport entre ce poisson et la *mania* que la déesse insuffle parfois aux individus ? Les deux termes sont extrêmement proches et diffèrent essentiellement par leur accentuation. L'animal préféré de la déesse, un chien, était également sacrifié. Ces cérémonies étaient aussi l'occasion de purifier la maison. Son culte domestique explique la représentation de la déesse en porteuse de clés et sa place aux côtés d'Apollon *Aguieus*. Mais les clés sont souvent associées à celles de l'Hadès comme si Hécate était aussi la gardienne de la porte des morts.

quantité des excréments rendus par l'individu, elles sont attribuées à la déesse Enodia[1012] ou Apollon Nomios[1013]. De telles pratiques sont, pour lui, les preuves de l'ignorance et de l'incapacité de ces « guérisseurs» à prescrire ou à soigner. Il considère que ce qu'ils font, tromper les gens en ne leur parlant que de l'influence des dieux ou des *daimones*, est un comportement intolérable qui relève de l'impiété (*ἀσέβεια*) et de la négation de l'existence des dieux, sacrilège (*ἀνόσιος*) extrêmement grave[1014].

Il convient de nuancer les propos très négatifs et exagérés que l'auteur de la *Maladie Sacrée* porte sur ces individus. Ceux qu'il nomme des charlatans ou des imposteurs sont des guérisseurs qui, comme les Hippocratiques, croient fermement en l'efficacité de leurs méthodes et aux explications qu'ils livrent sur les maladies. Le regard très péjoratif qu'il porte sur eux n'est probablement pas partagé par l'opinion commune qui, ainsi que nous allons le montrer, n'a vraisemblablement pas de préjugés sur la question et a recours à différents types de soins qu'il s'agisse de ceux proposés par les Hippocratiques ou de ceux des guérisseurs par exemple. Les purifications (*καθαρμοῖσι*) et les incantations (*ἐπαοιδῇσι*) qui sont employées par ces praticiens et dénoncées par l'auteur de *Maladie Sacrée* sont des usages qui sont recommandés et couramment pratiqués lors de rituels pour entrer en contact avec le divin. Mais pour l'auteur de la *Maladie Sacrée*, ces individus les détournent et se portent coupables de sacrilèges. Il critique également les interdits qui touchent au domaine alimentaire, vestimentaire et comportemental. Selon lui, les épileptiques sont en effet contraints d'observer des règles diététiques particulièrement strictes : il leur est ainsi interdit de manger certains poissons de mer comme le trigle, le mélanure[1015], le mulet ou l'anguille[1016], ou de la viande de

---

[1011] Ce sont les héros morts qui reviennent la nuit pour infliger des terreurs et des troubles. DODDS E.R., (1959), 84. JOUANNA J., (1999) : 289, note 33. Aristophane, *Ois*, 1490-1493 : tout individu qui croise le défunt Oreste est frappé de paralysie.

[1012] Le terme *enodios* signifie protecteur des routes, c'est une des épiclèses d'Apollon mais elle est aussi employée pour Artémis ou Hécate. Le culte de la déesse Enodia est attesté à Eordée en Macédoine. NIGDELIS P.M., SOURIS G.A., « »Apeleutherôtikè epigraphè apo to hiero tès Enodias (Exorkhè Kozanès)», in *Tekmeria II*, (1996) : 69-80.

[1013] L'épiclèse a pour sens « protecteur des troupeaux ou des bergers ». DELCOURT M., *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, 1938 : 70 pense qu'il y a une erreur sur l'épiclèse ici portée par le dieu et opte pour celle de *Lomios* ou *Loimios* qui se rapporte à la pestilence et qui est une autre épiclèse d'Apollon. On comprend ainsi mieux le lien fait avec les excréments.

[1014] Hipp, *Mal sac*, 1.

[1015] Tous ces poissons sont identifiés par Aristote dans le traité *Histoire des Animaux* bien qu'il semble méconnaître le mélanure pour lequel il n'existe qu'une seule occurrence (Arist*, HA*, 591 a). Il est difficile de savoir ce que ce genre de poisson symbolise pour les Grecs mais un discours plus tardif, celui d'Oppien, nous donne une idée des croyances qui sont associées à certains de ces poissons. (Oppien, *Les halieutiques*, III). Selon cet auteur, il n'existe pas de poisson qui s'accommode de plus vils aliments que le trigle, qui mange tout ce qui lui est possible jusqu'à la moindre ordure. Il est particulièrement attiré par les aliments à l'odeur fétide voire en putréfaction. Quant au mélanure, il est réputé pour être celui qui a le moins d'intelligence et d'énergie, sa chair n'est pas délicate ni de bon goût. Les orphico-pythagoriciens interdisaient également la consommation de trigle et de mélanure consacrés à Hécate et aux divinités infernales. Athénée, *Deipnosophistes*, VII, 324 d-325 f.

chèvre[1017], de cerf, de porcelet et de chien car elles dérangent beaucoup le ventre[1018]. Certains oiseaux sont également bannis de l'alimentation car leur chair est trop forte : c'est le cas du coq, de la tourterelle, de l'autruche. Des légumes ou des plantes comme l'ail, l'oignon, la menthe sont également prohibés du fait de leur âcreté qui ne conviendrait pas à un malade. Le port du vêtement noir est condamné car le noir se rapporte aux ténèbres et à la mort. Ces «imposteurs», dit l'auteur de la *Maladie Sacrée*, leur interdisent même de dormir sur des peaux de chèvre ou de s'en vêtir pour éviter la contamination par le grand mal dont ces animaux sont porteurs[1019].

Il est cependant très surprenant de constater que ces interdits violemment critiqués par l'auteur de la *Maladie Sacrée* sont, à quelques nuances près, très semblables aux règles d'hygiène recommandées par les Hippocratiques eux-mêmes dans le cadre de la diététique thérapeutique. Le traité du *Régime* rappelle par exemple que rêver d'être vêtu d'un habit blanc est un signe de bonne santé tandis que les objets noirs vus en songe annoncent la maladie et le danger[1020]. La symbolique négative associée au noir relève de croyances auxquelles tous les Grecs adhèrent, y compris les plus « scientifiques » d'entre eux comme les Hippocratiques et les Pythagoriciens[1021]. Les médecins observent également des recommandations alimentaires strictes et attribuent des qualités et des vertus à certains types d'aliments plus qu'à d'autres. La viande de chèvre n'est pas plus conseillée par eux que par les « guérisseurs » car elle « *a tous les inconvénients de celle de bœuf et elle est plus flatulente, (et) elle provoque des renvois et des flux de bile* » [1022]. L'ail ne fait pas non plus partie des recommandations diététiques car il « *produit du météorisme, de la chaleur à la poitrine, la lourdeur de tête et la nausée* »[1023]. Les bains interdits par les *μάγοι* ne sont pas systématiquement conseillés par les Hippocratiques qui estiment que, dans certains cas, ils peuvent nuire au prompt rétablissement

[1016] L'auteur du traité du *Régime* déconseille également ces poissons car leur chair est lourde. Hipp, *Reg*, 48.
[1017] La chèvre est un animal que les Grecs associent à l'épilepsie dont elle serait parfois atteinte. L'auteur de la *Maladie Sacrée* montre que les soi-disant imposteurs se servent de cette croyance pour établir certains interdits alimentaires et vestimentaires et générer des peurs de souillure. Il dénonce fermement l'utilisation abusive de telles croyances. Pourtant, il se sert, lui aussi, de cette association traditionnelle entre la chèvre et l'épilepsie pour démontrer que la maladie naît dans le cerveau : il explique en effet que le meilleur moyen pour se rendre compte de l'origine cérébrale de la maladie est d'ouvrir la tête d'une chèvre et de constater que son cerveau est rempli d'humidité. Ceci n'est qu'un exemple des différents parallèles qui existent entre la médecine hippocratique et celle des guérisseurs que l'auteur de la *Maladie Sacrée* dénonce cependant.
[1018] Les Hippocratiques émettent aussi certaines réserves par rapport à ces viandes : la viande de cerf dessèche (Hipp, *Reg*, 46), celle de porcelet est mauvaise quand elle est trop crue ou trop brûlée car elle provoque des maux de ventre (Hipp, *RMA (Appendice)*, XLIX).
[1019] Hipp, *Mal sac*, 1.
[1020] Hipp, *Reg*, IV, 91.
[1021] Diogène Laërce, VIII, 34.
[1022] Hipp, *RMA (Appendice)*, XLIX et XLV.
[1023] Hipp, *RMA (Appendice)*, XLIX et XLV.

du patient[1024]. Les prohibitions spécifiques par rapport à certains poissons comme le mulet ou le mélanure ne sont pas formulées chez les médecins mais le sont cependant dans les sources pythagoriciennes[1025]. De nombreux points communs existent donc entre les pratiques thérapeutiques des médecins hippocratiques, basées sur un certain nombre de règles diététiques, et celles des *μάγοι* que l'auteur de *Maladie Sacrée* ne s'empêche pourtant pas de dénoncer. Comment expliquer alors une telle véhémence de la part de cet auteur ? En soulignant encore une fois la prudence avec laquelle il convient d'analyser ce texte, peut-on cependant reconstituer, dans les propos qui sont tenus, certains aspects des conceptions vulgaires des maladies de la *psukhê* ?

4.3 « Charlatans », « imposteurs », « guérisseurs »…

Face aux médecins hippocratiques, qui ne représentent qu'une des nombreuses branches de la médecine des Ve et IVe siècles, d'autres individus se disent tout aussi capables de soigner, comme les *rhizotomoi*, les *pharmakopolai*, les sages-femmes, les prêtres de certains sanctuaires et d'autres encore. Il est fort probable que ceux que l'auteur de la *Maladie Sacrée* nomme les « charlatans» fassent partie d'une ou de l'ensemble de ces catégories médicales.

Le charlatanisme est une accusation très facile à porter à l'époque classique et ce, pour toutes les « branches » médicales, y compris pour les Hippocratiques[1026]. Même s'il est beaucoup moins risqué d'exercer quand on est associé à un grand centre de formation comme Cnide ou Cos, l'absence de diplôme et la qualification médicale fondée sur la pratique ne dispense pas le médecin de voir son droit de délivrer des soins remis en question, certaines cités condamnant ainsi à l'exil des praticiens corrompus[1027]. Il convient donc de nuancer le terme « *ἀγύρται* » que certaines traductions rendent par « charlatans » et qui désigne plus

[1024] Hipp, *RMA*, LXV.
[1025] Diogène Laërce, VIII, 19 et 33. Les Pythagoriciens interdisent également de sacrifier les coqs blancs, interdiction que l'on peut rapprocher de celles des « *magoi* «. Diogène Laërce, VIII, 34. Certains historiens ont avancé l'idée que les dénonciations auxquelles se livre l'auteur de *Maladie Sacrée* vise les Pythagoriciens (DELATTE L., (1922) : 292 ; BOYANCE P., (1937) : 106 entre autres) mais des études telles que celles de PARKER R.C.T., (1977) ont clairement montré que ce n'est pas le cas et reflètent plus spécifiquement les croyances vulgaires.
[1026] LLOYD G.E.R., (1979) : 53.
[1027] C'est ce que rapporte le chapitre II du traité hippocratique *Bienséance*, d'autres sont seulement déconsidérés : Hipp, *Loi*, 1.

spécifiquement les prêtres mendiants qui proposent leurs soins en échange d'un peu d'argent. D'autres traités hippocratiques s'évertuent aussi à démontrer que la médecine est un art véritable face à d'autres pratiques médicales[1028], en opposant les vrais médecins à ceux qui n'en ont que le nom[1029] ou le praticien hippocratique au « charlatan »[1030]. Si ce dernier terme est donc souvent appliqué par ceux qui estiment que des individus abusent de la fonction médicale, ou sont de mauvais médecins, le terme *magoi* renvoie en revanche à l'idée de magie, domaine dont il est cependant extrêmement difficile de délimiter les frontières et qui s'inscrit pourtant aussi dans le vaste champ de la médecine. La magie est souvent associée à la religion et la question de leurs relations a longtemps été débattue par les historiens qui les englobent dans le religieux parfois ou les distinguent, les considérant comme deux domaines opposés[1031].

Pour l'auteur de la *Maladie Sacrée*, la magie est présentée comme une péjoration de la religion, une pratique à part utilisée par des individus impies et uniquement soucieux d'amasser de l'argent[1032]. Il reproche à ceux qu'ils nomment les *magoi* d'utiliser des purifications par le sang et des incantations quand ils devraient inciter les malades à prier, sacrifier et implorer les dieux dans les temples. Il dénonce la dissimulation des outils purifiants sous terre ou dans la mer quand ils devraient les porter dans les temples comme offrande à la divinité[1033]. En critiquant le mauvais usage de la religion auquel se livrent ces soi-disant mages, l'auteur compare ainsi leurs pratiques à une forme d'offense religieuse, d'acte *ὑβριστής*[1034]. Platon dénonce également les prêtres mendiants (*ἀγύρτης*) et les devins (*μάντις*) qui viennent à la porte des riches, signe de leur avidité selon le philosophe, pour persuader ces derniers qu'ils ont obtenu des dieux, par des sacrifices et des incantations, le pouvoir de réparer les crimes qu'un homme ou ses ancêtres ont commis[1035]. Dans le traité des *Lois*, il critique fermement leur impiété qui est non seulement basée sur des pratiques frauduleuses mais, surtout, sur la fondation de sanctuaires et d'autels privés[1036]. Il estime en effet que seuls les sanctuaires publics sont en droit d'exister car tout sacrifice doit être fait dans un temple public, comme toute offrande doit être présentée aux prêtres et aux prêtresses

[1028] Voir notamment le traité de l'*Art* qui est entièrement consacré à cette question.
[1029] Hipp, *Art*, 7.
[1030] Hipp, *Fract*, 1 ; Anc med, 9 ; *Art,* 7.
[1031] BETZ H.P., « Magic and mystery in the Greek magical papyri » et GRAF F, « Prayer in magic and religious ritual » in *Magica Hiera,* (1991), 244-247 et 188.
[1032] Hipp, *Mal sac*, 1.
[1033] Hipp, *Mal sac*, 1.
[1034] WILAMOVITZ U., (1902) : 269-70.
[1035] Platon, Rep, II, 364 b.
[1036] Platon, *Lois*, X, 910 b.

qui ont la charge de les consacrer[1037]. De tels propos sont, bien entendu, à considérer avec beaucoup de distance : si le point de vue de Platon n'apparaît guère différent de celui de l'auteur de la *Maladie Sacrée*, ils constituent des partis pris que l'on ne peut considérer comme relevant de la réalité culturelle et sociale. Si les pratiques que Platon et l'auteur de la *Maladie Sacrée* dénoncent peuvent être assimilées à la magie car elles sortent du cadre communautaire que représente le sanctuaire public, il semble cependant que, dans les faits, ni la forme du rituel, ni l'usage des *pharmaka* ou des objets sacrés ne se distinguent des usages de la religion civique. En réalité, même si Platon le souhaite ardemment[1038], aucune loi ne sanctionne de telles pratiques[1039] à moins qu'un quelconque acte d'impiété soit prouvé.

Ces deux textes qui font croire à une péjoration voire à un rejet, au sein de la société, des branches de la médecine autres que celles des Hippocratiques, ne reflètent évidemment pas la réalité culturelle et sociale. Il va de soi que les médecins hippocratiques n'hésitent pas à dénoncer des pratiques qu'ils considèrent comme concurrentes, et c'est probablement ainsi qu'il faut interpréter la première section de la *Maladie Sacrée*[1040] mais en aucun cas comme un témoignage de la réalité médicale. Certains détails fournis[1041] par l'auteur du traité suggèrent néanmoins que, parmi les affections pour lesquels un individu a recours à des soins médicaux autres que ceux proposés par la médecine hippocratique, les troubles de la raison figurent en bonne place[1042]. Par quels moyens ces individus tentent-ils de guérir leurs proches, ou eux-mêmes, des maladies de la *psukhê* ? Ont-ils recours à des pratiques différentes suivant les affections dont ils souffrent?

4.4. Quelques pratiques médicales ancestrales.

Abordant le douloureux problème de la suffocation hystérique, l'auteur du traité des *Maladie des jeunes filles* note que, « *au retour de la raison (φρονέω), les femmes consacrent à Artémis beaucoup d'objets et surtout les plus magnifiques de leurs vêtements sur l'ordre des*

[1037] Platon, *Lois*, X, 909 e.
[1038] Plat, *Lois*, 909 b.
[1039] HOPFNER T., « Mageia », *RE* 14, 1930.
[1040] LASKARIS J., (2002) : 111.
[1041] Hipp, *Mal sac*, 1. Outre la maladie sacrée, certains symptômes comportementaux tels que le grincement des dents, le battement des pieds, la salivation excessive, peuvent être, pour les Hippocratiques, les signes et les effets d'une altération intellectuelle.
[1042] DODDS G.E.R., (1959) : 73. L'ingérence du surnaturel dans les altérations du raisonnement est vraisemblablement une croyance qui n'échappe à aucun peuple primitif.

devins (μάντις) qui les trompent »[1043]. De tels actes n'ont, pour les Hippocratiques, aucune efficacité et leurs recommandations pour soigner ou prévenir la suffocation hystérique portent sur la conception « physiologique » de la femme plutôt que sur les actes de celle-ci à l'égard des dieux. Les pratiques que l'auteur de ce traité décrit sont cependant couramment employées.

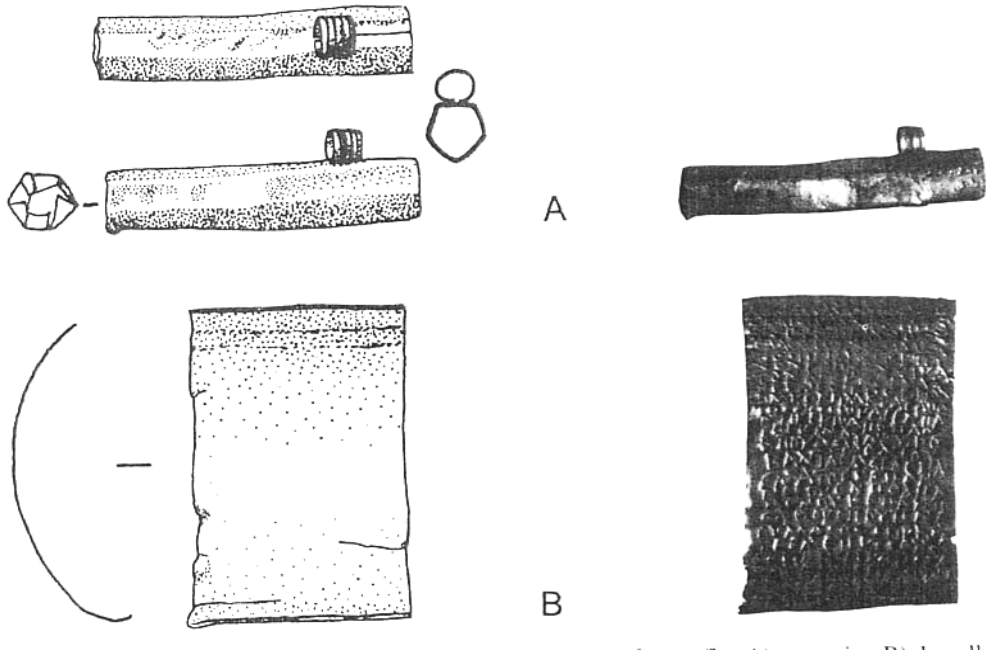
Pour se soigner ou s'assurer une protection contre les affections, le souffrant a recours à la prière, parfois à des sacrifices, à des bains, à une certaine diététique, à des rites d'incubation ou à tout autre rituel ou pratiques individuelles parfois effectivement proposés par des « prêtres mendiants » en échange d'une certaine forme d'argent. Les cures à caractère mantique ou purificatoire deviennent vraisemblablement de plus en plus fréquentes à l'époque classique et se déclinent en enchantements (*ἐπωδή*) les plus variés, en cérémonies cathartiques, en oracles médicaux, en cultes orgiastiques ou en expériences oniriques au sein des temples d'Asclépios par exemple[1044]. La littérature et l'archéologie mentionnent également l'utilisation d'amulettes qui ont pour dessein de favoriser chez celui qui les porte certaines qualités telles que le pouvoir, la victoire, de le rendre désirable et digne d'amour ou de le protéger ou de le soigner de certaines affections. Une des premières attestations littéraires de l'utilisation des amulettes est présente dans les *Pythiques* de Pindare qui raconte les premières guérisons d'Asclépios, disciple du centaure Chiron : « *il guérissait les uns par l'art secret des enchantements (ἐπωδή), les autres par des breuvages adoucissants (τοὺς δὲ προσανέα πινοντας), plusieurs par l'application d'un remède (ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν φάρμακα) répandu sur leurs plaies, d'autres enfin par les incisions (τομή) douloureuses d'un acier tranchant* »[1045]. L'attention est ici portée sur l'association du mot *pharmaka*, qui désigne les médicaments, et du verbe *περιάπτω* qui signifie « attacher autour » et fait référence aux objets apotropaïques portés autour du cou par le patient en demande de soin. Le port d'amulette était sans doute associé à la prise d'un remède voire à une incantation afin d'assurer la guérison ou la protection du malade. Ces talismans étaient tout particulièrement utilisés pour protéger certains individus de l'épilepsie. Ceux qui ont été mis au jour datent essentiellement des IIe et IIIe siècles de notre ère; ils appartiennent à une période beaucoup plus tardive que celle de notre étude mais constituent cependant des témoignages indispensables de pratiques ancestrales.

[1043] Hipp, *Mal JF*, 1.
[1044] LAIN ENTRALGO P., *The therapy of the world in classical antiquity*, (1970), p 41.
[1045] Pindare, *OP,* III, 47-54.

4.4.1-Se protéger de l'épilepsie

Les *περίαπτα* se composent de deux éléments : un étui et une feuille de métal sur laquelle sont gravées certaines inscriptions. Une amulette[1046], retrouvée dans une tombe romaine de la commune d'Arco[1047] présente les caractères suivants : l'étui, d'une forme hexagonale cave, pèse 2,3 grammes et mesure 3,8 centimètres de long pour un diamètre de 7 millimètres et contient une feuille d'argent de 5,2 centimètres de long sur 2,6 centimètres de large pour un poids de 1, 36 grammes[1048].

<u>Annexe 11</u> : Exemple d'une amulette destinée à protéger de l'épilepsie



<u>Figures A</u> : Reproduction et photographie de l'étui
<u>Figures B</u> : Reproduction et photographie de la *lamella* portant le texte.

[1046] Voir annexe 11, page suivante.
[1047] La commune d'Arco est située dans la partie septentrionale du lac de garde dans la province italienne de Trente. L'ensemble des objets retrouvés, notamment les pièces de monnaies, renseignent sur la datation de cette tombe comprise dans une période allant de la dernière décennie du IIè siècle à la première du IIIè siècle de notre ère. CAVADA E., PACI G., «Un amuleto contro l'epilessia dall'alto garda », in *Archeologia Classica*, 2002, p 221-255.
[1048] CAVADA E., PACI G., *op.cit,* p 224-225.

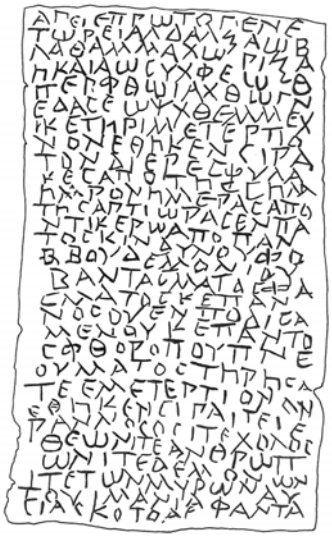


Figure C : Fac-similé de l'inscription de la *lamella*

Ἄγειε Πρωτογενέ-
τωρ ειαλδαλξαω β-
λαθαμμαχωριξα
ηκα Ἰάω συχφεωθ
περφθω ιαχθω γν-
εδασεωψ χθεμμεχ,
ἱκετήρ᾽ ἰμὲ Τέρτιο-
ν ὃν ἔθηκεν Σῖρα,
τόνδ᾽, ἱερὲς φύλα-
κες, ἀπὸ τῆς σήμ-
η{μ}ρον ἡμέρας ἀπὸ
τῆς ἄρτι ὥρας ἐν πα-
ντὶ κερῷ ἀπὸ παν-
τὸς κινδύνου φό-
{ε}βου δεμονίου
βαντάσματος φά-
σματος κὲ παν(τὸς)
νόσου ἐνποδισα-
μένου κὲ παντὸ-
ς φθοροπο<ιο>ῦ πνε-
ούματος τηρήσα-
τε, ἐμὲ Τέρτιον ὃν
ἔθηκεν Σῖρα ἴτε ἱε-
ρὰ{ν} νόσος ἴτε χόλος
θεῶν ἴτε ἀνθρώπ-
ων ἴτε δεμόνων
ἴτε τῶν μύρων αὐ-
τουμανία φαντα-
σία σκοτοδε[νία].

Figure D : Formule inscrite sur la *lamella*

Source *:* CAVADA E., PACI G., « Un amuleto contro l'epilessia dall'alto garda », in *Archeologia Classica*, 2002, p 221-254

Traduction proposée :

> « *Ancêtre Sacré, eiadalxaô blathammachorixa èka Iao sukhfeôth perfthô iachthô gnedaseôps khthemmekh, moi suppliante pour Tertio, que Sira a enfanté, celui qui, ô protecteur sacré, à partir d'aujourd'hui, de cette heure précise, à tout moment, dans tout danger, de la peur, du daimon, d'une vision, d'une apparition et de toute maladie handicapante, et de tout souffle (esprit) pernicieux, protège Tertio que moi Sira a enfanté, laisse loin le mal sacré, la colère des dieux, des hommes, des daimones, les essences parfumées, la pure folie, l'apparition, l'étourdissement* ».

Sur la feuille d'argent est inscrit un texte grec de vingt-neuf lignes, écrit avec un instrument à pointe, formule magique destinée à protéger de certains maux le porteur de l'amulette[1049]. La structure du texte est tripartite se constituant d'abord d'une invocation aux divinités bienveillantes, définies comme les « gardes sacrés »[1050], de la mention du nom de la personne qui nécessite l'aide divine avec la liste des maux desquels elle doit être préservée, et enfin du nom de l'individu qui invoque, avec la liste des maux contre lesquels le malade doit être défendu. Syra[1051] demande ainsi que son fils Tertio, sans doute encore jeune enfant[1052], soit protégé (*τηρέω*) de la maladie sacrée (*ἱερὰ νόσος*)[1053], qu'il soit préservé de la colère (*χόλος*) des dieux, des hommes et des *daimones*, des essences parfumées (*μύρω*), de la pure folie (*αὐτομανία*), des hallucinations (*φαντασία*) et des étourdissements (*σκοτοδίνη*). Ainsi énoncé, on peut penser que chaque élément de cette liste constitue une affection spécifique, indépendante de celle qui la précède ou la suit dans l'énumération. Pourtant, en étudiant plus précisément ces affections, il apparaît qu'elles constituent soit les causes, soit les symptômes attribués à l'épilepsie. On repère dans cette énumération des maux, des symptômes très caractéristiques du mal que constituent notamment les étourdissements voire les évanouissements et les

[1049] Certaines anomalies orthographiques ont été décelées, pour la correction du texte, voir CAVADA E., PACI G., *op.cit*, p 241-243.
[1050] La mention de *Hageie Prôtogenetor* suivi presque immédiatement du nom *Iao,* d'origine sémitique, suggère qu'il s'agit vraisemblablement d'une personne appartenant à une communauté juive. Sur le nom invoqué et les origines de celui-ci, voir CAVADA E., PACI G., *op.cit,* p 243-245.
[1051] Le nom de la mère, Syra, est d'origine grecque et la filiation matrilinéaire ici notée témoigne de la mentalité romaine dans laquelle vivent ces individus. Ce ne sont pas des personnes de condition servile contrairement à certains indices qui sembleraient l'attester, ils sont de condition libre ; Voir CAVADA E., PACI G., *op.cit,* p 246-47.
[1052] Dans la mesure où la demande n'est pas expressément faite par Tertio lui-même mais par sa mère, il y a tout lieu de penser qu'il s'agit d'un jeune enfant.
[1053] Ainsi qu'il a été noté dans l'étude sur la représentation hippocratique de l'épilepsie, cette affection touche particulièrement les enfants, observation antique confirmée par la science moderne et qui s'explique par le fait que le cerveau n'est pas encore totalement formé avant l'âge de 10 ans.

hallucinations. La référence à la *mania* se rapporte vraisemblablement à la perte de connaissance qui accompagne la crise et au comportement d'extrême agitation du patient. Un terme de cette liste étonne cependant, *μύρω*, qui désigne le jus extrait des plantes servant notamment dans les onguents, les potions ou les parfums. Les textes hippocratiques et aristotéliciens ne mentionnent aucun cas de déclenchement de l'épilepsie par l'inhalation d'un parfum. On sait en revanche que certaines plantes, comme l'hellébore par exemple, peuvent autant constituer un remède qu'un poison suivant le dosage établi[1054]. S'agissant du terme *murôn*, la comparaison avec des invocations de même type permet d'affirmer qu'il n'y a pas d'erreur orthographique, donc pas de confusion avec un autre terme[1055] : il s'agit de protéger l'enfant contre certaines essences odorantes. Le mot fait référence à un liquide parfumé qui peut donc se présenter sous la forme d'une huile. L'hysope, l'herbe sacrée des Hébreux, utilisée en huile a des effets neurotoxiques et est connue pour favoriser les crises d'épilepsie en cas de surdosage[1056]. Mais le texte ne comporte aucune indication permettant d'avancer le nom d'une plante en particulier. L'origine « olfactive » de la crise d'épilepsie c'est-à-dire déclenchée par l'inhalation de certaines odeurs auxquelles le malade est particulièrement sensible, est attestée par la médecine contemporaine ce qui confirme à nouveau que la mention de ce terme n'est pas une erreur.

L'amulette que Tertio portait autour du cou avait donc une fonction apotropaïque très précise et ciblée, celle de prévenir des crises d'épilepsie et de son cortège de symptômes. La *lamella* conservée au Paul Getty Museum[1057], feuille d'or contenant des inscriptions grecques, présente quasiment la même demande si ce n'est que, outre les divinités invoquées, les mots désignant le mal sacré sont identifiés par les termes *ἐπιληψίας* et *πτωματισμός*[1058]. Ils renvoient à l'origine et aux symptômes de cette affection, qu'il s'agisse du terme *ἐπίληψις* dont le sens se rapporte à « *l'action de saisir, d'attaquer, de prendre la place de quelque chose* » et évoque implicitement l'intervention d'un *daimôn*, ou du mot *πτῶμα* qui désigne la chute dont est victime l'individu épileptique qui a donné *πτωματισμός*, l'épilepsie. Ce talisman d'or, daté du

[1054] Voir le chapitre 2.3 de cette partie consacré à la *mania* hippocratique.
[1055] CAVADA E., PACI G., *op.cit,* p 250. L'auteur rappelle qu'une *lamella* trouvée à Beyrouth dont une certaine Alexandra est l'invocatrice contient également une demande de protection contre les *daimones*, la *mania*, les étourdissements.
[1056] RAVEN J.E., (2000).
[1057] KOTANSKY R., « Two amulets in the Paul Getty Museum » in *Paul Getty Museum Journal,* 8, 1980, p 181-188. Seule la *lamella* a été retrouvée, l'étui porté au cou et destiné à recevoir cette feuille d'or est perdu. Voir annexe 12, page suivante.
[1058] Voir l'annexe 12, page suivante.

IIIe siècle de notre ère, est destiné à protéger du mal sacré une certaine Aurelia. Les divinités invoquées attestent de l'origine juive et peut-être chrétienne du demandeur[1059].

<u>Annexe 12</u> : Amulette d'Aurelia destinée à la protéger de l'épilepsie

<u>Figure A et Figure B</u>

Droits de diffusion non acquis

<u>Figure A :</u> Texte en caractères grecs inscrit sur la *lamella*

<u>Figure B</u> : Fac similé de la feuille d'or

Source : KOTANSKY R., « Two amulets in the Getty Museum », in *Paul Getty Museum Journal*, 8, 1980, p 181-188.

<u>Traduction proposée</u> :

> « *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, notre Dieu, délivre Aurelia de tout mauvais souffle (esprit), de toute épilepsie, de toute attaque d'épilepsie, je t'implore puissant Iaô, Sabaôth, Elôaion, Ouriêl, Michaêl, Raphaêl, Gabriêl, Saraêl, Rasochêl, Ablanathanalba, Abrasax, xxxxxx nnnnnn a ôaa iiiiiiiii x o yyyyyyy a ao ooooooo ônô-(Ê symbole Ê symbole) Sesengenbarpharangês, protège, iphô, iô Erbêth, (caractères), protège Aurelia de toute attaque d'épilepsie, de toute attaque d'épilepsie, Iaô, Ieou, Iêô Iammô, Iaô, charakoôpou Sesengenbarpharangês, Iaô aeeyyai lêou Iaô, Sabaôth, Adônaie, Êlêlêth, Iakô* ».

[1059] KOTANSKY R., *op.cit*, p 181-184

Les découvertes archéologiques de ce type[1060] concernant la période classique grecque sont peu nombreuses car la plupart des formules apotropaïques étaient inscrites sur du matériel périssable tel que le bois, la cire, le cuir. Certains matériaux, comme les feuilles d'or et d'argent sur lesquelles sont inscrites ces demandes, ont vraisemblablement fait l'objet de nombreuses utilisations successives, parfois pour des usages totalement différents[1061], ce qui explique en partie qu'elles n'ont pas été répertoriées pour l'époque classique. Quelques sources littéraires[1062], décrivant la forme, la fonction et l'utilisation d'amulettes, permettent d'attester des similarités existantes avec les talismans plus tardifs[1063]. D'autres sources mentionnent également l'utilisation d'un autre type d'amulette à fonction apotropaïque et curative, comme les bagues[1064], sur lesquelles étaient peut-être gravées des formules magiques[1065]. La conception pratique de ces amulettes, portées en bagues ou en collier, laisse supposer que le « malade » ne devait jamais s'en séparer afin d'assurer constamment sa protection. Ces formules magiques destinées à être lues, voire répétées comme constituant un charme étaient vraisemblablement associées à l'ingestion d'une potion à base de plantes[1066], le but étant de persuader la divinité de mener à bien un souhait personnel. On a peu d'informations sur l'efficacité apparente de telles amulettes mais des sources littéraires renseignent sur les croyances liées à ces pratiques magiques. Dans le *Charmide* par exemple, Socrate révèle qu'il connaît une plante qui agit contre les maux de tête mais que celle-ci perd toute efficacité si elle n'est pas jointe d'une incantation[1067]. Il est très probable que, pour l'opinion commune, l'accumulation de différentes techniques ou formules magiques est une manière supplémentaire d'assurer l'efficacité du soin curatif ou préventif. Et, ainsi que le mentionne l'auteur de la *Maladie Sacrée*, dans le cas où la souffrance n'est pas guérie, il est aisé de considérer que le dieu a rejeté la demande de l'invocateur plutôt que de douter de l'efficacité de tels objets. C'est vraisemblablement la formule magique que portent ses amulettes qui détermine les maux spécifiques contre lesquels elles doivent servir, leur forme étant relativement identique par ailleurs.

[1060] Sur les autres amulettes contre l'épilepsie de la période romaine, KOTANSKY R., « Incantations and prayers for salvation on Inscribed Greek amulets », in *Magika Hiera*, (1991) : 105-125.
[1061] Voir KOTANSKY R., op.cit, p 110. Quant aux métaux de moindre valeur sur lesquels étaient inscrits des textes magiques, ils ont été recyclés compte tenu de leur nature moins corrosive et flexible.
[1062] Aristoph, *Plutus,* 883-5 ; Antiphane, *Fragment* 177, Anaxilas, *Fragment* 18 entre autres.
[1063] Le verbe *periaptô*, « attacher autour », qui désigne une amulette témoigne lui-même de l'utilisation qui est faite de l'objet.
[1064] Antiphane*, Fragment* 177 (sur les douleurs digestives).
[1065] Aristoph, *Plut*, 883-885.
[1066] KOTANSKY R., *op.cit*, note 20.
[1067] Platon, *Char*, 155 e.

4.4.2-Amulettes et suffocation hystérique

Certains talismans, en revanche, ne concernent que les femmes. Il s'agit des amulettes utérines qui, comme le nom l'indique, protègent la matrice de certains dérèglements. A l'instar des amulettes contre l'épilepsie, elles sont portées autour du cou et présentent des inscriptions sous forme de symboles ou de formules magiques en caractères grecs. Certaines présentent des divinités égyptiennes ce qui n'est pas étonnant car on sait[1068] que la représentation grecque de l'utérus et de ses mécanismes est issue des croyances égyptiennes sur la matrice. Ces derniers considéraient en effet que l'utérus n'était autre qu'un corps étranger dans le corps, susceptible de mouvements intempestifs dans la partie supérieure du *sôma*, exposant la femme à certaines affections et notamment à la suffocation hystérique ainsi nommée par les Hippocratiques. La majorité des amulettes utérines sont de provenance égyptienne, et leur marché semble avoir été particulièrement florissant entre la période hellénistique et le Haut Empire romain[1069]. Elles sont généralement en hématite, de petite taille[1070] ce qui permet de les porter comme un bijou, présentant différents symboles à caractère grec ou égyptien[1071].

Parmi les pièces répertoriées[1072], certaines montrent sur le côté face du bijou une représentation d'un utérus affublé d'une serrure à pointes à l'entrée vaginale tandis que le revers contient des caractères grecs. Ces mots, et notamment le terme *Opôriouth*, constitueraient une formule permettant l'ouverture de la serrure donc de la matrice[1073]. Le mot *Orôriouth* qui apparaît vraisemblablement exclusivement sur les amulettes utérines, serait une personnification de l'utérus bien qu'il y ait à ce sujet diverses interprétations[1074]. La serrure représentée au niveau de la bouche utérine suggère qu'une des fonctions de l'amulette est de protéger la matrice[1075] et peut-être de contrôler le mécanisme de l'utérus comme par exemple,

[1068] Voir le chapitre hippocratique consacré à la suffocation utérine.
[1069] HANSON ELLIS A., « Uterine amulets and greek uterine medecine », in *Medicina nei secoli, Arte e sicenza*, 7, (1995), p281-299.
[1070] HANSON ELLIS A., *op.cit*, p 281, donne l'exemple d'une amulette en hématite de 1,5 sur 0, 9 centimètres.
[1071] HANSON ELLIS A., *op.cit,*p 281-299. Si la fabrication d'amulettes a connu une période florissante entre la période hellénistique et le Haut Empire romain, le port d'amulettes utérines est beaucoup plus ancient en Egypte et en Grèce. L'association complexe de symboles et de mots inscrits sur l'objet attestent de la diffusion de ceux-ci dans l'ensemble de la partie est de la Méditerranée jusqu'au monde byzantin. Ce complexe amalgame de différentes influences a notamment donné lieu à une production intense d'amulettes en plomb, fer, métaux précieux jusqu'au Xè siècle à Constantinople.
[1072] Voir l'annexe 13, page suivante qui présente des reproductions d'amulettes utérines.
[1073] LIPPI D., « About a medical amulet in the archeological museum in Florence », *Medecina nei secoli*, 1990 : 2 : 215-220.
[1074] HANSON ELLIS A., op.cit, p 293.
[1075] HANSON ELLIS A., op.cit, p 283.

ouvrir pour expulser le sang des menstrues, pour recevoir le sperme ou pour permettre la naissance; fermer pour empêcher l'avortement ou pour éviter les hémorragies par exemple[1076]. L'amulette utérine n'est donc pas destinée à protéger ou à guérir d'une seule et même affection comme c'est le cas pour les talismans contre l'épilepsie, mais cumule différentes fonctions apotropaïques.

<u>Annexe 13</u> : Exemples d'amulettes « utérines »

Droits de diffusion non acquis

<u>Document 1 :</u>
Hématite 17 X 14

Première image : une matrice fermée par une clé à sept dents.
Deuxième image : inscription de quatre lignes : *Ὀρωριουθ ἰ / αήω Ἰάω Σαβαώ / θ Ἰαήω ιαωαι/* Trois γ et un *Z* barré et pommeté.

<u>Document 2 :</u>
Hématite 17 x 14
Première image : matrice fermée par une clé à sept dents
Deuxième image : inscription de quatre lignes : *Ὀρωριουθ / Ἰαήω Ἰάω Σα/ βαὼθ* trois *γ, ξ Ἰάω αιω*

Droits de diffusion non acquis

<u>*Source* </u>: DELATTE A, DERCHAIN P., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, p 247, n° 339 et 340.

Les messages grecs inscrits sur ces objets sont des formules magiques destinées à prévenir ou corriger les mouvements utérins, réguler le flux menstruel, favoriser les

[1076] HANSON ELLIS A., op.cit p 283-4

avortements ou, au contraire, assurer le bon déroulement de la grossesse et de la naissance[1077]. L'absence de spécialisation de telles amulettes suggère donc que l'objet protège aussi la femme de la suffocation hystérique également due à des mouvements intempestifs de l'utérus[1078]. Les médecins ne présentent pas d'autres conceptions des mécanismes de cette affection que celles partagées par l'opinion commune. Si les Hippocratiques critiquent la culture de culpabilité vis-à-vis de la maladie et, notamment, les sacrifices offerts par les femmes à la déesse Artémis[1079], ils ne proposent pas d'autres techniques de soins que celles qui sont utilisées par les femmes depuis des siècles déjà, comme les fumigations odorantes ou bien encore, la remise en place de la matrice par voie manuelle[1080], ceux-ci dépendants notamment, sur la connaissance du corps féminin, du savoir que les sages-femmes sont en mesure de leur transmettre.

Cet exemple révèle que la médecine hippocratique ne diffère guère, au niveau de la conception des soins en tout cas, des autres branches médicales. S'ils n'adhèrent pas à la croyance selon laquelle une divinité est à l'origine de certaines affections et que, de fait, certaines actions religieuses spécifiques telles que les sacrifices, les prières ou même encore le port d'amulettes n'ont aucune efficacité réelle, ils réintègrent néanmoins dans leur médecine des techniques de soins ancestrales basées sur l'usage des plantes ou des purifications par exemple. Certes, la médecine hippocratique présente un système de pensée extrêmement novateur notamment par la réflexion qu'elle propose sur les mécanismes physiologiques de la maladie, mais elle ne doit pas être considérée comme opposée ou comme le substitut d'un système de pensée plus ancien. La médecine octroyée par les Hippocratiques au sein des cités ne remplace ni n'exclut les pratiques thérapeutiques établies depuis des siècles en dépit de ce que certains écrits médicaux laissent suggérer[1081].

4.4.3- Le recours à la prière

[1077] HANSON ELLIS A., op.cit, p 296, note 14.
[1078] Il existe d'autres fonctions de l'amulette : fonctions aphrodisiaques HANSON ELLIS A., op.cit p 287.
[1079] Hipp, *Mal JF ,* 1.
[1080] Voir chapitre hippocratique consacré à la suffocation utérine dans cette partie.
[1081] C'est aussi la conviction de EDELSTEIN L., (1945) : 139. C'est une vision contemporaine de séparer ce qui relève de la science et du religieux, mais une pensée étrangère aux Grecs.

Si les Hippocratiques rejettent une certaine idée de la maladie, et notamment celle largement diffusée par des « *magoi* » qui l'expliquent comme un châtiment des dieux, ils respectent cependant profondément le divin. Ils placent l'exercice de leur art sous le patronage d'Asclépios dont ils se disent les descendants. Asclépios est, pour les médecins, le dieu qui a transmis l'art médical[1082] aux hommes[1083] pour l'affiner, l'étendre et le compléter de générations en générations[1084]. Les praticiens eux-mêmes considèrent qu'Asclépios est à l'origine du système de pensée « rationnel » et « scientifique » qu'ils appliquent quotidiennement[1085]. Ils savent que la portée de leur compétence est limitée et admettent qu'il existe des cas graves, désespérés, pour lesquels ils ne peuvent rien faire. De fait, la divinité peut constituer un autre recours, un espoir de l'accomplissement d'un miracle que l'homme, fut-il médecin, ne peut fournir au patient[1086]. Un décret honorifique delphique dédié par les Amphictions au médecin Philistos de Cos[1087] souligne le rapport intime que la population établit entre le dieu et la médecine hippocratique: « (…) *attendu que Philistos de Cos fils de Moschiôn de Cos qui exerce la médecine à Delphes, rend les services attendus conformément à son art de manière irréprochable et se montre attentionné envers tous ceux qui viennent auprès du dieu, de manière digne de sa cité de Cos (...)* «[1088]. La cité attribue des droits et des honneurs pour l'ensemble des services qu'il a rendu au sein de la cité mais probablement aussi pour les soins qu'il a donné aux pèlerins du sanctuaire lors des *Pythia* et des *Sôtéria*[1089]. Les inventaires du sanctuaire athénien d'Asclépios[1090] témoignent des actes médicaux effectués dans cette enceinte sacrée. Pour l'opinion commune, les dieux et les médecins travaillent de pair et il est très probable que, pour une partie de la population, moins cultivée et à l'écart des grandes cités[1091], c'est avant tout le dieu qui agit à travers les soins effectués par le médecin. Un certain Loukios a ainsi adressé une dédicace à Asclépios pour le remercier de l'avoir guéri d'une affection génitale mais ne néglige pas de nommer en même temps le médecin qui l'a également soigné[1092]. La population s'en remet aussi aux dieux locaux pour

[1082] SAMAMA E., (2002), p 157, note 24.
[1083] EDELSTEIN L., (1945) p 140.
[1084] EDELSTEIN L., (1945), p 140-141.
[1085] EDELSTEIN L., (1945), p 141
[1086] EDELSTEIN L., (1945), p 139
[1087] Le décret, daté de 204/3 est inscrit sur un petit cippe de calcaire gris de cinquante centimètres de haut sur 24 centimètres de large. SAMAMA E., (2002), p 156.
[1088] Un décret délien daté du IIIè pour le médecin Nicandros d'Halicarnasse présente également la double fonction des médecins, exerçant à la fois au sein du sanctuaire et de la cité. SAMAMA E., (2002) p 204
[1089] C'est ce qui explique que l'auteur du décret soit l'amphictionie plutôt que la cité. SAMAMA E., (2002), p 204
[1090] SAMAMA E., (2002), n°004 p 111
[1091] CHANIOTIS A., « Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia » in *Ancient medecine in its cultural context*, dir VAN DER EIJK P., (2002), p 330-331.
[1092] ROBERT L., (1937) : 384-9.

soigner la maladie. Une inscription propitiatoire mentionne le cas d'une femme dénommée Prepousa qui prie *Mês Axiottenos* de guérir son fils Philemon et qu'elle n'ait pas à dépenser son argent en allant voir un médecin[1093]. Cette dédicace suggère que cette femme préfère avoir recours au divin du fait des charges peut-être relativement élevées du médecin. Mais il ne peut s'agir que de cela puisqu'elle devra aussi récompenser le dieu une fois que son fils aura été guéri. Il est donc très vraisemblable qu'elle se tourne vers la divinité car elle associe la maladie de son enfant à une faute commise[1094] et qu'une demande à *Mês Axiottenos* lui apparaît dès lors plus évidente et plus efficace que le recours à un médecin.

S'agissant plus spécifiquement des maladies mentales, tous les dieux sont considérés par l'opinion commune comme susceptibles d'insuffler un trouble même si certains noms divins reviennent cependant plus que les autres[1095]. Quelques inscriptions propitiatoires tardives soulignent la perpétuation de telles croyances[1096] et témoignent des pratiques mises en œuvre pour guérir de ces affections. La divinité à l'origine du trouble est aussi, pour l'opinion commune, celle qui a le pouvoir de guérir le patient. C'est donc aussi à elle que les vœux sont adressés. Parmi les inscriptions lydiennes et phrygiennes mises au jour, trois concernent des vœux destinés à des divinités locales pour des cas de *mania*[1097]. Une quatrième, plus curieuse, présente également un cas de *mania* dont la cause n'est pas perçue comme divine mais est assimilée à l'administration d'un poison par la belle-mère du malade[1098]. Ce dernier exemple atteste à nouveau que la population a recours aux dieux pour se soigner même quand ceux-ci ne sont pas directement mis en cause.

<u>Annexe 14</u> : Inscriptions propitiatoires traitant des cas de *mania*

<u>Inscription 1 :</u>

[1093] VARINLIOGLU, E, « Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Usak », *Epigraphica Anatolica*, 13, 1989 : 42-43 n°2.
[1094] CHANIOTIS A., *op.cit,* p 332
[1095] C'est notamment le cas de Dionysos pour la *mania* (voir la deuxième partie de cette étude), d'Artémis pour la suffocation hystérique : Hipp, *Mal JF*, 1. Il n'y a pas de cas de soins de troubles mentaux relevés sur les inscriptions en rapport avec Asclépios mais de nombreuses guérisons de cécité, de goutte, de consomption…
[1096] CHANIOTIS A., *op.cit*, p 323-344. Ces inscriptions datent des IIe et IIIe siècles de notre ère.
[1097] Deux inscriptions de ces quatre inscriptions sont reproduites page suivant.
[1098] CHANIOTIS A., *op.cit*, p 328.

Source : HERRMANN, P, KEIL, J, *Tituli Asiae Minoris*, volume V, Vindobona,1981-1989, n°460
Stèle 1, 04 m (ht) x 0,42 m (lg).

Ἔτους σγ', μη(νὸς) Ἀρτεμεισίου ς'. Ἐ-
πὶ Τροφίμη Ἀρτεμιδώρου Κι-
κιννᾶδος κληθεῖσα ὑπὸ τοῦ
θεοῦ ἰς ὑπηρεσίας χάριν μὴ
βουληθοῦσα ταχέος προσελ- (sic)
θεῖν, ἐκολάσετο αὐτὴν καὶ μα-
νῆναι ἐποίησεν· ἠρώτησε οὖν Μη-
τέρα Ταρσηνὴν καὶ Ἀπόλλωνα Τάρσι-
ον καὶ Μῆνα Ἀρτεμιδώρου Ἀξι-
οττηνὸν Κορεσα κατέχοντα,
καὶ ἐκέλευσεν στηλλογραφ-
θῆναι νέμεσιν καὶ καταγρά-
ψαι ἐμαυτὴν ἰς ὑπερεσίαν (sic)
τοῖς θεοῖς.

Traduction proposée :

> Trophime, fille d'Artémidoros, (surnommée) Kikinnas, a été appelée par le dieu pour un service mais n'ayant pas voulu l'accomplir immédiatement, le dieu l'a punie et l'a rendue maniaque. C'est pourquoi, j'invoque Meter Tarsene, Apollon Tarsios et Mês Axiottenos en possédant la fille d'Artémidoros de Koresa, je demande qu'elle soit affranchie du châtiment et je grave moi-même cette demande aux dieux.

Inscription 2 :
Source : HERRMANN, P, KEIL, J, *Tituli Asiae Minoris*, volume V, Vindobona,1981-1989, n°541
Fragment de stèle, partie supérieure gauche.

Droits de diffusion non acquis

Parmi les divinités invoquées pour la guérison de ces cas de *mania*, figurent notamment *Apollon Tarsios*, *Zeus Trosou*, *Meter Tarsene* ou bien encore *Mês Axiottenos*. Il s'agit de dieux locaux[1099] à qui s'adresse la population pour se guérir. Les inscriptions propitiatoires se déclinent toujours sur le même modèle qui mentionne, dans l'ordre, la faute commise, la maladie infligée par la divinité, la repentance du patient et les soins voire la guérison. En dépit de leur datation tardive, ces inscriptions révèlent des histoires qui diffèrent peu des demandes faites par des malades dans différents sanctuaires et, qui plus est, dans les

[1099] Sur les épiclèses : Apollon *Tarsios* correspond à Apollon de Tarse, une ville de Cilicie, et est une épiclèse assez fréquente en Asie Mineure et notamment en Lydie et en Anatolie. Celle de Meter Tarsene possède une signification identique : la Mère de Tarse. Zeus Trosou désigne vraisemblablement Zeus Trôos, de Troie tandis que Mês Axiottenos désigne probablement le Mês d'Axiotta

sanctuaires d'Asclépios depuis le Ve siècle. La procédure est d'ailleurs identique : le suppliant fait une demande au dieu qui lui répond généralement sous la forme d'un oracle ou lui apparaît en rêve[1100]. La première inscription[1101] présente ainsi le cas d'une femme, Trophime, sœur d'Artémidoros, qui a été appelée par un dieu pour un service (*ὑπηρεσία*) mais n'ayant pas voulu exécuter rapidement le vœu divin, le dieu l'a puni et la rendue (*ποιέω*) maniaque (*μαίνω*). L'expression *μανῆναι ἐποίησεν* renvoie clairement à l'action du divin qui a insufflé la *mania* à Trophime. Tous les dieux invoqués sont à la fois considérés comme susceptibles de produire la maladie mais également de la soigner[1102]. *Apollon Tarsios*, *Zeus Trosou*, *Meter Tarsene, Mês Axiottenos* sont les divinités le plus souvent mentionnées dans ces inscriptions vraisemblablement du fait de leur large popularité. La seconde inscription[1103] est plutôt fragmentaire mais on peut y reconnaître l'emploi de *ἐξέμανεν* qui indique que le malade, probablement une femme, a été rendue maniaque. Quand bien même la *mania* est le fait d'un poison et non d'une divinité, les dieux sont invoqués tant la population a foi en leur omnipotence.

Ces inscriptions tardives attestent que le délire est toujours pensé, très longtemps après les Hippocratiques, comme une forme de punition divine comme il l'a été couramment et toujours admis par la plus grande majorité de la communauté grecque. C'est à l'étude précise de telles croyances que nous avons choisi de consacrer la suite de notre étude sur les maladies de la *psukhê*, en analysant la représentation de la *mania*, de l'épilepsie et de la mélancolie entre autres affections, que livrent notamment les sources platoniciennes et le théâtre tragique. Il s'agit, après avoir présenté la conception scientifique des pathologies de la *psukhê*, de compléter notre étude en précisant, par le biais du discours platonicien sur le délire et de la mise en scène des troubles de la raison dans le théâtre tragique, s'il existe d'autres représentations des altérations du raisonnement mais aussi de considérer la place du fou dans la société, le regard qu'il porte sur lui et la façon dont il est jugé par les autres.

[1100] CHANIOTIS A., *op.cit*, p 332.
[1101] Voir annexe 14, page précédente, inscription 1.
[1102] CHANIOTIS A., *op.cit,* p 330
[1103] Voir annexe 14, page prédente, inscription 1.

Deuxième partie

Les représentations du délire dans la philosophie platonicienne et le théâtre tragique.

La première partie de cette étude, consacrée aux conceptions médicales et biologiques des altérations de la *psukhê,* a permis de souligner l'aspect «scientifique», «rationnel» avec lequel les Hippocratiques et Aristote appréhendent les troubles des facultés émotionnelles et intellectuelles de la *psukhê*. Sans rejeter le divin, ces auteurs accordent un rôle essentiel à l'explication physiologique de telles altérations, qu'ils conçoivent comme des maladies, centrant leur intérêt sur le corps et les mécanismes propres à son fonctionnement. Si Platon adhère en partie à ces schémas de pensée, sa conception de la *psukhê* et des rapports qu'elle entretient avec l'individu et le corps en général, comporte des aspects métaphysiques qui font la singularité de son investigation sur l'être.

Sa recherche philosophique sur la nature de la *psukhê*, sur les processus cognitifs liés à la quête des vertus essentielles propres au bien de la cité, l'entraîne immanquablement à se confronter à ce qui peut constituer le pan opposé voire négatif de cet idéal citoyen, à savoir les états de trouble, de dérèglement et de démesure qui sont parfois dus à des altérations des facultés du raisonnement. Sa conception du délire apparaît ainsi complexe et paradoxale, comportant à la fois des aspects rationnels et un symbolisme métaphysique propres à sa représentation de la *psukhê*. Il convient de rappeler la nature très singulière du corpus platonicien : d'une part, ses dialogues et ses traités sont l'œuvre de toute une vie si bien qu'il n'est pas rare de constater que le philosophe se contredit parfois notamment sur la nature de la *psukhê* et de ses mécanismes ; d'autre part, la plupart de ces textes traduisent des représentations idéales et nous devons tenir compte du manque d'écho social que peut avoir une telle littérature. Il convient donc d'être prudent dans l'interprétation de telles sources, probablement très éloignées des conceptions des mentalités.

Beaucoup d'aspects du délire, et notamment de la *mania* sur laquelle il s'exprime le plus, trouvent une illustration dans le théâtre tragique d'Eschyle, d'Euripide ou de Sophocle qui fondent leur mise en scène sur le mythe et les croyances ancestrales dont elles découlent. La tragédie présente ainsi certains parallèles avec la philosophie platonicienne qui sont susceptibles de constituer des points d'ancrage permettant d'apporter un autre éclairage des conceptions du délire dans la Grèce classique. Il s'agit donc d'étudier les différents aspects de ces représentations tragiques et philosophiques, leurs points communs et leurs différences, afin de compléter notre première conception des pathologies de la *psukhê* et de chercher à restituer, en confrontant les différents discours, la conception «ordinaire» du délire la plus proche possible de la réalité.

1-La représentation platonicienne des altérations de la *psukhê*

Platon s'inscrit dans le contexte scientifique spécifique du Ve siècle dont une des principales caractéristiques est le débat épistémologique qui l'anime. Ses oeuvres attestent que sa pensée s'est développée dans différentes directions pour faire de la philosophie la science suprême. Sa représentation de la *psukhê* apparaît à la fois comme un mélange subtil des croyances ancestrales et de son opposition à certains schémas de la pensée présocratique[1104]. Comprendre les évolutions et la progression de sa réflexion sur la nature et les fonctions de la *psukhê* est essentielle pour saisir, par la suite, sa représentation singulière du délire et notamment de la *mania*.

1.1. La conception de la *psukhê*.

Sa représentation de la *psukhê* a évolué. D'abord fidèle au rationalisme montant du Ve siècle, il en « *transforme le sens en lui donnant une extension métaphysique* »[1105] si bien qu'il parvient à faire de l'idée de la *psukhê* une sorte de syncrétisme du rationalisme et des croyances ancestrales. Sa pensée, aussi «rationnelle» qu'il la souhaite, prend également des racines dans le mythe et contribue à son caractère si singulier. Dans les premiers dialogues[1106], Platon établit un lien entre la *psukhê* et le caractère de l'individu avant de donner à celle-ci, au fil de ses écrits, une structure et une organisation qui lui est propre, elle-même évolutive, en accord avec une représentation cosmologique et le souhait d'un état et d'une citoyenneté idéals. Plusieurs questions se posent alors à lui : quelle est la nature de la *psukhê* et survit-elle à l'homme après sa mort ? Quels rapports entretient-elle avec le *sôma* ? Et quel rôle joue t-elle dans la formation de l'individu, de sa propre personnalité ?

[1104] ROBIN L., (1935) : 125.
[1105] DODDS E.R., (1959) : 207.
[1106] Notamment le *Phédon*, *Ion*, les deux *Alcibiade*.

1.1.1-Nature et structure de la *psukhê*.

Il est probable que la tradition populaire se représentait comme particulièrement éphémère la « vie » de la *psukhê*[1107]. Dans la représentation homérique elle est dispersée par le vent peu de temps après sa propre naissance soit peu de temps après la mort de l'individu. Son temps d'existence était donc réduit à néant ou presque. Chez Platon en revanche, et dans la lignée des présocratiques, la *psukhê* est fondamentalement liée au corps[1108], ou doit-on dire, à l'homme et, elle subsiste après la mort avec une activité réelle : « *Peut-être bien, se disent-ils, une fois séparée du corps, n'existe t-elle plus nulle part, et peut-être bien, plutôt, le jour même où l'homme meurt est-elle détruite et périt-elle ; dès l'instant de cette séparation peut-être sort-elle du corps pour se dissiper à la façon d'un souffle ou d'une fumée, et ainsi partie et envolée, n'est-elle plus rien nulle part.* [1109] *Par suite, s'il était vrai que quelque part elle se fût ramassée en elle-même et sur elle-même, après s'être débarrassée ces maux (τῶν κακῶν) que tu passais tout à l'heure en revue, quelle grande et belle expérience, Socrate, naîtrait de la vérité de ton langage ! Il a pourtant besoin sans nul doute d'une justification, et qui probablement n'est pas peu de chose, pour faire croire qu'après la mort de l'homme, la psukhê subsiste avec une activité réelle (δυναμιν) et une pensée (φρόνησιν)* »[1110].

Elle ne peut cependant pas se concevoir, à l'image du *sôma*, comme quelque chose de matériel. Elle est une essence purement spirituelle, incorporelle[1111]. De ce fait, elle est donc plus ancienne que le corps : « *Mais cette psukhê dont nous entreprenons de parler après le corps, ne fut pas formée par le dieu après le corps car, en les unissant, il n'aurait pas permis que le plus vieux reçût la loi du plus jeune* »[1112]. Il existe donc une hiérarchie entre les deux éléments, le corps est soumis à l'expérience de la *psukhê* qui est maîtresse en l'homme : « *Le dieu a fait la psukhê avant le corps et supérieure au corps en âge et en vertu, parce qu'elle était destinée à dominer et à commander, et le corps à obéir* ».[1113] Quelle raison particulière tire cette essence de son existence d'esprit dans le monde divin pour venir s'unir à la matière ? Le *Phédon*, dialogue dans lequel Platon expose pour la première fois une certaine théorie de la *psukhê*, fournit une explication religieuse, selon laquelle la *psukhê* est descendue dans un

[1107] ROHDE E., (1908) : 479-480.
[1108] Avec quelques restrictions tout de même qui sont expliquées par la suite*;*
[1109] Platon reprend ici les croyances homériques liées à la *psukhê*.
[1110] Plat, *Phéd*, 70 a-b. (Traduction de L. Robin)
[1111] Plat, *Rep*, 330 d-e ; 496 e ; 498 d ; 608d.
[1112] Plat, *Tim*, 34 c.
[1113] Plat, *Tim*, 34c

corps terrestre, matériel, pour se laver de ses fautes[1114]. Le *Phèdre* réitère semblablement cette théorie :

Τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν·.

Lorsqu'elle est parfaite et ailée[1115], elle chemine dans les hauteurs et administre le monde entier, quand au contraire elle a perdu ses ailes, elle est entraînée jusqu'à ce qu'elle se soit saisie de quelque chose de solide[1116]; elle y établit sa résidence, elle prend un corps de terre et qui paraît être l'auteur de son propre mouvement à cause de la force qui appartient à la psukhê : ce qu'on appelé un vivant, c'est cet ensemble d'un corps et d'une psukhê solidement ajustée, et il a reçu la dénomination de mortel[1117].

Ainsi unie au corps, elle devient un intermédiaire entre le monde sensible, matériel et le monde intelligible, celui des idées, une de ses caractéristiques étant d'aider à la continuité du monde sensible. Elle communique la force vitale au *sôma* auquel elle est unie, elle le met en action. Platon affirme ainsi la supériorité de la *psukhê* sur le corps : non seulement elle est l'essence par laquelle l'homme peut connaître mais elle aussi la source de tout mouvement. Sans elle, il n'y pas de vie possible[1118]. En ce qui la concerne cependant, elle n'a pas besoin du corps pour vivre, si bien qu'aussi étroitement qu'existe leur union, la symbiose n'est jamais totale[1119].

Tandis que Platon résout peu à peu le problème de la nature de la *psukhê*, se pose celui de sa structure. C'est un des sujets de la *République* dans lequel il livre une première esquisse de l'organisation de la *psukhê* et de ses facultés. Dans son principe originel, en tant que pure faculté de connaître, elle ne peut être composée, elle est simple et indivisible[1120]. Mais forcée de s'unir au corps, elle en absorbe aussi les qualités et les vices tels que les instincts et les appétits, qu'elle doit alors apprendre à maîtriser. Dès lors, à l'activité de connaissance qui occupe originellement la *psukhê* s'ajoute celle du désir, de la volonté. Elle revêt aussi des caractères différents : tempérante ou excessive, savante ou ignorante[1121]. Platon s'interroge

[1114] Plat, *Phéd,* 74d-77d.
[1115] C'est le mythe de l'attelage ailé : plutôt que de décrire ce qu'est réellement la *psukhê*, il en donne une image, celle d'un attelage constitué de deux chevaux et d'un cocher, soutenus par des ailes. Plat, *Ph*, 246 b.
[1116] C'est la chute de la *psukhê* qui se précipite dans un corps fait de terre, humain, mortel, et non de feu comme celui des dieux astres.
[1117] Plat, *Ph*, 246 c. (Traduction L. Robin).
[1118] Plat, *Ph*, 245 c-246 a.
[1119] RODHE E., (1908) : 484-5.
[1120] Plat, *Rep,* X, 611 b-c. *Phéd*, 80 b.
[1121] Plat, *Rep,* X, 609 b : « N'y a-t-il pas pour la *psukhê* quelque chose qui la rend mauvaise ? »

alors sur l'éventualité d'une division de la *psukhê* en différentes parties, chacune recevant une fonction spécifique. Il établit qu'une première fraction de la *psukhê* est le *λογιστικόν*, celle qui opère un « calcul raisonné » (*λογιστικός*) et s'oppose à celle à une autre partie qui est dite *ἀλόγιστος*, appétition et *ἐπιθυμητικός*, concupiscence[1122]. La première est considérée comme l'élément supérieur, porté vers l'intelligible tandis que la seconde est présentée comme inférieure, portée vers la réalisation des désirs les plus primaires. Il existe donc une « *contrariété de nature* »[1123]entre les deux parties ce qui ne signifie cependant pas nécessairement qu'il y a conflit. Si néanmoins ce cas de figure surgit, une troisième fonction intervient, le *thυmos*, c'est à dire le courage ou plus exactement la volonté. Cette troisième « forme » joue le rôle d'auxiliaire secondant le *logismos* dans son combat pour la maîtrise des appétits de la partie inférieure. Il fait le lien entre le sensible et l'intelligible.

Mais c'est surtout le *Timée* qui précise cette tripartition de la *psukhê*. Le *thumos*, la fonction intermédiaire est ainsi logée dans la poitrine, séparant le *logisticon* ou fonction rationnelle qui se situe dans la tête de la fonction appétitive qui s'épanouit dans le bas-ventre et notamment dans le foie. L'élément supérieur est logiquement situé en haut, proche du monde intelligible tandis que l'élément inférieur n'est pas loin du monde terrestre, matériel, instinctif, Sensible. La tête est la citadelle du corps, considérée comme la partie la plus divine du *sôma* entier. Le thorax reçoit le *thumos*, dont le principe est le courage (*ἀνδρεία*) et la colère (*ὀργή*), celui-ci étant un intermédiaire entre la *psukhê* rationnelle et la *psukhê* concupiscible qui permet de réprimer les désirs parfois violents de cette troisième partie. Le bas ventre est le siège de la *psukhê epithumia* où « *elle est attachée comme une bête brute qu'il faut bien nourrir* », séparée des autres par le diaphragme, et livrée à ses forts appétits[1124].

1.1.2-Eduquer sa *psukhê* à la vertu.

Bien que possédant des fonctions dispersées dans le corps, la *psukhê* n'est pourtant qu'une seule et même essence portée à se laver de ses souillures au cours de sa vie « corporelle » afin de gagner l'intelligible. C'est le sujet du mythe de l'attelage ailé que présente le *Phèdre*[1125]. Les ailes permettent à la *psukhê* de s'élever vers l'intelligible, et lorsque celles-ci ont une forme parfaite, la *psukhê* atteint son lieu naturel, le ciel, où,

---

-« Si fait, répliqua t-il, il y a tous les vices que nous avons passé en revue, l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance ».

[1122] Plat, *Rep*, IV, 442 c, 444 b.

[1123] ROBIN L., (1935) : 131.

[1124] Plat, *Tim*, 70 d-e. Voir BRISSON L., (1974).

[1125] Plat, *Ph*, 246 b.

« divine », elle a accès au Savoir, à une intelligence supérieure et unique. Mais toutes les *psychai* ne sont pas élues et les réprouvées se réincarnent dans un corps mortel. Elle peut ainsi connaître de multiples et très diverses incorporations d'homme (citoyen, tyran..) ou de bêtes. En fonction de ses existences passées et des cycles, tous les mille ans, le choix d'une nouvelle existence terrestre lui est accordé. La seule chance de rédemption que possède la *psukhê* est de « *toujours tenir la route qui mène vers les hauteurs* »[1126] mais ceci n'est possible que si, au cours de sa vie terrestre, elle s'éduque. Seule la philosophie, par la dialectique, peut satisfaire ce but : ainsi peut alors s'opérer en elle une réminiscence, c'est à dire le souvenir des réalités divines qu'elle a un jour connues, et l'élan d'amour lié à ce ressouvenir ranimera ses ailes, lui apportant l'*ἐνθουσιασμός*, la possession d'un dieu qui la magnifie et l'élève vers l'intelligible[1127].

Si la pensée de Platon est ancrée dans le mythe, ses principales recherches ont néanmoins un aspect pratique déterminant qui témoigne de son attention portée à la mise en place d'une discipline sociale, éducative pour la cité. Les deux ne sont d'ailleurs pas antinomiques : en éduquant sa *psukhê* par la vertu, l'homme « *s'exerce à mourir* »[1128], c'est-à-dire à la purifier de toute souillure pour lui permettre de rejoindre le monde intelligible tout en participant, sur terre, à la construction d'un état idéal, intermédiaire entre le monde divin et terrestre. La représentation structurelle de l'Etat idéal de Platon est similaire à celle de la *psukhê* humaine : l'organisation de la cité idéale est donc tripartite : à la base, la classe marchande qui comme la partie appétitive de la *psukhê*, répond aux besoins des citoyens ; au sommet, les « magistrats-philosophes », les seuls capables de diriger la cité car ils ont reçu l'éducation nécessaire de la sagesse et de la modération ; entre les deux, la classe intermédiaire des « Gardiens » qui assurent la sécurité de l'Etat[1129].

Platon distingue deux vertus que sont la vertu populaire et la vertu philosophique. Fondée sur la tradition, la première est innée et ne peut s'enseigner contrairement à la seconde forgée sur le raisonnement dont les plus à mêmes de l'inculquer sont les « magistrats-philosophes », la transmettant à des jeunes hommes choisis pour leur intérêt et leurs capacités à se cultiver[1130]. En recevant, dès leur plus jeune âge, l'éducation dont ils sont dignes, ils peuvent à leur tour devenir des dialecticiens, et diriger la cité pour le bien de tous. La vertu étant perfection, une fois acquise, elle est détenue de manière définitive. Car c'est bien

[1126] Plat, *Ph*, 621 c.
[1127] Plat, *Ph*, 249 c. Cette conception est étudiée plus précisément dans le chapitre sur la *mania* érotique.
[1128] Plat, *Phéd*, 67 d-e.
[1129] Plat, *Rep*, X ; SIMON B., (1978) : 166.
[1130] La *République* ne cesse d'énoncer ces valeurs : Plat, *Rep*, VI, 485 a ; 487a; 490 a-c, 503 a-e.

l'absence d'éducation structurée qui mène à la corruption et aux activités malfaisantes : « *Affirmons donc également, Adimante, repris-je, que les psychai (τὰς ψυχὰς) les mieux douées (φῶμεν), si elles rencontrent une mauvaise éducation (κακῆς παιδαγωγίας), deviennent éminemment mauvaises (κακὰς). Crois-tu en effet que les grands crimes et la méchanceté consommée partent d'une psukhê médiocre, et non d'une nature (φύσεως) forte que l'éducation a gâtée, et qu'une nature faible ne soit jamais capable de grands biens et de grands maux ?* »[1131]. Il s'agit, en somme, du problème des relations entre le *sôma* et la *psukhê* : la malveillance, les comportements décadents sont dus à l'altération de cette dernière qui, originellement, est pourtant pure et parfaite. Sa détérioration et ses dérèglements ne peuvent être dûs qu'à la conséquence de son union avec le corps[1132]. Elle n'a cependant pas le choix et doit composer avec le *sôma*. L'être humain doit donc veiller à ce que les relations entre ces deux parties soient équilibrées[1133], et éduquer chacune d'entre elles, ou l'une par l'autre de manière modérée. S'il ne fait pas, chaque partie de l'être est affectée donnant ainsi naissance à des maladies du corps et à d'autres spécifiques de la *psukhê* telles que la *mania.* Ces pathologies de la *psukhê* sont donc considérées comme d'origine humaine puisqu'elles naissent de l'union avec le *sôma,* ceci étant, en affectant l'homme, c'est aussi, à terme, son retour définitif vers l'intelligible qu'elle compromet. N'ayant pas reçu l'éducation philosophique nécessaire, la *psukhê* risque, au moment de l'élévation des *psychai* dans le ciel, de connaître une émotion brutale, dont l'effet n'est alors pas de l'élever mais de l'abaisser au niveau de la bête. Ce retour manqué vers le divin fait alors naître en elle l'inquiétude (*ἀπορία*) : la peur de ne pas retrouver ce dont elle se souvient et ce qui lui permet de s'élever à jamais. Mais cette inquiétude est aussi la base du savoir : se sachant ignorante, la *psukhê* veut apprendre, elle veut retrouver ce qu'elle a aimé. L'amour est donc au fondement de cette volonté de s'élever vers le divin : il est « *l'affirmation passionnée de sa parenté avec la réalité vraie*».[1134] En cela, comme nous allons le voir, il est un délire divin[1135].

Tout en s'orientant vers la cause humaine et sociale en oeuvrant à la construction d'un Etat idéal, le philosophe élabore la construction de l'univers. Le *Timée* fournit l'ordonnance générale de cette cosmologie universelle dans laquelle le ciel et les astres sont des vivants, c'est à dire des corps de feu animés par une *psukhê* divine. Cet univers constamment en mouvement, donc vivant, reçoit sur la terre une représentation à échelle réduite, la cité,

[1131] Plat, *Rep*, VI, 491 e. (Traduction E. Chambry).
[1132] Plat, *Tim*, 86 b : « *Ainsi se produisent les maladies du corps. Celles de la psukhê, qui surviennent par suite des dispositions du corps ont les caractères que voici (…)* ».
[1133] Plat, *Tim*, 81e, 88c.
[1134] ROBIN L., (1935): 58.
[1135] Voir le chapitre de cette partie consacrée à la *mania* érotique.

possédant elle-même sa propre réduction, la *psukhê* humaine qui est elle-même, nécessairement, une image miniature du *cosmos*. Toutes les parties s'ordonnent donc selon le même schéma et, dans le plan général de l'Univers, doivent concourir au bien de l'ensemble[1136]. La théorie platonicienne de la *psukhê* est avant tout une réflexion sur la vie qui ne peut exister sans l'union de la *psukhê* et du *sôma*. Le *Timée* qui précise sa conception du corps et des maladies attestent des références hippocratiques de Platon qui ne distingue pas spécifiquement de ses condisciples scientifiques sur ces questions[1137]. En revanche, sa théorie relative aux maladies de la *psukhê* est tout à fait singulière, offrant deux jugements opposés suivant qu'elle relève d'une explication physiologique ou d'une explication divine.

1.2 - Les maladies de la *psukhê*

1.2.1 *Mania* et *amathia*.

Le *Timée* est, de toutes les œuvres de Platon, celle qui fournit la conception la plus précise de la nature de la *psukhê*, du corps, de ses mécanismes et, par conséquent, des maladies. Bien que considérant que la *psukhê* et le corps sont interdépendants, il isole les pathologies du *sôma* de celles de la *psukhê*: « *Celles de la psukhê, qui surviennent par suite des dispositions du corps ont les caractères que voici. Il faut admettre que la maladie propre de la psukhê est la démence (ἄνοια). Mais il y a deux espèces de démence : l'une est la mania, l'autre l'ignorance (ἀμαθία)* »[1138].

Il ne fait aucun doute pour Platon que si la *psukhê* est malade, cela s'explique avant tout du fait de son union avec le corps. La maladie propre à la *psukhê* est donc l'*anoia*, ce qui signifie littéralement la privation du *noos* qui est le principe même de l'intellection, l'intelligence pure[1139]. L'homme peut ainsi être privé de raison mais cette *anoia* dont il est victime est susceptible de se présenter sous les deux formes que sont la *mania* et l'*amathia*. Ce dernier terme dit l'ignorance et est formé sur le verbe *μανθάνω* qui signifie « *apprendre, étudier, s'instruire* ». L'*amathia* se rapporte donc à l'individu qui n'a aucune connaissance, qui n'a reçu aucune instruction. Pour ce qui est de la *mania*, elle est, selon la conception

[1136] Plat, *Rep* X, 903 b. ROBIN L., (1935) : 178.
[1137] LOMBARD J., (1999).
[1138] Plat, *Tim*, 86 b.
[1139] Plat, *Tim*, 51 e.

médicale et biologique[1140] assimilée à une profonde altération de la raison accompagnée d'un comportement d'extrême agitation. Platon ne s'étend pas sur la définition de la *mania* mais le fait qu'il la présente comme une maladie de la *psukhê*, aux côtés de l'*amathia* et comme une forme d'*anoia,* semble suggérer que sa conception de cette affection n'est pas différente de celle des Hippocratiques ou d'Aristote. Il poursuit néanmoins sa réflexion sur la question des maladies en précisant que :

πᾶν οὖν ὅτι πάσχων τις πάθος ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προσρητέον, ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ· περιχαρὴς γὰρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τἀναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔθ' ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾷ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός. τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμέτρου πεφυκὸς ᾖ, πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας, νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, οὐχ ὡς νοσῶν ἀλλ' ὡς ἑκὼν κακὸς δοξάζεται·

Toute affection qui comporte l'un ou l'autre de ces troubles doit être appelée une maladie, et l'on doit admettre que les douleurs et les plaisirs excessifs sont pour la psukhê, les plus graves des maladies. Car, joyeux à l'extrême, ou, souffrant, par l'effet de la douleur, la passion contraire, quand il s'empresse à contretemps, de saisir un objet ou d'en fuir un autre, est incapable de bien voir ou de bien quoi que ce soit : il devient forcené et impropre au moindre raisonnement. Or, celui chez qui la semence foisonne et coule à flots dans la moelle, ressemble à un arbre chargé de trop de fruits. Il éprouve à propos de tout des douleurs intenses et de grands plaisirs, dans ses désirs et dans les produits qui en naissent. Ainsi il devient fou pendant la plus grande partie de sa vie par l'excès de ses plaisirs et de ses douleurs; il a la psukhê malade et affolée par l'action du corps[1141]..

La *mania* et l'*amathia* sont des maladies de la *psukhê* et peut-être les plus graves qui atteignent celle-ci. Elles révèlent un profond dérèglement des facultés et des fonctions de la *psukhê* du fait de l'excès des passions dont elle est victime. Le verbe *ὑπερβάλλω* qui signifie « dépasser, amplifier, exagérer » est un terme clef pour le compréhension de ce passage. Il se rapporte aux passions démesurées, excessives dans l'intensité que connaît la *psukhê*. Celle-ci est originellement pure mais peut être corrompue par différentes passions sous l'effet du corps qui sont alors pour elle des excès : excès de joie, de souffrances, de plaisir, qui en brouille les facultés. Voilà pourquoi l'homme doit s'exercer à la vertu et à la modération : ainsi il n'est

[1140] Voir la première partie de cette étude, chapitres 1.2 et 1.3, consacrés aux maladies de la *psukhê* chez Hippocrate et Aristote.
[1141] Plat, *Tim*, 86 b-86d.

pas détourné par de telles passions et peut conserver un raisonnement juste[1142]. L'excès des émotions, dans la souffrance ou dans la joie, empêche le raisonnement de s'exercer correctement car la *psukhê* saisit à contretemps, ou trop vite, l'objet de la connaissance essentiel au jugement. L'action des émotions contrecarre celle du raisonnement qui est alors faussé, car la passion excessive tend à déformer la réalité et conduit à adopter un comportement inadapté. Le *καιρός* qui définit à la fois la juste mesure et le moment opportun[1143], est une notion fondamentale qui rappelle que l'homme doit œuvrer à la maîtrise de ses passions afin de mener une vie vertueuse et emplie de modération, pour le respect de son corps et de sa *psukhê*.

1.2.2 La physiologie du délire.

En présentant la *mania* et l'*amathia* comme des maladies de la *psukhê* dont l'origine est somatique voire physiologique, Platon se rapproche de la réflexion médicale et biologique. Il est cependant difficile de cerner sa conception des mécanismes physiologiques du corps humain en dépit des explications qu'il livre dans le *Timée*[1144]. Comme les médecins, il semble adhérer à la théorie de l'*isonomia* humorale et considère que le défaut ou l'excès des humeurs dans le corps contribue à créer des maladies. Voilà pourquoi, vraisemblablement, il précise que l'individu chez qui la semence (*sperma*) est trop abondante éprouve les pires douleurs et les plaisirs les plus excessifs et devient maniaque pour une bonne partie de sa vie, tout au moins, tant que l'équilibre n'est pas rétabli dans son corps. La mention du sperme fait dire à J. Pigeaud que la *mania* est avant tout d'origine sexuelle[1145] mais, énoncée ainsi, cette idée apparaît plutôt réductrice et doit être expliquée : la semence (*sperma*) dont il est question est celle que le dieu a formé à partir des éléments eau, air, feu, terre en proportions égales qu'il a

[1142] Ce principe de la modération des passions est réitéré dans l'ensemble de l'œuvre platonicienne.
[1143] La notion est fondamentale chez Aristote, voir partie I, chapitre III sur la mélancolie.
[1144] Platon identifie le corps à une composition de quatre éléments que sont l'eau, la terre, le feu et l'air, l'excès ou le défaut de ceux-ci contribuant au déclenchement des maladies. Les pathologies ne proviennent cependant pas du dérèglement de ces seuls éléments car ils se combinent avec les parties essentielles du corps que sont la chair, la moelle, les tendons et le sang. La santé est possible par une suite d'actions très précises qui prend en compte l'action du sang sur les chairs, les tendons et les os jusqu'à la moelle. Tout dérèglement dans ce processus peut faire naître la maladie (Plat, *Tim*, 82 a-e). Ainsi : « *Quand la chair se liquéfie et qu'elle déverse alors ce liquide dans les vaisseaux, le sang et l'air qui l'accompagne subissent dans les vaisseaux une foule* d'altérations : sa couleur, son amertume, son degré d'acidité ou de salure sont modifiés ; il charrie alors de la bile, du sérum et des phlegmes de toute sorte. Et toutes ces humeurs, produites à contretemps et corrompues, gâtent d'abord le sang lui-même ». Plat, *Tim*, 82 e. Pour Platon, la bile (*cholos*) est le nom commun de toutes ces humeurs mais chacune a sa définition propre. Par exemple, le sérum *(ichor*) qui provient du sang est doux, celui qui provient de la bile noire est acide et maligne et on la nomme la pituite acide. Toutes ces humeurs sont donc la cause des maladies lorsque le sang n'est pas entretenu par les aliments et les boissons, quand il augmente dans le corps. Plat, *Tim*, 83 c-d.
[1145] PIGEAUD J., (1981) : 53.

attribué à tous les mortels et à partir desquels il a donc fabriqué la moëlle[1146]. La *psukhê* étant attachée au corps, les liens de la vie sont fixés dans la moelle qui reçoit les différentes sortes de *psukhê*[1147]. Ainsi, lorsque Platon dit que la semence coule à flots à dans la moelle, il exprime la présence en excès dans l'organisme des quatre éléments constitutifs du corps humain qui viennent perturber les facultés de la *psukhê* dont la moelle en est une sorte de siège. Cette conception est d'ailleurs confirmée par la suite lorsque Platon précise que :

Καὶ πάλιν δὴ τὸ περὶ τὰς λύπας ἡ ψυχὴ κατὰ ταὐτὰ διὰ σῶμα πολλὴν ἴσχει κακίαν. ὅτου γὰρ ἂν ἢ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἀλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλόμενοι τὴν ἀφ' αὑτῶν ἀτμίδα τῇ τῆς ψυχῆς φορᾷ συμμείξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω, πρός τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἴδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας.

Pour ce qui touche les douleurs, la psukhê, dans les conditions identiques, peut avoir beaucoup de misères par le fait du corps. En effet, quand chez un individu, les humeurs provenant de la pituite aigre ou salée ou celles qui sont acides et bilieuses, après avoir erré dans tout le corps, ne trouvent point d'exutoire au dehors, quand enroulant au dedans leurs volutes, elles mêlent et fondent leurs vapeurs aux mouvements de la psukhê, elles produisent en elle une grande variété de maladies, tantôt plus, tantôt moins grandes, tantôt plus, tantôt moins nombreuses. Elles se jettent sur les trois emplacements de la psukhê et, selon celui qu'elles attaquent, elles produisent toutes les variétés de la tristesse, du chagrin, de l'audace, de la lâcheté, de l'oubli, enfin de la paresse intellectuelle[1148].

C'est donc bien un dérèglement physiologique, somatique, qui est à l'origine des maladies de la *psukhê*. Le déséquilibre pathologique naît d'une combinaison de différents facteurs et notamment du bouleversement des rapports entre les éléments du corps. Le dérèglement physiologique de l'organisme peut naître de facteurs extérieurs tels qu'un mauvais entretien du corps, qu'il s'agisse de diététique ou d'exercices physiques par exemple, et finit par atteindre la *psukhê* produisant différents types de maladies suivant les sièges de la *psukhê* où l'humeur se porte[1149]. Tout dérèglement, plus ou moins important, des facultés de la *psukhê*, est donc susceptible d'être assimilé à une pathologie de celle-ci. Le préfixe *dus-* qui compose différents termes employés dans ce passage marque l'idée de difficulté, de malheur

[1146] Plat, *Tim*, 73 c.
[1147] Le cerveau est la moelle qui reçoit la semence divine. Plat, *Tim,* 73 d.
[1148] Plat, *Tim,* 86 e-87 a. (Traduction de A. Rivaud)
[1149] Sur les différents sièges de la *psukhê*, voir le premier chapitre de cette partie consacrée à la nature de la *psukhê*.

et se rapporte, de fait, à une certaine excessivité des émotions ou sentiment[1150]. La *duskolia* dit l'humeur difficile, la morosité, la *dusthumia* marque le découragement, la baisse de l'élan vital[1151], elle évoque les difficultés de l'apprentissage et, de fait, la lenteur d'esprit tandis que l'oubli suggère l'impossible travail de la mémoire. L'audace et la lâcheté se rapportent plus spécifiquement à un comportement mais sous-entendent un état d'être, excessif dans tous les cas. Toutes ces affections attestent de la victoire des émotions, négatives et positives, sur la raison qui ne peut les contrôler et provoquent l'altération intellectuelle.

1.2.3 Plaisirs et modération.

Pour Platon, ces émotions ne pas condamnables en elles-mêmes car elles sont le propre de chaque individu qui se doit de les maîtriser mais, lorsqu'elles sont excessives et chroniques, elles démontrent l'altération de la raison et une certaine impuissance de l'homme qui est dès lors jugé par rapport à cette faiblesse : « *Cependant, on croit (δοξάζεται), non qu'il est malade (νοσῶν) mais qu'il est mauvais (κακὸς) volontairement. Et pourtant, en vérité, les plaisirs immodérés (ἀκολασία) de l'amour (ἀφροδίσια) sont, pour une grande part, une maladie de la psukhê provoquée par les propriétés d'une certaine substance qui s'écoule (ῥυώδη) dans le corps et le rend humide (ὑγραίνουσαν), au travers de la porosité des os. Pareillement, tout ce que l'on met sur le compte de l'impuissance (ἀκράτεια) à dominer les plaisirs (ἡδονῶν), tout ce que l'on reproche aux gens mauvais (κακῶν), comme s'ils l'étaient volontairement (ἑκόντων), on leur en fait injustement grief. Car nul n'est mauvais volontairement. C'est par l'effet de quelques dispositions malignes du corps, ou par une éducation mal réglée que l'homme devient mauvais. Tout homme en effet, a le mal pour ennemi, et le mal lui vient malgré lui* »[1152]. Platon considère qu'un homme qui se raisonne difficilement et est soumis à ses passions n'est pas à proprement parler « malade » mais est mauvais. Ses excès sont perçus comme un vice plutôt que comme une véritable pathologie. Cependant, en mentionnant l'origine physiologique de ce dérèglement et de cette incapacité à maîtriser les pulsions, Platon met en avant la question de la volonté de l'individu lui-même : sa non maîtrise des émotions et des passions selon les formes précédemment décrites ne serait pas le fait d'actes volontaires mais bien de la maladie. Pour le philosophe, l'homme est foncièrement bon, ce qui

[1150] La question a déjà été abordée dans la première partie de cette étude dans les chapitres consacrés à la mélancolie hippocratique et aristotélicienne.
[1151] Le terme caractérise l'état du *thumos*.
[1152] Plat, *Tim*, 86 d-e. (Traduction corrigée).

signifie aussi qu'il est également perfectible et peut arriver à la modération et à la vertu qui est le propre de la sagesse.

Ce passage du *Timée* souligne donc que si toutes les passions sont des maladies de la *psukhê*, elles peuvent néanmoins être englobées dans différentes notions, assez vastes, comme la *mania* ou l'*amathia*, qui expriment le principal problème : l'altération de la raison qui rend impossible la gestion des émotions. Ce sont donc ces deux concepts que nous traiterons en particulier, les notions spécifiques comme la *dusthumia*, la *duskolia* étant considérés comme divers problèmes émotionnels pouvant être symptomatiques de ces pathologies.

Dans le *Timée*, Platon estime qu'il n'est pas convenable, au sein de la cité, d'être ignorant ou de laisser exprimer ses émotions de manière excessive. Ce comportement est en effet contraire à l'idéal platonicien de tempérance ce qui explique que, l'*anoia* et ses deux formes que sont la *mania* et l'*amathia,* soient jugées négativement et moralement condamnées. Cependant, dans le *Phèdre*, le philosophe affirme, par les mots prêtés à Socrate, que « *Si en effet, il était vrai, sans restriction, que le délire (μανίαν) est un mal (κακὸν), ce serait bien parler. Mais le fait est que, parmi nos biens (τῶν ἀγαθῶν), les plus grands sont ceux qui nous viennent par l'intermédiaire d'un délire (μανίας), dont à coup sûr nous dote un don divin (θείᾳ)* »[1153]. La *mania* qui était précédemment présentée dans le *Timée* comme une maladie de la *psukhê* moralement condamnable devient dans le *Phèdre* l'origine des plus grands biens des hommes. Mais Socrate nuance son propos précisant qu' « *il y a deux espèces de délire (μανίας), l'une est causée par les maladies humaines (νοσημάτων), l'autre par une impulsion divine(θείας) qui fait sortir (ἐξαλλαγῆς) des règles (νομίμων) habituelles* (*εἰωθότων*)»[1154]. Le même concept, la *mania*, semble donc parfois posséder un sens négatif et, parfois, positif. Cela tient aux causes attribuées à la *mania* : physiologiques ou divines. Parmi les quatre types de délires divins, Socrate identifie la *mania* mantique (*mantikê*), la *mania* téléstique, le délire poétique et la *mania* érotique, ces quatre formes impliquant toutes une altération de la raison[1155].

Platon unit donc sous un même concept des délires qui sont d'origines différentes et qui ne reçoivent pas le même jugement. Il convient donc d'étudier précisément ces maladies de la *psukhê*, et plus spécifiquement la *mania* sur laquelle Platon s'exprime le plus. Les pathologies de la *psukhê* auxquelles Platon attribue une origine physiologique fait l'objet d'une première analyse, en précisant les manifestations, les traitements éventuels et la

[1153] Plat, *Ph*, 244 a. (Traduction L. Robin).
[1154] Plat, *Ph*, 265 a. (Traduction de C. Moreschini et P. Vicaire).
[1155] Plat, *Ph*, 244 b-245 b.

manière dont les individus qui en souffrent sont intégrés et considérés par la cité. La conception divine du délire, et des quatre formes de *mania* que Platon décrit, fait l'objet d'un deuxième point au cours duquel le recours à des exemples spécifiques du théâtre tragique, dont on a précédemment évoqué les parallèles avec certains aspects du discours platonicien, n'est pas négligé.

1.3. La mania d'origine physiologique.

L'*anoia,* maladie de la *psukhê* par excellence, qualifie le défaut de raisonnement d'un individu. Elle se présente sous deux formes que sont l'*amathia* et la *mania*. La première forme évoque l'ignorance et le nom ainsi que ses dérivés sont couramment employés dans l'œuvre platonicienne[1156]. Dans le *Banquet* par exemple, elle apparaît tour à tour comme le contraire de la sagesse (*sophia*), de la science (*epistêmê*) et de la *phronesis*[1157], elle est l'impossible réflexion qui permet à l'individu de porter un jugement, d'avoir une opinion. L*'anoia* et l'*amathia* sont des notions dont le sens ne pose pas de difficultés d'interprétation quels que soient les contextes dans lesquels elles sont employées. Ce n'est en revanche pas le cas de la *mania*, plus complexe, et qui mérite une attention tout à fait particulière en tant que maladie de la *psukhê*[1158]. C'est donc à l'étude de ce concept que nous nous attachons spécifiquement à présent. Est toujours perçue comme une pathologie de la *psukhê,* a t'elle toujours la même signification chez Platon ? Comment ce dernier la décrit-il et fait-il éventuellement mention des traitements qui permettent de la soigner et de la guérir ? Il s'agit également de préciser si Platon évoque, outre la *mania* et l'*amathia*, d'autres affections de la *psukhê* comme la mélancolie ou l'épilepsie mentionnées par les Hippocratiques et Aristote.

1.3.1. L'altération des facultés intellectuelles.

Le mot *mania* est un terme très largement employé par Platon dans l'ensemble de ses œuvres, dans des contextes parfois très différents cependant[1159]. La conception médicale et biologique de la *mania* définit ce concept comme une profonde altération de la raison parfois

[1156] On compte environ 115 occurrences du nom et de ses dérivés. La recherche a été effectuée avec Musaios. Voir également BRANDWOOD L., *A word index to Plato*, Leeds, 1976.
[1157] Plat, *Bq*, 202 a 3, 7, 8, 9.
[1158] Elle a d'ailleurs plus d'occurrences (128 occurrences) que les autres termes de la déraison dans l'œuvre platonicienne.
[1159] BRANDWOOD L., op.cit, compte environ 123 occurrences du mot *mania* et de ses dérivés.

associée à un comportement très agité, agressif et violent. Dans les *Définitions*[1160], le Pseudo-Platon reprend en partie le sens que lui donne les traités médicaux en la définissant comme une « *corruption (φθαρτικός) du jugement (ὑπόληψις) sain (ἀληθής)* », limitant la notion à ses effets intellectuels c'est-à-dire à une altération du raisonnement. Le terme *ὑπόληψις* définit « la conception, la pensée, le jugement ». La *mania* est donc l'incapacité à formuler une réflexion, un argument et correspond, de fait, à une altération du raisonnement. La confirmation de l'hypothèse selon laquelle la *mania* est, pour Platon, un dérèglement des facultés de la *psukhê* est exprimée dans le dialogue entre Alcibiade et Socrate[1161] qui souligne les différentes nuances de la déraison.

Alcibiade qui va prier les dieux rencontre Socrate en chemin et la conversation s'engage sur le sens des prières et la prudence avec laquelle l'homme devrait les adresser aux dieux. Il donne l'exemple d'Œdipe qui, plutôt que de réclamer l'allègement des maux qu'il éprouvait sur le moment, a précisément demandé aux dieux de laisser trancher ses fils sur la question de l'héritage paternel, prière exaucée qui n'a fait qu'empirer ses problèmes. Pour Alcibiade, c'est bien d'un fou (*μαίνομενον*) dont parle Socrate, estimant qu'un homme sain d'esprit (*ὑγιαίνων*)[1162] ne serait pas jamais risqué à cela, opinion qui conduit les deux personnages à entamer un dialogue sur la définition même de la *mania*. En employant le terme *ὑγίεια* en opposition à la *mania*, Alcibiade présente véritablement cette dernière comme une pathologie mais la rapporte, plus précisément, à un manque de bon sens. De fait, Socrate lui demande si la *mania* lui paraît être le contraire du bon sens (*φρονεῖν*)[1163], l'opposé de la *φρόνησις*, qui dit la pensée et la perception par l'intelligence. Devant l'approbation d'Alcibiade, Socrate en conclut qu'il y a donc des individus sensés (*φρόνιμοι*) et d'autres qui manquent de bon sens (*ἄφρονες*)[1164]. Le terme *aphrôn* fait référence à l'individu qui est littéralement privé de sa faculté de penser. La *mania* étant précédemment présentée comme le contraire de la *phronesis*, le terme *aphrôn* paraît dès lors être un synonyme de la *mania*. En quelques lignes, Alcibiade et Socrate ont ainsi présenté la notion de *mania* comme l'opposée de l'*hugeia*, de la *phronesis* et comme un synonyme du terme *aphrôn*.

Mais Socrate nuance leurs propos : « *Nous avons donc reconnu qu'il y a des gens sensés (φρόνιμοι) et des gens qui manquent de bon sens (ἄφρονες), et qu'il y a aussi des fous*

[1160] Plat, *Def*, 413a
[1161] Il s'agit du traité II d'*Alcibiade*.
[1162] Plat, *Alc*, II, 138 c
[1163] Plat, *Alc*, II, 138 c
[1164] Plat, *Alc*, II, 138 d.

(μαινόμενοι) »[1165]. Le terme *aphrôn* qui semblait précédemment être synonyme de la *mania*, paraît désormais s'en distinguer : Socrate souhaite en effet montrer à Alcibiade qu'il faut savoir nuancer son raisonnement et utiliser les termes appropriés à chaque situation. Il fournit alors un exemple en rappelant qu'on oppose traditionnellement les personnes en bonne santé (*ὑγιαίνοντες*) et les malades (*ἀσθενοῦντες*)[1166] et, qu'en effet, l'homme est nécessairement dans l'un de ces deux états. Partant de cette idée, il demande alors à Alcibiade si le même constat peut être effectué s'agissant du bon sens (*φρονήσεως*) et du manque de bon sens (*ἄφροσύνης*) ou s'il est possible qu'il existe un troisième état, intermédiaire, où l'homme ne serait ni l'un ni l'autre c'est à dire ni complètement fou, ni complètement sensé[1167]. Pour Alcibiade, on est nécessairement l'un ou l'autre. Mais Socrate lui démontre alors que si être *aphrôn* et être maniaque est une seule et même chose alors, tous ceux qui, dans la société, manquent de bon sens, et il y en a beaucoup[1168], sont donc des maniaques, c'est-à-dire des individus qui souffrent d'une profonde altération de la raison. Ils présenteraient donc le même comportement que les maniaques (*μαίνω*), à savoir un comportement violent et agressif puisque Socrate les décrit comme des individus qui frappent (*βάλλω*) et battent (*παίω*)[1169]. Le maniaque n'apparaît plus seulement comme un individu qui souffre d'une profonde altération de la raison mais comme une personne violente, méchante, qui est d'ailleurs punie pour ses actes[1170]. Son attitude est socialement condamnable car il nuit aux autres mais Socrate ne s'étend pas sur les peines encourues, bien qu'on suppose que ce type d'individu n'est pas condamné pour ce qu'il est, un insensé, mais pour les actes qu'il commet[1171]. La définition de la *mania* platonicienne rejoint celle des Hippocratiques et d'Aristote pour lesquels elle est autant une altération de la raison qu'un comportement d'extrême agitation comme l'attestent notamment ici les verbes *παίω,* « battre, frapper » et *βάλλω,* « lancer, jeter, jeter à terre, renverser ».

Alcibiade avoue s'être trompé ce qui est l'occasion, pour Socrate, de lui rappeler combien il est important de nuancer ses réflexions : ainsi, si toute ophtalmie est une maladie, l'inverse est inexact, toute maladie n'est pas nécessairement une ophtalmie. Il poursuit alors en montrant que, de la même manière, les hommes se partagent les différents effets de la déraison (*ἀφροσύνη*) : ceux qui font preuve d'une grande déraison sont des maniaques

[1165] Plat, *Alc*, II, 138 d
[1166] Le terme *asthenês* dit l'organisme fragile et sans force.
[1167] Plat, *Alc*, II, 139 a-b.
[1168] Il prend l'exemple des amis d'Alcibiade pour rendre sa démonstration encore plus convaincante.
[1169] Plat, *Alc*, II, 139 d.
[1170] Plat, *Alc*, II, 139 d.
[1171] Voir le chapitre 3 de la deuxième partie de cette étude.

(*μαινομένους*), ceux qui en ont un peu moins sont des sots (*ἠλίθιους*) et des égarés (*ἐμβροντητους*) ou encore des exaltés (*μεγαλοψύχους*), des simples (*εὐήθεις*), sans malice (*ἀκάκους*), sans expérience *(ἀπείρους*), des nigauds (*ἐνεούς*), cette liste n'étant pas exhaustive puisqu'il existe, dit Socrate, encore bien d'autres termes qualifiant d'autres états d'altération de la raison[1172]. Certains de ces mots font également partie du vocabulaire des hippocratiques et d'Aristote et, probablement du langage courant. Les *êlithioi* sont des individus qui présentent une profonde lenteur de réflexion, donc des niais et les *embrontêtoi* sont ceux dont l'intelligence est comme paralysée, des égarés. L'adjectif *akakos* caractérise l'individu simple, sans méchanceté et sans malice tandis que l'*apeiros* est l'homme sans expérience, donc ignorant. L'*eneos* est le muet et, par extension, quelqu'un de stupide, incapable de s'exprimer tandis que *euêtheis* définit l'individu si honnête qu'il en devient sot. Enfin celui qui souffre de *megalopsuchia*[1173], c'est-à-dire d'une « grandeur de la *psukhê* » se caractérise par son arrogance, son manque de modération dans ses passions et dans la mise en avant de son savoir. Ces termes, qui mettent en avant différents états de déraison, caractérisent tous, à un degré plus ou moins important, des affections des faculté de la *psukhê,* la *mania* étant considérée comme la plus grave de ces déraisons (*aphrosunê*).

Suivant le degré de déraison dans lequel l'individu se trouve, son comportement est différent. La prise de décision et les actions de ces individus sont spécifiques à la perception que chacun d'entre eux a de la réalité, avec des conséquences plus ou moins importantes pour le reste de la société, certaines altérations n'ayant aucune répercussion sur l'ordre public alors que d'autres sont susceptibles de semer de graves troubles allant parfois jusqu'au meurtre. Sans s'étendre véritablement sur cet aspect social, Socrate fait néanmoins le lien entre l'état intellectuel de ces individus, leurs actes et la question de la conscience même de leurs actes. En demandant à Alcibiade si celui-ci considère comme sensés (*φρόνιμοι*) ceux qui savent ce qu'il faut faire (*πράσσω*) et dire (*λέγω*), il veut lui montrer que pour ceux qui ne savent rien, donc les insensés, c'est peut-être à leur insu (*λανθάνω*) qu'ils disent et font ce qu'ils ne faut pas[1174]. Ainsi le regard que porte Alcibiade sur la *mania* se modifie : étant des ignorants, ces personnes ne font pas volontairement le mal et ils n'ont souvent pas conscience des conséquences de leurs actes et de leurs paroles : Œdipe était ainsi persuadé de faire le bien en priant les dieux et n'avait pas conscience des effets possibles de ses demandes. Socrate

[1172] Plat, *Alc*, II, 140 b.
[1173] Le terme est employé uniquement par Platon et Aristote.
[1174] Plat, *Alc*, II, 138.

montre ainsi[1175] que beaucoup n'ont aucune conscience de la portée de leurs actes tout en précisant que cela ne signifie pas qu'ils sont en délire.

L'ignorance (*ἄγνοια*) n'implique donc pas nécessairement la *mania* mais suppose un manque de bon sens et, de fait, la difficulté de prendre certaines décisions. La *mania* en revanche, suppose l'*aphrosunê* c'est-à-dire le manque ou l'absence de réflexion voire de compréhension. La perception étant faussée au plus haut point, l'individu fait alors souvent preuve d'un comportement inadapté à la réalité, mais qui ne découle pas nécessairement de sa volonté puisqu'il n'a pas conscience de ses actes et de leurs conséquences[1176]. Cette perception erronée qui caractérise l'état de la *psukhê* de l'individu maniaque est d'ailleurs comparée au rêve dans le *Théétète*. Celui-ci dit en effet : « *Je ne saurais contester que, dans la folie (οί μαίνόμενοι) ou le rêve (οί ὀνειρώττοντες), on se fasse des opinions (δοξάζουσιν) fausses, alors que d'aucuns s'y croient Dieux et d'autres s'imaginent dans leur sommeil avoir des ailes et voler* »[1177]. Dans un extrait de ce traité, précédant ce passage, la *mania* a été classée par Socrate et son disciple comme une maladie et assimilée au domaine des songes et des différentes aberrations de la vue (*παρορά́ω*), de l'ouie (*παρακούω*) et des sensations (*παραισθάνομαι*). Le préfixe *para-* qui spécifie ce qui est contraire, renvoie ici à une mauvaise perception qu'il s'agisse des sens ou de l'intelligence. Comme dans le rêve, qui est le règne de l'imagination et de la *phantasia*, l'individu maniaque n'est pas en prise avec le réel car sa perception est profondément altérée. Ainsi, le maniaque ne percoit pas le danger ce qui le pousse à adopter un comportement pour le moins audacieux.

1.3.2 Un comportement inadapté.

Dans le *Protagoras*[1178], le courage est rapporté par Socrate à l'expérience et, de fait, au savoir. Il cite en exemple d'un comportement courageux les hommes qui descendent au fond des puits en précisant que s'ils peuvent le faire, c'est parce qu'ils possèdent l'expérience et connaissent bien leur métier. Ceux qui savent sont donc plus hardis que les ignorants, et ils deviennent eux-mêmes, par le savoir, encore plus hardis qu'ils n'étaient avant d'avoir appris. Il remarque cependant que certains hommes ignorants (*ἀνεπιστήμονας*) se montrent cependant audacieux (*θαρραοῦντας*) en toutes circonstances voire même avec excès *(λίαν)* de telle sorte

[1175] Plat, *Alc*, II, 141 a.
[1176] La question du rapport entre la *mania* et l'inconscience des actes est également exprimé dans le premier livre de l'*Alcibiade* lorsque Socrate lui dit : « *C'est folie (mania) de ta part, mon cher ami, de vouloir enseigner ce que tu ne sais pas, ayant négligé de l'apprendre* » Plat, *Alc*, I, 113c.
[1177] Plat, *Th*, 158 b.
[1178] Plat, *Prot*, 350 b-c.

qu'on les considère aussi comme courageux (*ἀνδρεῖοι*). Mais, pour le philosophe, un tel courage ne peut être vertueux, et est même une chose laide car elle naît de l'ignorance qui est une des caractéristiques de l'état maniaque. Celle-ci le conduit même, selon Socrate, à adopter un comportement excessif et inapproprié voire dangereux. Son attitude est moralement répréhensible car il n'est pas gouverné par la raison[1179]. Cette réflexion sur le rapport entre le savoir et le courage et leur distinction est également exprimée chez Aristote[1180]. Les considérations du passage suivant se lisent également dans les écrits du biologiste. Protagoras et Socrate considèrent en effet que « *les lâches (δειλοὶ) et les fous (μαινόμενοι) éprouvent des terreurs (φόβους φοβοῦνται) et des audaces (θάρρη θαρροῦσιν) qui sont honteuses (αἰσχρὰ) et mauvaises* (*κακὰ*) *du fait de leur ignorance* (*ἀμαθίαν) et de leur manque d'étude (ἄγνοιαν)* »[1181]. Autant la peur des hommes courageux est justifiée et logique, autant les terreurs des maniaques de même que leurs audaces ne sont pas acceptables car elles sont inapropriées et excessives. Le maniaque est encore une fois décrit comme un ignorant et un individu dont le manque d'instruction ne lui permet pas d'adopter un comportement de modération et de tempérance.

Il apparaît alors que la *mania* d'origine physiologique présente des aspects similaires sinon identiques à la *mania* d'origine divine qu'insuffle Dionysos comme le suggère notamment l'Athénien dans son dialogue avec Clinias : « *Une tradition et aussi une rumeur insinuent que ce Dieu (Dionysos) eut le* jugement *(τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην) dérangé (διεφορήθη) par sa marâtre Héra et que, pour se venger, il envoie (ἐμβάλλει) la frénésie (μανικός) et toutes les chorées convulsives (τάς Βακχειας)*»[1182]. L'étude ultérieure spécifique de la *mania* télestique nous permettra de considérer si, en effet, les manifestations de la *mania* d'origine physiologique sont identiques à celle de l'enthousiasme insufflé par Dionysos notamment. Mais on peut déjà supposer qu'il s'est opéré un glisssement du sens originel de la *mania,* relatif au contexte dionysiaque qui a pris une signification plus sociale, propre à dépeindre certains états individuels assez agités. Clinias fait ainsi le parallèle avec l'état psychique et comportemental des jeunes enfants : *«(…) Aucun être ne possède (…) quand il vient au monde, toute la somme de raison (νοῦν) que doit avoir son âge adulte, or dans le temps où il*

[1179] Protagoras émet cependant certaines nuances par la suite et établit une distinction entre la puissance (*dunamis*) qui peut tout aussi bien être un effet du savoir (*epistêmê*), de la passion (*thumos*) ou de la folie (*mania*) et la force (*ischus*) qui résulte de la nature *phusis* et d'un corps bien nourri. De la même manière, le courage provient de la nature et d'une bonne nourriture tandis que l'audace vient de la science, ou de la passion ou de la folie. Plat, *Prot*, 351 a et b. Ce qui provient de la nature (*phusis*) est, bien entendu, ce qu'il faut louer.
[1180] Voir notamment partie I, chapitre 3.
[1181] Plat, *Prot*, 360 b.
[1182] Plat, *Lois*, 672 b-c.

n'a pas encore son compte d'intelligence (φρόνησιν), chacun est fou (μαίνεται) et crie (βοᾷ) sans règle (ἀτάκτως) et dès qu'il se dresse sur ses pieds, sans règle encore il se met à sauter (πηδᾷ)»[1183]. Cet exemple permet de souligner les différentes manifestations de la *mania* : d'une part, le manque d'intelligence, l'absence de maîtrise de soi et la non obéissance aux règles propres à la bienséance qu'expriment les cris et les bonds. La *mania* définit ici le manque de raisonnement propre au stade de l'enfance au cours de laquelle le corps et la *psukhê* sont en formation et en pleine évolution. Mais si un tel état est tout à fait légitime et justifié à cet âge, il ne l'est plus au stade adulte, il semble cependant excusable lorsque les conséquences sont totalement anodines.

Ainsi, au début du Charmide[1184], Socrate raconte son retour à Potidée et sa hâte de revoir ses amis : « *Il y avait là des inconnus et aussi des amis, qui ne m'attendaient pas. Du plus loin qu'ils m'aperçurent, ils m'adressèrent des saluts ; mais Chéréphon, toujours un peu fou (μανικός) bondit (ἀναπηδήσας) hors du groupe et, courant vers moi, me prit la main : « Socrate, comment t'es-tu tiré de la bataille ?* ». Cet exemple montre que la notion de *mania* ne se rapporte pas toujours à un état de profonde déraison mais est susceptible de qualifier un comportement trop spontané, reflet des émotions de l'individu, qui, bien que difficilement condamnable, apparaît néanmoins peu conforme à l'idée de modération que tout citoyen grec est en mesure de montrer. L'attitude de Chéréphon n'est pas en rien répréhensible dans la mesure où elle n'a pas de conséquences graves ou nuit véritablement à quelqu'un mais la joie de Chéréphon, est trop démonstrative aux yeux de Socrate et atteste du manque de retenue, de la non-maîtrise de soi du jeune garçon. Chéréphon a tout simplement, aux yeux de Socrate, une attitude bizarre assimilable à la *mania*[1185]. Un parallèle peut ainsi être fait avec le passage du Théétète où Théodore raconte à Socrate qu'il a trouvé un adolescent qui présente de multiples qualités, d'une merveilleuse nature (*phusis*). C'est un garçon qui apprend avec facilité et qui est remarquablement doux ce qui étonne Théodore tant il constate que, habituellement, « *ceux qui ont cette acuité (ὀξεῖς), cette vivacité d'esprit (ἀγχίνοι), cette mémoire (μνήμονες), ont la plupart du temps une forte pente à la mania (μανικώτεροι); ils se laissent emporter(φέρονται) de bonds en bonds (ἅττοντες), comme des bateaux sans lest et leur*

[1183] Plat, *Lois*, 672.
[1184] Plat, *Charm*, 153 b 2.
[1185] Ce rapport établi entre une attitude agitée et la *mania* est également perceptible dans un passage du *Protagoras* où il est question de la part de vertu de chacun. Nous citons uniquement l'extrait qui traite de la *mania* et de ses rapports au comportement agité : « Si quelqu'un prétend exceller dans l'art de la flûte ou dans quelque autre art, sans y exceller réellement, alors, ainsi que tu le dis, il excite la moquerie (*καταγελάω*) ou la colère (*χαλεπαίνω*), et ses proches le regardent comme un fou (*μαίνω*) qu'ils tentent de calmer (*πρόσειμι*) ». Plat, *Prot*, 323 b.

naturel (φύονται) a plus d'exaltation (ἐμβριθέστεροι) que de courage (ἀνδρειότεροι) »[1186]. La *mania* ne semble donc pas toujours avoir le même sens suivant le contexte dans lequel elle est employée. Le garçon dont Théodore loue les qualités est doux, très vif intellectuellement et posséde beaucoup de mémoire et il compare cette personnalité avec celle des maniaques ce qui, d'emblée, apparaît plutôt contradictoire : comment un individu maniaque, dont il a été précédemment démontré qu'il souffre d'une altération de la raison, puisse faire preuve de tant d'intelligence ? Vraisemblablement, la notion de *mania* à laquelle Théodore fait référence ici relève plus exactement du comportement que d'un déficit intellectuel. Cette précision du sens du concept de *mania* a déjà été constatée dans l'étude de la *mania* hippocratique et biologique[1187].

Cette tendance à l'exaltation que suppose la *mania* peut également laisser la place à des émotions négatives telles que la colère ou l'agressivité par exemple. C'est ainsi que l'Ami qualifie Apollodore : « *Tu es toujours le même Apollodore, toujours tu dis du mal de toi-même comme des autres ; et j'ai l'idée que pour toi tous les hommes sont absolument misérables, à l'exception de Socrate ; tous, à commencer par toi en personne ! D'où alors a bien pu te venir le surnom de « tendre » (μαλακός)*[1188] *que tu portes ? Ma foi, je n'en sais rien ; car en tes propos, telle est toujours ton humeur sauvage (ἀγριαίνες) envers toi-même et envers les autres, à l'exception de Socrate !* »[1189]. Apollodore répond en dénonçant le fait que ses amis l'assimile à un maniaque (*μαίνομαι*), à un homme qui a perdu le sens (*παραπαίω*), réflexion qui permet de souligner que la *mania* contient bien ces deux caractéristiques que sont la perte du raisonnement ou son altération et l'adoption d'un comportement agressif qui plonge l'individu qui en est atteint dans un état proche de la bestialité comme l'indique l'emploi du verbe *ἀγριαίνω.* Le thème du sauvage, du non-civilisé apparaît également dans le théâtre tragique[1190] qui décrit en partie la *mania* dionysiaque comme le retour à un état d'être primitif, dans un univers sauvage car isolé des frontières de la cité.

La notion de *mania* peut donc être utilisée pour qualifier le comportement de quelqu'un qui est simplement trop spontané, mais également pour désigner des attitudes

[1186] Plat, *Théetète*, 144 b.
[1187] Voir la première partie de cette étude, chapitres 2 et 3.
[1188] La traduction est de L. ROBIN (1951) précise en note 2 pour la traduction du surnom « le tendre' » « qu'il ne voit aucune raison de changer le texte ». Apparemment, certains traducteurs, ont vu une erreur orthographique et ont changé *malacos* (tendre) pour *manicos* (fou), sous prétexte que le surnom (tendre) est déconcertant. Pour L. ROBIN, c'est justement cette attitude surprenante qu'observe l'ami d'Apollodore et qui justifie le terme et les réflexions qu'il fait à son ami. Le *Phédon* montre jusqu'où va chez lui l'excès de tendresse.

[1189] Plat, *Bq*, 173 d.
[1190] Voir l'étude sur la tragédie dans le chapitre suivant.

colériques, agressives voire même violentes qui soulignent la définition relativement large de ce concept. L'extrait du *Banquet* au cours duquel Alcibiade s'insurge contre le comportement de Socrate à son égard est un des exemples mettant en scène une *mania* érotique qui s'avère particulièrement nuisible : « *Vois à me défendre Agathon, vu que dit-il , l'amour de cet homme là (ἔρως) n'est pas pour moi une mince affaire ! Depuis le temps en effet que je me suis amouraché de lui (ἠράσθην), il ne m'est plus permis, ni de porter les yeux sur un seul beau garçon, ni de m'entretenir avec aucun, sans qu'il me jalouse (φθονῶν) et m'envie (ζηλοτυπῶν), se livrant à d'incroyables (θαυμαστὰ) excès (ἐργάζεται) et m'injuriant (λοιδορεῖταί); à peine s'il ne me tombe dessus à bras raccourcis (τὼ χεῖρε μόγις ἀπέχεται)! Prends donc garde à présent qu'il ne se livre à quelque nouvel excès (ἐργάσηται): tu devrais plutôt nous réconcilier, ou bien, dans le cas où il en viendrait à la violence (βιάζεσθαι), être mon défenseur! Car ce sont aussi bien ses fureurs (μανίαν) que sa passion d'aimer (φιλεραστίαν), qui me font frémir (ὀρρωδῶ) d'une peur terrible ! Ah mais non s'écria Alcibiade, entre toi (Socrate) et moi point de réconciliation.*»[1191]. La *mania* érotique est considérée dans le *Phèdre* comme un des quatre délires d'origine divine[1192]. Il est intéressant de constater à quel point la passion d'un homme, et notamment cette *mania* érotique dont Socrate est investi, peut être source d'excès et de souffrance pour son amant. Jusqu'alors amoureux d'Alcibiade qui lui rendait librement ce sentiment, le sage philosophe, a oublié la voix de la raison pour se laisser porter par des passions si violentes qu'elles nuisent à son entourage et à celui qu'il devrait chérir. Plutôt que de se montrer tempérant et aimant, doux et attentif, les émotions négatives comme la jalousie, la peur de le perdre, le désir conduisent Socrate a adopter un comportement agressif et violent envers Alcibiade. Une telle attitude est associée à l'idée de *mania*. Mais cette violence des passions qui marque l'absence ou le désengagement de la raison conduit parfois à commettre des actes beaucoup plus terribles.

1.3.3 *Mania* et pulsions primaires.

Dans le traité des *Lois*, Platon examine le cas d'un homme qui, dominé par les émotions de son *thumos*, finit dans la folie (*mania*) de son emportement (*orgê*) par tuer (*κτείνω)* l'un de ses parents[1193]. La mention des termes *thumos* et *orgê* montre à quel point la raison est absente lors de ce passage à l'acte qui n'est que le résultat de violentes pulsions.

[1191] Plat, *Bq,* 213 d. (Traduction de L. Robin)
[1192] Voir le chapitre consacré à la *mania* d'origine divine.
[1193] Plat, *Lois*, 869 a. Ce passage s'inscrit dans la recherche d'une loi idéale en cas d'accident de ce genre.

Cette observation conduit directement à celle traitant du comportement des Perses à la mort de leur roi[1194] : « *En tout cas, lorsqu'à la mort de Cyrus ces jeunes gens lui succèdèrent, perdus de mollesse (τρυφῆς) et de licence (ἀνεπιπληξίας), l'un d'eux commença par tuer (ἀπέκτεινε) son frère, qu'il ne supportait pas (ἀγαναχτῶν) de voir son égal , puis égaré (μαινόμενους) lui même par l'ivresse (μέθης) et l'inconduite (ἀπαιδευσίας), il laissa prendre son empire par les Mèdes et celui qu'on appelait alors l'ennuque, plein de mépris pour la démence (μωρίας) de Cambyse* ». On peut souligner ici les rapports étroits de la *mania* avec les excès en tout genre qu'il s'agisse d'ivresse, de débauche et la facilité pour un individu de se laisser porter par ses désirs et ses pulsions plutôt que d'écouter sa raison. Le propre de l'humain est aussi de rechercher le plaisir et les désirs ce qui fait dire à Socrate que les plaisirs les plus grands se trouvent peut-être dans une vie de démesure plutôt que dans la vie tempérante: « *Les tempérants (σώφρωνάς), j'imagine, ont toujours comme frein (ἐπίσχει) la maxime traditionnelle, cette interdiction (παρακελευόμενος) « rien de trop » à laquelle ils obéissent. Quant aux intempérants (ἄφρονων) et ceux portés aux excès (ὑβριστῶν), la violence (σφοδρά) du plaisir (ἡδονή) les possède (κατέχουσα) jusqu'à les rendre fous (μανίας) et les faire crier (περιβόητους) comme des furieux (ἀπεργάζεται)* » [1195] . Si la *mania* est une altération de la raison qui a des origines physiologiques comme le rapporte notamment le *Timée*, elle survient vraisemblablement lorsque l'individu ne prend plus le soin d'écouter sa raison et se laisse envahir par ses passions. Ce qui apparaît à l'origine comme une recherche, tout à fait légitime de surcroît, du plaisir, semble dès lors se transformer en souffrance quand il devient l'esclave de cette quête et ne peut, par le biais de la raison, retrouver un état de tempérance. Un lien est alors fait entre la *mania* et la souffrance, voire la douleur. Pour Socrate, il va de soi que c'est « *dans quelque état vicieux (πονηρία) de la psukhê et du corps, et non dans la vertu (ἀρετῇ), que naissent les plus grands plaisirs (ἡδοναί) et les plus grandes douleurs (λῦπαι)»*[1196]. Il le prouve notamment en prenant l'exemple des maladies répugnantes telles que la gale et se demande si le *« soulagement que donne aux galeux la friction et tous traitements pareils sans qu'il soit besoin d'autres remèdes est un plaisir ou une douleur* »[1197]. Protarque considère qu'il s'agit plutôt d'un mélange des deux et Socrate montre en effet qu'il « *y a des mélanges (μίξις) qui relèvent du corps et ne se font que dans le corps; d'autres qui relèvent de la psukhê*

[1194] Plat, *Lois*, 695 b.
[1195] Plat, *Phi*, 45 e. Socrate précise aux sujets des plaisirs « *Je ne dis pas les plus nombreux mais ceux qui l'emportent par la véhémence et par le degré* ».
[1196] Plat, *Phi*, 45 e. (Traduction corrigée).
[1197] Plat, *Phi*, 45 e.

et ne se font que dans la psukhê, et d'autres qui relèvent à la fois de la psukhê et du corps, des douleurs mêlées de plaisir et dont l'ensemble s'appelle tantôt plaisirs, tantôt douleurs.»[1198].

La *mania* est caractérisée par un état de démesure, lié à l'altération de la raison, qui s'inscrit tout aussi bien dans le positif (un plaisir immense) et dans le négatif (une profonde douleur). On peut ainsi se poser la question de la différence entre l'*hubris*, qui qualifie véritablement l'excès, et la *mania*. Aristote situe cet état d'*hubris* à un dégré moindre que celui de la *mania* sur l'échelle des différents stades de l'ivresse dont il se sert pour souligner les différentes personnalités du mélancolique[1199]. Un des sens de la *mania* platonicienne, quand elle ne fait pas uniquement référence à une altération de la raison, est précisément de constituer un état d'*hubris*, à ceci près qu'il est situé à un niveau bien supérieur que ce dernier dans la mesure où il implique une perte de la raison et est considéré comme une maladie de la *psukhê.* L'*hubris* possède également une définition juridique : la notion implique la responsabilité de la personne tandis que la *mania*, du fait de l'altération de la raison qu'elle suggère, rend l'individu irresponsable mais cependant coupable[1200]. Ainsi, si l'*hubris* et la *mania* se rapportent tous deux à l'excès et la démesure, ils diffèrent dans leur sens quand à la responsabilité morale qui est attribuée à chacun des individus qui se présentent dans l'un ou l'autre de ces états.

Le *Philèbe* montre comment il faut fuir les plus grands plaisirs, pourtant si tentants, et cultiver les plaisirs vrais qui apparaissent comme un équilibre idéal entre les exigences de la raison et des pulsions :

"*Αἵ γ' ἐμποδίσματά τε μυρία ἡμῖν ἔχουσι, τὰς ψυχὰς ἐν αἷς οἰκοῦμεν ταράττουσαι διὰ μανίας* [*ἡδονάς*], *καὶ γίγνεσθαί τε ἡμᾶς τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐῶσι, τά τε γιγνόμενα ἡμῶν τέκνα ὡς τὸ πολύ, δι' ἀμέλειαν λήθην ἐμποιοῦσαι, παντάπασι διαφθείρουσιν; ἀλλ' ἅς τε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς* [*ἅς*] *εἶπες, σχεδὸν οἰκείας ἡμῖν νόμιζε, καὶ πρὸς ταύταις τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν, καὶ δὴ καὶ συμπάσης ἀρετῆς ὁπόσαι καθάπερ θεοῦ*

Comment souhaiter (les plus grands et les plus violents des plaisirs), eux qui nous apportent tant d'entraves), troublant de leurs tourments fous, les psychai où nous résidons, mettant ainsi dès l'abord, obstacle à notre naissance, puis, par négligence et l'oubli qu'ils entretiennent, faisant périr la plupart de ceux de nos enfants qui arrivent au jour. Quant aux plaisirs vrais et purs dont tu parlais, regarde les comme nos presque proches parents, ajoutes-y ceux qui accompagnent la santé et la tempérance et tous ceux qui, faisant cortège à la vertu comme à une

[1198] Plat, Phi, 45 e. S'agissant de ce qui est parfois plaisir, parfois douleur, Socrate précise : « *Lorsque, dans le moment où la nature se reconstitue ou, au contraire, s'altère, on ressent à la fois des affections opposées; lorsque, ayant froid, on se réchauffe et que, d'autres fois, ayant chaud, on se rafraîchit et qu'on cherche, j'imagine, à conserver un de ces états et se délivrer de l'autre, alors cette douceur mêlée comme on dit, d'amertume et la difficulté qu'on éprouve à s'en libérer produisent de l'impatience, qui va finalement, jusqu'à une excitation sauvage.* ».

[1199] Voir partie I, chapitre 3.

[1200] Cette question est traitée dans le dernier chapitre de cette partie.

ὀπαδοὶ γιγνόμεναι αὐτῇ συνακολουθοῦσι πάντῃ,ταύτας μείγνυ·τὰς δ' ἀεὶ μετ' ἀφροσύνης καὶ τῆς ἄλλης κακίας ἑπομένας πολλή που ἀλογία τῷ νῷ μειγνύναι τὸν βουλόμενον ὅτι καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασιαστοτάτην μεῖξιν καὶ κρᾶσιν, ἐν ταύτῃ μαθεῖν πειρᾶσθαι τί ποτε ἕν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον."

déesse, se montrent partout à sa suite, et accueille les dans le mélange. Mais ceux qui ne sont jamais compagnons que de la démence et de toute espèce de mal, ce serait certes une grosse déraison de les mêler à l'intellect, si l'on veut contempler le plus beau mélange, le composé le mieux assuré contre tout discord et s'efforcer d'y découvrir quel est le bien dans l'homme et dans le tout et quelle nature nous lui devons supposer. (…)[1201].

La *mania* est à l'opposé du modèle de vertu et de tempérance, elle est un dérèglement des facultés de la *psukhê*, notamment intellectuelles qui entraîne le déchaînement des plus grandes émotions qui deviennent, pour Platon, des vices comme la colère, les désirs, l'envie, la jalousie, la haine, suffisamment ambivalents pour conduire au mal et à la souffrance s'ils ne sont pas contrôler et maîtriser par la raison. Plus l'individu est porté aux excès, plus son raisonnement est altéré voire inexistant. Selon Platon, la *mania* est suceptible d'intervenir au cours de la vie de chaque individu si celui-ci ne cultive pas les vertus essentielles comme la tempérance, la sagesse. Cet exercice doit s'inscrire dans la durée. S'il est interrompu, les conséquences peuvent être graves pour l'individu et la cité, notamment si celui-ci a des responsabilités politiques importantes. Platon évoque ainsi le parcours d'un homme qui a reçu une bonne éducation, sage et ordonnée mais qui, plus tard, se livre a de nombreux d'excès :

Τίθει τοίνυν καὶ τὰ αὐτὰ ἐκεῖνα περὶ αὐτὸν γιγνόμενα ἅπερ καὶ περὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ, ἀγόμενόν τε εἰς πᾶσαν παρανομίαν ( )Οὐκοῦν ὅταν δὴ περὶ αὐτὸν βομβοῦσαι αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι, θυμιαμάτων τε γέμουσαι καὶ μύρων καὶ στεφάνων καὶ οἴνων καὶ τῶν ἐν ταῖς τοιαύταις συνουσίαις ἡδονῶν ἀνειμένων, ἐπὶ τὸ ἔσχατον αὔξουσαί τε καὶ

Supposons que son fils soit entraîné comme son père à une vie entièrement désordonnée (…) que naît dans son cœur un amour qui prend la tête des désirs oisifs et prodigues et qui est une sorte de grand frelon ailé[1202] *(…) Quand donc les autres désirs, bourdonnant autour de l'amour parmi les nuages d'encens, les parfums, les couronnes de fleurs, les vins et tous les plaisirs dissolus propres à ces sortes de société, le*

[1201] Plat, *Phi*, 63 d. C'est aussi pour cette raison que dans la *République*, Platon considère que les poètes doivent se garder de certaines imitations (Plat, *Rep*, 396 a) : « *Ils n'imiteront pas (…..) ni sans doute les hommes méchants et les lâches qui agissent tout au rebours de ce que nous demandions tout à l'heure, qui s'injurient et se bafouent les uns les autres et se tiennent des propos obcènes soit dans l'ivresse soit de sang froid, ni toutes les paroles et actions par lesquelles ces sortes de gens se dégradent eux mêmes et dégradent les autres. Je pense qu'il ne faut pas non plus les habituer à contrefaire le langage ni la conduite des fous μαινομενοις (Platon pense notamment aux tragédies comme les Euménides, Ajax, Héraclès) car il faut connaître les fous μαινομενους et les méchants, hommes ou femmes, mais il ne faut rien faire ni rien imiter de ce qu'ils font.* ». Il ajoute que les poètes ne doivent pas non plus imiter *« les hénissements des chevaux, les mugissements des taureaux, le murmure des rivières, le fracas de la mer, le tonnerre et tous les bruits du même genre car il leur interdit d'être fou et d'imiter les fous.*». Selon Platon, il y a une manière de s'exprimer et de raconter que suit toujours le véritable honnête homme. La poésie doit donc être un modèle de vertu pour le peuple ce qui signifie, en somme, que si Platon ne rejette pas la présence des maniaques au sein de la cité, leur comportement est cependant condamnable et se situe strictement à l'opposé du modèle de la tempérance citoyenne.

[1202] Le frelon ailé est la métaphore de la passion maîtresse, de l'amour vil et du désir.

τρέφουσαι πόθου κέντρον ἐμποιήσωσι τῷ κηφῆνι, τότε δὴ δορυφορεῖταί τε ὑπὸ μανίας καὶ οἰστρᾷ οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς, καὶ ἐάν τινας ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβῃ ποιουμένας χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένας, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ' αὑτοῦ, ἕως ἂν καθήρῃ σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρώσῃ ἐπακτοῦ.

nourrisent et le font croître jusqu'au dernier terme, et qu'ils réussissent à implanter l'aiguillon du désir[1203] *en ce frelon, alors on voit ce beau chef de la psukhê, escorté par la folie, se démener comme un frénétique, et s'il trouve en lui des opinions ou des désirs réputés pour sages et gardant un reste de pudeur, il les tue et les jette hors de chez lui, jusqu'à ce qu'il ait purgé sa psukhê de toute tempérance et l'ait remplie d'une folie étrangère*[1204].

Ce passage, agrémenté de la métaphore du frelon qui exprime la passion envahissante et empoisonnante, décrit la lente et douloureuse plongée dans un état maniaque interprétée ici comme le résultat de la domination de plus en plus violente et affirmée des pulsions. Platon conclut qu'en matière de politique, un tel pouvoir est bien évidemment tyrannique. La suite du dialogue rappelle le rapports étroits qui unissent la *mania* à l'amour, à la tyrannie, à l'ivresse et à toutes sortes de passions[1205].

Si Platon s'intéresse tant à la *mania* d'origine physiologique, c'est justement car elle est l'antithèse de son idéal moral. Elle est dangereuse pour la cité car elle dénote l'absence de raison, l'ignorance et le déchaînement des passions. Bien que d'origine physiologique, elle est également liée à une mauvaise éducation mais n'apparaît pas comme une pathologie irréversible. L'individu maniaque est perfectible et l'éducation de sa *psukhê* à la vertu peut lui permettre de gouverner sa raison et de garder le contrôle de ses passions. Tous les individus, du fait de leur nature, sont soumis à la question de la gestion de leurs émotions. Certains y parviennement mieux que d'autres, notamment les philosophes[1206] qui savent purifier leur *psukhê* et la détacher des perversions du corps comme le suggère l'Athénien à Clinias : « *Le mal (πάθη) des uns comme des autres est, en somme, de la peur (δείματα), une peur qui vient d'une certaine faiblesse (φαύλην) de la psukhê. Quand donc, on oppose à de telles agitations*

[1203] L'aiguillon du désir est l'excitation du désir non satisfait.
[1204] Plat, *Rep*, 572 d et 573 a-b.
[1205] Plat, *Rep*, 573 c :
-« *N'est-ce pas pour cette raison, que depuis longtemps on appelle l'Amour un tyran ? »*
-Il y a apparence
-Et l'homme ivre n'a t-il pas aussi des dispositions à la tyrannie ?
-Il en a en effet.
-Et l'homme maniaque et agité ne veut-il pas commander aux hommes et même aux dieux et ne s'imagine t-il pas qu'il en est capable ?
-Certainement.
-Ainsi, rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature ou les habitudes ou les deux ensemble l'ont fait ivrogne, amoureux et fou.
-Non, vraiment ».
Une réflexion identique est également présentée dans la *République*, 578 a.
[1206] Plat, *Phéd*, 67 c-d.

πάθεσι), une secousse (σεισμόν) extérieure, le mouvement (κίνησις) qui vient du dehors maîtrise (κρατεῖ) le mouvement interne de frayeur (φοβερὰν) et de frénésie (μανικὴν) et, le maîtrisant, se trouve avoir amené dans la psukhê le calme (γαλήνην) et la tranquilité (ἡσυχίαν) que troublaient chez les uns comme chez les autres, les pénibles sursauts (πηδήσεως) du cœur. Or c'est là un grand bienfait. Il procure aux uns le sommeil; il réveille les autres par la danse (ὀρχουμένους) et la musique (αὐλουμένους) et, avec le secours des dieux auxquels chacun d'eux offre des sacrifices propices, les ramène (καθηγάσατο) de la frénésie (μανικῶν) au bon sens (ἔμφρονας). Voilà si brève et si simple une explication assez plausible»[1207] .

Selon Platon, c'est essentiellement parce que la *psukhê* de l'individu est fragile que ce dernier est exposé à ressentir plus qu'un autre certaines émotions comme la crainte, la colère ou des états comme la *mania.* Le seul moyen envisageable pour éduquer cette *psukhê* et de la rendre plus raisonnable, est d'en apaiser les mouvements, la ramener au calme et à la tranquilité, solutions qui ne peuvent, a priori, venir que de l'extérieur du corps de l'individu. Il s'agit donc d'opposer au mouvement (*kinesis*) interne de la *psukhê*, un mouvement externe qui peut être fourni par des exercices spécifiques comme la danse, la musique et la recherche de l'enthousiasme. La mention de ces trois derniers éléments ne peut qu'évoquer les *teletai* dionysiaques notamment. De ce point de vue, la *mania* d'origine physiologique rejoint celle d'origine divine. Elle peut-être soignée et guérie par la participation aux rituels dionysiaques ou corybantiques qui ont comme principales caractéristiques d'être constitués de danses et de musique, permettant ainsi à l'individu, par le biais des mouvements qu'il impose à son propre corps et qui apaise ceux de la *psukhê*, de devenir « *entheos* ». La décharge émotionnelle et l'altération de la personnalité que suppose l'enthousiasme, permet, selon Platon, que la *psukhê* retrouve son mouvement « naturel ». Mais la *mania* télestique n'est pas le seul délire d'origine divine que Platon décrit. La suite de cette étude permet de préciser quelles sont les autres formes de *mania* divine identifiées par Platon et les raisons pour lesquelles il porte sur elles un jugement plutôt positif contrairement à la *mania* d'origine physiologique qu'il renie.

[1207] Plat, *Lois*, 791 a-b.

1.4-La *mania* divine.

Dans le *Phèdre*, pour répondre aux argumentations de Lysias sur l'amour, Socrate présente la *mania* comme le plus beau des délires parce qu'il est d'origine divine[1208]. Il distingue quatre catégories de *mania*: « *Nous avons rapporté l'inspiration divinatoire à Apollon, à Dionysos l'inspiration mystique, aux Muses l'inspiration poétique, la quatrième enfin à Aphrodite et à Eros, et nous avons déclaré que la mania d'Eros, le délire d'amour, était le meilleur de tous (…)* ».[1209] Après avoir étudié les altérations de la raison considérées selon leur origine physiologique, il convient de préciser quelles sont les caractéristiques des différentes formes de délire que Platon identifie comme divins, et dans quelle mesure ils peuvent être rapprochés du délire d'origine physiologique qui justifie l'utilisation d'un même concept, celui de la *mania*, pour les désigner. Le délire érotique, considéré comme le meilleur de tous, constitue le premier point de cette analyse.

1.4.1-Le plus beau des délires : la *mania* érotique

Phèdre, qui rapporte les propos de Lysias, soutient la théorie selon laquelle il est préférable d'accorder ses faveurs à quelqu'un qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime car l'amoureux passionné ne peut engendrer que des infortunes et des soucis à son partenaire[1210]. Socrate/Platon acquiesce et considère en effet que l'homme amoureux (ἔρως) est plus « malade » (νοσέω) que celui qui n'aime pas ce qui peut effectivement être source de souffrances pour les amants. Selon Lysias, celui qui aime est gouverné par le désir, et « *quand on se fait l'esclave de la jouissance, forcément on doit s'arranger à obtenir de l'aimé la plus grande somme de jouissance. Or, une inclination malade s'enchante de tout ce qui ne la contrarie pas, déteste ce qui est supérieur ou égal* »[1211]. Selon ces propos, l'amour est une maladie en tant qu'il est gouverné par la passion et le désir et que celui qui en est atteint ne parvient pas, grâce à sa raison, à maîtriser ses passions : « *Quand chez l'aimé, l'intelligence (διάνοιαν) a de pareilles faiblesses (κακῶν) et bien d'autres encore (…), il va de soi qu'il est forcément jaloux (φθονερὸν), qu'il tient l'aimé à l'écart d'une foule de relations, de celles surtout qu'il lui seraient utiles en contribuant à faire de lui au plus haut point un homme ; qui*

[1208] Plat, *Ph*, 244 a.
[1209] Plat, *Ph*, 265 b. Sur ces quatre formes de délire, voir notamment l'article de BRISSON L., « Du bon usage du dérèglement » in *Divination et rationalité* (1974) : 220-248. Voir également ROSSETTI L., (1992), recueil collectif de plus de quarante contributions sur les différents thèmes abordés dans le *Phèdre.*
[1210] Plat, *Ph*, 231 a-b.
[1211] Plat, *Ph*, 239 a. Socrate résume la thèse de Lysias.

lui cause ainsi un grand dommage et le dommage le plus grand si c'est à l'écart de cette relation d'où résulterait pour lui la plus grande élévation de la pensée (φρόνημα) »[1212]. L'homme amoureux, angoissé à l'idée de perdre son aimé, est enfermé dans ses passions et détourne de fait son amant de la philosophie qui lui permettrait de juger et de savoir par lui-même ce qui est bon pour lui. Le passionné est donc un égoïste qui « *chérit l'autre pour le dévorer* »[1213] que ce soit au niveau de l'esprit, du corps ou bien encore de ses biens matériels[1214]. Mais selon Lysias, si l'amoureux est nuisible tant qu'il aime, il l'est encore plus lorsqu'il a cessé d'aimer : « *Il a changé de maître et de chef : raison (νόῦν) et sagesse (σωφροσύνην) ont remplacé amour (ἔρωτος) et folie (μανίας). Il est devenu tout autre à l'insu de celui qu'il aimait* »[1215]. Socrate, résumant les paroles de Lysias, identifie clairement l'amour à la *mania* et l'oppose, de fait, au *noos* et à la tempérance. Ces passages rappellent la description de la *mania* d'origine physiologique précédemment évoquée, qui est une maladie[1216] et un état de démesure :

Δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα·ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη. (…) ἕνεκα πάντα τὰ πρόσθεν εἴρηται, σχεδὸν μὲν ἤδη φανερόν, λεχθὲν δὲ ἢ μὴ λεχθὲν πάντως σαφέστερον· ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ'αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη.

Quand c'est une façon de voir qui, par la raison, conduit vers le meilleur et qu'elle domine, cette domination s'appelle tempérance; quand c'est le désir qui, déraisonnablement, entraîne aux plaisirs et gouverne en nous, voilà le gouvernement auquel on a donné le nom de démesure. Or la démesure a justement de multiples dénominations (…) Le désir, dirai-je, qui, dépourvu de raison, prédomine sur un élan réfléchi vers la rectitude, quand il se porte au plaisir que donne la beauté et, quand fortement renforcé à son tour par les désirs de sa famille dont la beauté corporelle est l'objet, il s'y porte victorieusement, alors, empruntant sa dénomination à sa rhômê[1217], à sa force, il a reçu le nom d'Eros ou d'amour[1218].

[1212] Plat, *Ph*, 239 a-b. Lysias, par l'intermédiaire de Socrate ici, parle bien entendu des rapports qui unissent l'éraste et l'éromène, l'adolescent et l'homme mûr. Or, l'intérêt spécifique de cette relation homosexuelle est justement de permettre au jeune homme de devenir un homme, de mûrir dans sa pensée comme dans son corps et d'apprendre les valeurs essentielles que doit posséder tout citoyen qui est notamment la tempérance et la modération de ces pulsions. NICHOLSON G., (1999).

[1213] Plat, *Ph*, Belles Lettres, 2002, p XL.

[1214] Plat, *Ph*, 231-245.

[1215] Plat, *Ph*, 241a.

[1216] C'est Socrate qui use de ce terme. Plat, *Ph*, 236 b.

[1217] Plat, *Ph*, 237e-238 c. L.ROBIN (1933) : 20 note que « *le français ne peut rendre la cascade de jeux de mots à laquelle s'amuse ici Platon : la racine rhô que sa fantaisie étymologique veut retrouver dans éros, amour, est authentiquement constitutive des mots grecs qui ont été traduits par fortement, renforcé, force* ». P. VICAIRE et C.MORESCHINI traduisent (2002) : 33 : « *Je dirai donc que le désir dépourvu de raison, s'il domine l'élan de jugement vers la rectitude, et se porte au plaisir que donne la beauté, et par l'effet des désirs qui sont de sa famille et qui ont pour objet la beauté des corps se renforce à son tour très fortement, ce désir là devenu penchant irrésistible, et tirant son nom de sa force même, s'appelle Amour…* ».

[1218] Plat, *Ph*, 237e-238 c.

Socrate prépare déjà, par cette réflexion, la distinction entre les différents types de délires. Il précise ses propos : « *Mais Eros, s'il est, ce que réellement il est, un dieu ou bien quelque chose de divin, ne saurait être quelque chose de mauvais. Or, c'est ainsi qu'il a été caractérisé par les deux discours qui ont été prononcés à son sujet ; tous deux, en cela, se méprenaient donc sur Eros* »[1219]. Il énumère ensuite les quatre types de délires en les décrivant sommairement et il montre ainsi, comment la doctrine de Lysias d'après laquelle « *il faut, à l'amitié de l'homme passionné (κεκινημένου), préferer celle de l'homme qui est maître de sa raison (σώφρονα)*»[1220] est fausse et qu'il s'agit, en revanche, de considérer que « *les dieux ont voulu le suprême bonheur de ceux-ci (les amants) quand il leur ont fait don d'un semblable délire (μανία)* »[1221]. Pour mieux faire comprendre à Phèdre ce délire d'amour divin bienfaisant, Socrate revient sur la nature même de la *psukhê*, individuelle et cosmologique, humaine et divine[1222].

L'amour inspiré des dieux ne peut être qu'un amour philosophique, c'est d'ailleurs l'objet du dialogue entre Socrate et Diotime dans le *Banquet*[1223]. Le véritable amour implique la connaissance de soi et de ce qui meut l'univers. La *psukhê* est le principe même de ce mouvement essentiel et le principe vital par excellence : c'est le mythe de l'attelage ailé[1224]. Cet attelage est composé de deux chevaux et d'un cocher. Les équidés sont de nature semblable chez les dieux car leur *psukhê* est harmonieuse tandis que leur nature dissemblable chez les hommes indique certains conflits. Toutes les *psychai* cherchent à accéder à la pensée pour s'en sustenter[1225] mais tandis que certaines y parviennent totalement, d'autres n'en ont qu'une vision fugitive et certaines autres ne voient rien. La *psukhê* qui « *ne voit pas (εἶδω)* » et perçoit fugitivement est ainsi car elle n'a pas été capable de suivre docilement la procession des autres *psychai*, alors « *par l'effet de quelque disgrâce, comblée d'oubli (λήθης) et de perversion (κακίας), elle s'est alourdie (…), elle a alors perdu son plumage et gît sur la terre* »[1226] où elle finit par s'incarner dans un corps humain. C'est alors l'Opinion qui est leur

[1219] Plat, *Ph*, 242 e. (Traduction corrigée). Cf. REALE G., (1997) sur la nature médiatrice d'Eros.
[1220] Plat, Ph, 245 b. (Traduction corrigée).
[1221] Plat, *Ph*, 245 b-c.
[1222] Plat, *Ph*, 245c-246d.
[1223] Plat, *Bq*, 201 sqq. Dans le *Banquet*, la philosophie est une pédagogie amoureuse qui comporte quatre degrés que sont la beauté physique, la beauté morale, celle des connaissances, et la connaissance du beau absolu. Voir Plat, *Bq*, 210 sqq. Cf BOUTANG P., (1972) ; HUNTER RL., (2004) ; LHOSTE-NAVARRE M., (1997) ; VALENTINI A.M., (1997) pour les commentaires du *Banquet*.
[1224] Platon choisit de donner une image de ce qu'est la *psukhê* afin d'aider à sa compréhension car décrire ce qu'elle est réellement n'est pas à la portée de l'intelligence et du savoir humain. Plat, *Ph*, 246 a-b.
[1225] Plat, *Ph,* 247 d.
[1226] Plat, *Ph,* 248 c

nourriture[1227] et non le Savoir comme pour la *psukhê* des dieux. Suivant la durée et la qualité de la contemplation qui a précédé leur vie terrestre, la *psukhê* ne va pas s'implanter dans n'importe quel corps humain. Ainsi, celle qui a eu la meilleure vision (*εἶδω*) ira s'implanter « *dans la semence (γονὴν) d'un homme appelé à devenir ami du savoir ou ami de la beauté, ou bien d'un homme qui a de la culture ou qui est instruit en matière d'amour* » tandis que celle qui se place en dernier rang, s'implante dans l'homme tyrannique[1228]. Ces réincarnations sont non seulement soumises à la qualité et à la durée de leur contemplation mais également à des cycles millénaires[1229].

Mais, dès lors que la *psukhê* de ces individus est soumise au spectacle de la beauté corporelle, elle se souvient, suivant la durée de leur contemplation passée, de ce qu'est la beauté divine[1230]. Pour atteindre l'intelligence, l'Idée, il faut donc faire acte de réflexion, or « *cet acte consiste à se ressouvenir des objets que jadis notre psukhê a vus* » que suppose le délire érotique. La *mania* érotique permet, par la réminiscence, la contemplation de l'intelligible et de la beauté en soi : « *Quand donc, partant des réalités de ce monde (le monde sensible), on s'est, grâce à une droite conception de l'amour des jeunes gens, élévé vers la beauté en question et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme. Car c'est là justement, le droit chemin pour accéder aux choses de l'amour, ou pour y être conduit par un autre, de partir des beautés de ce monde et, avec cette beauté là comme but, de s'élever continuellement en usant, dirai-je, d'échelons, passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on arrive pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul* »[1231]. L'amour est un don qui permet à l'homme de se surpasser et de ne pas rester enfermé dans les réalités sensibles. Il demande, en somme, une « discipline »[1232] du corps et de l'esprit car il s'agit de pour l'individu de modérer son impulsion amoureuse, de la maîtriser pour la porter vers ce qu'elle offre de meilleur. L'inquiétude (*aporia*) que connaît tout amoureux est aussi celle qui permet la recherche du savoir.

L'amour apparaît alors comme une « synthèse » des facultés de la *psukhê*, elle est une émotion intellectualisée, la réunion équilibrée des sentiments et de la raison qui permet de

[1227] Plat, *Ph*, 248 b.
[1228] Plat, *Ph,* 248 c-e.
[1229] Plat, *Ph*, 249.
[1230] Plat, *Ph*, 249 c-e.
[1231] Plat, *Bq*, 211 b-c.
[1232] ROBIN L., (1935) : 56.

conduire à un idéal de savoir[1233]. Etre amoureux, ce n'est donc pas rechercher l'autre moitié de soi-même comme le prétend Aristotophane[1234] mais, pour reprendre les propos de P. Boutang dans son commentaire du *Banquet* : « *L'assaut pédérastique (…) confond l'objet en quoi cette beauté se révèle (…) avec la beauté essentielle ; mais surtout, il mime la génération dans l'autre, alors que c'est soi-même que l'amant doit engendrer* »[1235]. L'amour est un don d'Aphrodite mais c'est bien Eros qui en est le médiateur comme le souligne notamment la parole inspirée de Diotime[1236]. Par la double nature de sa généalogie[1237], il représente le passage (*πόρος*) entre le divin et l'humain autant qu'entre le savoir et l'ignorance. Son statut de médiateur[1238] ne fait pas de lui un dieu mais un démon qui agit, entre autres, pour la déesse Aphrodite : il est « *le lien qui unit le tout à lui-même* »[1239]. Si l'amour est un don divin, refuser de s'en laisser envahir tout en maîtrisant l'*aporia* qu'il génère, c'est faire offense à la divinité[1240] mais cela revient aussi à perdre la possibilité de s'élever vers le monde Intelligible, d'accéder au savoir. Platon « intellectualise » l'amour et en fait le plus grand et le meilleur des délires car il est aussi celui qui permet justement de dépasser ses pulsions primaires, de se surpasser soi-même pour accéder à la vérité du monde intelligible.

Il développe ainsi dans le *Phèdre* tout une physiologie de l'émotion amoureuse au sein de laquelle le mythe et la réalité des sentiments semblent se confondre. Il décrit avec émerveillement les réactions de celui qui, sa *psukhê* ayant été précédemment initiée à la Beauté, croise cette dernière incarnée dans un homme au visage et au corps bien fait. Ce sont les principales manifestations de la *mania* érotique : « *Il éprouve d'abord un frisson (ἔφριξε) et quelque chose l'envahit sourdement de ses effrois (δειμάτων) de jadis. Puis le voici qui tourne ses regards dans la direction du bel objet ; il le vénère à l'égal d'un dieu ; s'il ne craignait même de passer pour être au comble du délire (μανίας), il offrirait comme à une sainte image et à un dieu des sacrifices au bien aimé ! Or, au moment où il le voit, se fait en lui le changement (μεταβολή) qu'amène le frisson (φρίκης) : une chaleur (θέρμότης) inaccoutumée.*

[1233] Cf GOTSALK R., (2001).
[1234] Aristoph, *Ois*, 696-700. Le poète comique semble limiter l'amour à l'engendrement du Même : l'acte sexuel permet de réunir les deux moitiés qui se cherchent tandis que l'amour platonicien cherche à enfanter dans la beauté ce qui lui attribue dès lors un principe d'immortalité. Plat, *Bq*, 206 e. Voir également MATTEI J.F., (1996) : 283.
[1235] BOUTANG P., *Le Banquet,* p 170.
[1236] Plat, *Bq*, 203 sqq.
[1237] Eros est le fils du dieu Poros, divinité du passage, et de la mortelle Pénia dont le nom même signifie la Misère. Eros va dans la misère, en couchant où il peut, à la belle étoile (Plat, *Bq*, 203 d) comme un vagabond. Il est toujours en chemin mais les qualités qu'il a reçues de son père lui permettent toujours de sortir de sa misère.
[1238] Il est herméneute, « *il transmet aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux* ». Plat, *Bq*, 202 e.
[1239] Plat, *Bq*, 202 e.
[1240] C'est notamment le cas de Hippolyte qui refuse l'amour que Phèdre, la femme de son père, éprouve pour lui.

C'est que, une fois reçue par la voie des yeux l'émanation de la beauté, il s'échauffe et l'émanation donne de la vitalité au plumage[1241] *(…) La psukhê en effet, au temps jadis, était tout entière emplumée ; la voilà donc en celui-ci dans une ébullition (ζεῖ) générale et toute palpitante (ἀναχηκίει) (…) »*[1242].

Cette description des effets physiologiques de l'émoi amoureux d'origine divine rappelle les principaux symptômes de la *mania* d'origine physiologique, et renvoie aux observations médicales qui caractérisent, entre autres, la *mania* comme un fort échauffement physiologique qui produit le trouble et l'agitation de la *psukhê*. Le rapport établi entre la chaleur, l'échauffement et la *mania* déjà précédemment évoqué par les Hippocratiques est ici réitéré. Il sera également établi par Aristote[1243]. Platon poursuit cette description des manifestations de l'amour : *« Or donc le voilà qui regarde dans la direction de la beauté du jeune garçon. De là provient un flot de particules (ῥέοντ') et c'est précisément pour cette raison que ce flot est appelé la vague de désir (ἵμερος). Une fois que la psukhê la reçu, sa vitalité est stimulée (ἀδρηταί), elle s'échauffe (θερμαίνηται), alors elle se repose(λωφᾷ) de sa souffrance (ὀδύνης) et est dans la joie (γέγηθεν). Qu'elle vienne au contraire à en être isolée et ainsi qu'elle se flétrisse, alors les orifices des pores par où sortent les plumes se déssèchent tous ensemble, se referment et barre le passage au germe de la plume. Mais celui-ci ayant été enfermé avec la vague de désir, saute (πηδῶσα) à la façon d'un pouls agité vient piquer chaque issue, chaque germe à chaque issue si bien que la psukhê, de toutes parts aiguillonée (πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ) bondit follement (οἰστρᾷ) sous la douleur (ὀδυνᾶται), tandis que le souvenir qu'elle a du bel objet la met en revanche dans la joie. Le mélange de ces deux sentiments la tourmente (ἀδημονεῖ), elle enrage (λύττᾷ) de ne pas pouvoir sortir (ἀτοπία) de cet étrange état (πάθους) et, dans le délire (ἐμμανὴς) où elle est, elle ne peut, ni dormir la nuit, ni pendant le jour demeurer en place, mais elle court (θεῖ), pleine de désir (ποθοῦσα), aux lieux où, pense t-elle, elle pourra voir celui qui possède la beauté. Or, quand elle l'a vu, qu'elle a fait dériver vers elle la vague de désir, elle commence alors à dégager ce qui auparavant était obstrué : elle a repris son souffle, pour elle c'en est fini des piqûres ainsi que du douloureux travail, et c'est en quoi aussi elle cueille pour l'instant le plaisir (ἡδονὴν) le plus délicieux (γλυκυτάτην) (…) C'est que, non contente de vénérer l'être qui possède la beauté, en lui seul elle a trouvé un médecin des peines les plus grandes !* »[1244]. La *psukhê* de l'amoureux est bouleversée de désir et de joie devant la beauté de l'être aimé. Certaines réactions

[1241] Platon revient ici à la description de la *psukhê.*
[1242] Plat, *Ph*, 251 a-c.
[1243] Voir la première partie de cette étude, chapitre 3.
[1244] Plat, *Ph*, 251 c-d. (Traduction corrigée).

physiologiques décrites par Platon, notamment l'échauffement, les palpitations, l'agitation de la *psukhê* et de l'individu amoureux présentent encore une fois de nombreuses similitudes avec les manifestations de la *mania* observés par les médecins hippocratiques[1245]. Mais, outre cet aspect médical, la description que livre Platon de la *psukhê* à l'état amoureux retrace plus spécifiquement les expressions de l'enthousiasme et rappellent, ne serait-ce que par les termes employés, la *mania* des bacchantes d'Euripide[1246] où les fidèles en transe, s'agitent, bondissent, courent, adoptant un comportement qui apparaît comme le reflet des implusions de leur *psukhê*.

Ce rapprochement peut d'ailleurs être proposé pour *Hippolyte* d'Euripide, pièce dans laquelle le délire érotique prend possession de Phèdre sans qu'elle même s'y attende. La phase d'exaltation amoureuse que ressent Phèdre à l'égard d'Hippolyte est peu décrite et essentiellement suggérée mais les mots de la jeune reine ainsi que ceux de sa nourrice suffisent à illustrer l'exubérance des désirs et des passions qui la submergent. Allongée sur son lit, Phèdre exprime brusquement son profond et ardent désir *(πόθος)* de partir chasser dans la montagne[1247] où, elle veut mener sa meute de chiens au son de ses cris et tuer le gibier en lançant l'épieu thessalien. Des propos aussi singuliers dans la bouche d'une jeune reine reflètent la violence de ses passions et révèlent l'émotion intense qui l'envahit *(ἐράω).* Et bien que ses appétits cynégétiques ne soient pas mis en oeuvre, l'expression violente de telles envies est immédiatement identifiée par sa nourrice à la *mania*: *« Veux-tu bien, devant tout le monde, ne pas tenir ce langage, en lançant des propos qu'emporte la démence (μανία) »* [1248]. Et, un instant plus tard, après que Phèdre a évoqué Artémis et le désir de partir sur son domaine sauvage, la nourrice lui demande une nouvelle fois « *Quelle est encore cette parole échappée à ton délire* (*παραφρονέω) »*[1249] car, pour cette dernière, il va de soi que la responsabilité de ce violent accès émane nécessairement d'un dieu qui « *secoue la bride (ἀνασειράζω) et fausse la raison (παρακόπτει φρένας) » de la jeune reine* »[1250]. En employant l'image du difficile dressage des chevaux récalcitrants *(ἀνασειράζω),* elle révèle non seulement l'intense égarement des sens[1251] de Phèdre mais aussi son comportement particulièrement outrancier qui ressemble à celui d'une cavale folle dont il semble impossible de maîtriser la

[1245] Voir la première partie de cette étude, chapitre II sur les maladies de la *psukhê* selon la représentation médicale.
[1246] Eur, *Bacch*, 142? .Voir également le chapitre sur la *mania* téléstique.
[1247] Eur*, Hipp*, 217 et 232
[1248] Eur, *Hipp,* 214
[1249] Eur, *Hipp,* 232
[1250] Eur, *Hipp*, 238
[1251] *Parakoptô* a pour sens « frapper d'une marque de mauvaise aloi » et par suite, « frustrer, tromper » d'où frapper de démence.

fougue[1252]. Mais tandis que Platon décrit un amour qui conduit vers la joie, celui que Phèdre ressent pour Hippolyte est très rapidement porté vers la souffrance. Euripide décrit la *psukhê* de la jeune reine « *enchaînée (λύπαι (…) εὐναία δέδεται ψυχά) par le chagrin* »[1253], car « *trop travaillée par l'amour (ὑπείργασμαι μὲν εὖ ψυχὴν ἔρωτι*»[1254]. Le verbe *δέω,* qui a pour sens « lier, attacher », renvoie en effet à l'idée d'une *psukhê* « enchaînée » qui lutte pour ne pas succomber à cet amour défendu et garder ainsi la droite conduite qui convient à son statut de reine. Cette passion la bouleverse, ou plus exactement, comme le souligne l'emploi du verbe *ὑπείργασμαι,* la remue ou la retourne à l'image d'une terre qu'on laboure. Lorsque Aphrodite intervient auprès de Thésée, la déesse lui précise qu'elle a en effet, « *sous la morsure (δάκνω) de son aiguillon (κέντρον), enflammée d'amour (ἐράω)* » son épouse pour Hippolyte. Les mots employés par Cypris pour qualifier l'amour ardent éprouvé par Phèdre rappellent ceux de Platon mais évoquent avant tout une souffrance amoureuse qui a conduit la mort. Pour Platon en revanche[1255], la *mania* érotique ne peut constituer pour lui un châtiment divin. Cette colère divine qui forge la croyance du plus grand nombre n'est cependant pas ignorée par le philosophe qu'il lie notamment à la *mania* télestique, laquelle, grâce aux rites de purifications et d'initiations qui la constitue, permet d'affranchir l'individu de toute malédiction[1256].

La description que Platon fait de la *mania* érotique n'est évidemment pas celle qui prévaut dans les consciences mais elle découle néanmoins d'idées traditionnelles ; tout comme la vision de la société et des croyances que livre le théâtre tragique est nécessairement à nuancer. Dans *Hippolyte*, la *mania* est véritablement considérée comme un délire d'origine divine mais également comme un mal (*κακός*)[1257] et, plus exactement, comme une maladie (*νόσος*) dont il faut venir à bout[1258]. Pour la nourrice, il existe différents moyens et, avant tout, celui de ne pas résister plus longtemps aux souhaits de la divinité ce pourquoi elle exhorte la reine: « *Ose aimer, une divinité l'a voulu* »[1259]. Mais quand bien même Phèdre accepte ce principe, Hippolyte refuse de se soumettre à la volonté d'Aphrodite et enrage de colère contre la femme de son père[1260]. La nourrice évoque alors une autre solution pour venir à bout du

[1252] Voir le chapitre 2 de cette partie consacrée au délire dans la tragédie.
[1253] Eur, *Hipp*, 160
[1254] Eur, *Hipp*, 504-5
[1255] Plat évoque la douleur de la *psukhê* qui reprend du plumage sous l'effet de l'amour, chaque plume qui pousse provoquant une souffrance. Mais ce mal avec lequel se mélange le sentiment de joie possède une valeur essentielle positive pour le philosophe. Plat, *Ph*, 251 d.
[1256] Voir le chapitre sur la *mania* télestique.
[1257] Eur, *Hipp*, 247-8 : « *Redresser sa raison (gnômê) est une souffrance (odunês) et la folie (mania) est un mal (kakos)* ». Phèdre choisit alors le suicide.
[1258] Eur, *Hipp*, 476.
[1259] Eur, *Hipp*, 475.
[1260] Eur, *Hipp*, 642 sqq.

mal : « *Il est des incantations (ἐπῳδαὶ) et des mots qui charment (θελκτήριον), il se montrera bien à ton mal (νόσου), un remède (φάρμακον)* »[1261] (…) « *J'ai à la maison des philtres (φίλτρα) pour charmer l'amour (θελκτήρια) l'amour (ἔρωτος), sans nuire à ta raison (φρενῶν), ils mettront fin à ton mal (νόσου)* »[1262]. Dans ces extraits le mot *nosos* apparaît plusieurs fois et souligne à nouveau le fait que l'amour soit assimilé à une maladie dans la mesure où il est susceptible de rendre fou (*mania*) notamment lorsqu'il est rejeté par l'aimé.

L'amour étant conçu comme une *mania*, c'est-à-dire comme un délire altérant les sens et le raisonnement, il va de soi que la population a recours à différentes méthodes pour le provoquer ou l'éteindre chez un individu. Il existe donc une pharmacologie érotique qui est celle qu'évoque notamment la nourrice de Phèdre par les termes *ἐπῳδή, φίλτρον, θελκτήριος* qui se rapportent aux différents breuvages mais également aux amulettes ou autres objets érotiques proprement sexuels quant à ces derniers[1263]. L'amour est une expérience émotive complexe qui comprend des émotions extrêmes allant de la joie à la colère, en passant par le désir sexuel, la tendresse, la peur et le sentiment de vulnérabilité. Il est à la source des plus grandes et des plus extrêmes émotions et constitue un élément social par excellence en tant qu'il se rapporte à la famille, à l'éducation, aux relations entre les hommes et les femmes, à la question des sexes, des rôles et de leurs fonctions[1264]. Il est selon Platon le délire le plus beau parce qu'il symbolise l'amour de la vérité qui anime tout philosophe. Ainsi tandis que la *mania* d'origine physiologique se présente comme une altération de la raison qui conduit à la démesure et à la débauche, le même dérèglement de la *psukhê* porte, par le biais de l'Amour donc du divin, au savoir et à la connaissance du beau. Il diffère cependant d'une autre forme de délire, aussi essentielle pourtant, que représente la *mania* poétique.

[1261] Eur, *Hipp*, 477-8
[1262] Eur, *Hipp*, 509-12.
[1263] WINKLER JJ., « The constraints of eros » in *Magika Hiera* (1991) : 214-243. Se reporter à la première partie de cette étude, chapitre 4.
[1264] Voir FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité* : *l'usage des plaisirs*, Paris, (1984) : 243-317.

1.4.2-La mania poétique

« *Il y a encore un troisième genre de possession (κατοκωχή) et de délire (μανία), celui dont les Muses sont le principe : si la psukhê qui en est saisie est une psukhê délicate et immaculée (ἅβατον), elle en reçoit l'éveil, il la plonge dans des transports (ἐκβακχεύουσα) qui s'expriment en odes, en poésie diverses, il pare de gloire millle et mille exploits des Anciens, et ainsi il fait l'éducation de la postérité* »[1265].

L'idée selon laquelle la poésie est un don des Muses n'est pas nouvelle[1266] et Platon part de nouveau d'une croyance ancestrale pour développer une théorie sur la fonction même de la poésie et le talent du poète. Dans cet extrait du *Phèdre*, Platon rappelle que la pureté de la *psukhê* est inséparable d'une inspiration divine, théorie dont Aristote se détache pour montrer que le délire poétique est également le fait d'une *phusis* particulière qui est celle du mélancolique[1267]. Platon n'emploie pas le terme d'*ekstasis* pour qualifier le type de délire de la *psukhê* mais lui préfère celui de *ἐκβακχεύω* qui fait référence à la transe dionysiaque et suggère dès lors, un mouvement intense voire une agitation frénétique de la *psukhê* enthousiasmée. Il s'agit d'une véritable possession, comme l'indique l'emploi du terme *κατέχω*, qui est l'œuvre des Muses[1268]. L'individu ne choisit donc pas d'être poète mais ce statut lui est en quelque sorte imposé, « *divinement donné* »[1269]. Selon E.R Dodds, s'il est évident que la tradition ancestrale considère que la créativité et le génie du poète ne naissent pas directement de l'individu, c'est pourtant seulement à l'époque classique qu'est apparue la notion même d'inspiration poétique[1270].

Pour Platon, elle ne fait pas de doute, mais ce génie créatif s'accompagne cependant de quelques conditions : « *Mais qui se sera, sans le délire (μανίας) des Muses, présenté aux portes de la Poésie, avec la conviction que l'habileté doit en fin de compte suffire à faire de lui un poète, celui-là est lui-même un poète manqué, comme est éclipsée par la poésie de ceux*

[1265] Plat, *Ph*, 245 a.
[1266] Le don des Muses est le discours véridique, c'est en tout cas ce qu'elles rapportent à Hésiode lorsqu'il entend leur voix sur l'Hélicon (Hésiode, *Theog*, 22 sqq) tout en prenant soin de préciser cependant qu'elles mentent parfois pour arranger la vérité. Pindare (Fr. 150 S) demande à la Muse de lui donner un oracle pour qu'il en soit l'interprète, ce qui atteste encore une fois que les auteurs considèrent que le génie de la création n'est pas nécessairement de leur fait mais ne prouve cependant pas qu'ils sont possédés. Cf BOYANCE P, (1936).
[1267] Voir le chapitre consacré à Aristote dans la première partie de cette étude.
[1268] La tradition épique rapporte que c'est une Muse qui prit sa vision corporelle à Démodocos dont elle était amoureuse pour lui offrir le don du chant. Hom, *Od*, VIII, 63.
[1269] DODDS E.R, (1959) : 87.
[1270] DODDS E.R., (1959) : 89. Il date l'apparition de cette nouvelle notion au Ve mais n'exclut pas l'idée qu'elle soit plus ancienne en se référant aux paroles de Platon (*Lois*, 719 c) qui en parle comme d'un « *palaios muthos* », d'une tradition ancienne. Il avance l'idée qu'elle est un sous-produit du mouvement dionysiaque mais rappelle que le premier écrivain à parler de transport poétique reste cependant Démocrite.

qui délirent (μαινομένων) celle de l'homme qui est maître de sa raison (σωφρονοῦντος) »[1271]. Tout individu ne peut donc être poète et Platon en vient à condamner durement ceux qui ne remplissent pas les conditions idéales à la composition poétique mais, surtout, ceux qui assurent avoir la science de ce qu'ils déclament comme le rapporte notamment l'*Apologie de Socrate* : « *Après les hommes d'Etat, j'allais trouver les poètes, auteurs de tragédies, faiseurs de dithyrambes et autres, me disant que cette fois, je prendrai sur le fait l'infériorité de mon savoir. Emportant donc avec moi leurs poèmes qu'ils me paraissaient avoir le plus travaillés, je leur demandai de me les expliquer , c'était en même temps un moyen de m'instruire auprès d'eux. Ici, Juges, j'ose à peine vous dire la vérité. (…) Leurs créations étaient dues, non à leur savoir mais à un don naturel, à une inspiration divine analogue à celle des prophètes et des devins*[1272]*. Ceux-là également disent beaucoup de belles choses mais ils n'ont pas la science de ce qu'ils disent. Tel est aussi, je m'en suis convaincu, le cas des poètes. Et, en même temps, je m'aperçus qu'ils croyaient, en raison de leur talent, être les plus savants des hommes en beaucoup d'autres choses, sans l'être le moins du monde (…)* »[1273]. L'inspiration divine qui est l'origine de la création poétique est différente de la *mania* érotique en cela qu'elle ne conduit pas au savoir pour celui qui est possédé. Comme le prophète ou le devin, le poète est seulement un interprète de la parole divine. C'est ce que Platon exprime dans *Ion* où il distingue ce qui est un art de ce qu'il ne l'est pas, comme la poésie par exemple :

Καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταὶ ὅτι

« *C'est ainsi aussi que la Muse fait elle-même des inspirés et que par l'action de ces inspirés se noue une chaîne d'autres personnes en état d'inspiration divine. En effet, tous les bons poètes épiques, ce n'est pas grâce à un art, mais parce qu'ils sont inspirés et possédés qu'ils profèrent tous ces beaux poèmes et pour les bons poètes lyriques c'est la même chose : comme les gens en proie au délire des Corybantes ne possèdent pas leur raison lorsqu'ils dansent, de même aussi les poètes lyriques ne possèdent pas leur raison quand ils composent ces beaux vers mais, une fois qu'ils sont entrés dans l'harmonie et dans le rythme, ils sont en proie à des transports bachiques et, possédés, comme les Bacchantes puisent au fleuve du miel et du lait en étant possédées, et non en ayant leur raison, la psukhê des poètes aussi le fait comme ils le disent eux-mêmes* »[1274].

[1271] Plat, *Ph,* 245 a. (Traduction corrigée)
[1272] La comparaison avec les devins et les prophètes est également établie dans le *Ménon,* 99 b-d.
[1273] Plat, *Apologie de Socrate*, 22 b-c.
[1274] Plat, *Ion*, 533 e, 534 a.

La *mania* poétique diffère donc de la *mania* érotique car elle ne permet pas à l'inspiré d'accéder à l'intelligible, et elle se rapproche des deux autres formes de délire que sont la *mania* mantique et la *mania* téléstique, dons d'Apollon et de Dionysos. Ce rapprochement peut suggèrer dans quel état est le poète lorsqu'il est inspiré : il vit une véritable transe à l'image de celles que connaissent les Ménades ou les Corybantes. On peut ainsi supposer qu'il est en proie à une véritable agitation, si ce n'est physique tout au moins psychique, qui lui permet d'être en contact avec le divin pour retranscrire ce qu'il lui inspire[1275]. Platon souligne est aussi que la poésie n'est pas un art et ne peut être considérée comme telle puisqu'elle ne relève pas de l'intelligence du poète mais n'est rendue possible que par le biais du dérèglement de sa raison. Seule l'inspiration permet la poésie : « *En effet, les poètes nous disent, n'est-ce pas, que c'est à des sources d'où coule du miel, dans des jardins et des vallons des Muses qu'ils cueillent leurs vers pour nous les apporter comme les abeilles, et en volant aussi comme elles. Et ils disent vrai. Car le poète est chose légère (κοῦφον), ailée (πτότερον) et sacrée (ἱερόν), et il n'est pas en mesure de composer avant d'être inspiré par un dieu (ἐνθεός), d'être hors de lui (ἐκφρων) et de ne plus posséder sa raison (νοῦς). Tant qu'il garde cette faculté, tout homme est incapable de composer des poèmes et de chanter des oracles. Or, comme ce n'est pas en vertu d'un art qu'ils composent en disant beaucoup de belles choses sur leurs sujets comme toi sur Homère, mais en vertu d'une part allouée par un dieu, chacun est capable de bien composer seulement ce vers quoi la Muse le pousse, l'un des dithyrambes, l'autre des éloges, l'autre des hyporchèmes, l'autre une épopée, l'autre des iambes. Dans le reste, chacun d'eux est mauvais* »[1276]. Les neuf Muses[1277], habitantes de l'Hélicon ou du mont Piérie, appartiennent à un domaine à la fois sauvage et sacré comme celui de Dionysos dont la possession qu'il insuffle est comparée à celle inspirée par les Muses. L'enthousiasme que connaît le poète l'élève et le surpasse à la fois et l'image de la légéreté, des ailes et du sacré rappelle celle utilisée par Euripide dans les *Bacchantes* lorsque les fidèles de Dionysos, envahies par le divin, semblent survoler les vallons sacrés qu'elles franchissent sans difficulté[1278]. La poésie est comparée à une forme de butinage, à une récolte libre et paisible : comme l'abeille trouve son miel au hasard des fleurs qu'elle butine, le poète compose ses vers au gré de son inspiration. Le désengagement de la raison que suppose l'enthousiasme est une condition nécessaire à ce travail créateur et tout individu qui, tente, par

[1275] L'étude à suivre sur les deux formes de délire nous permet de préciser les manifestations spécifiques de l'inspiration poétique.
[1276] Plat, *Ion*, 534 b-c.
[1277] Hésiode fixe leur nombre à neuf : elles sont les neuf filles issues des neuf nuits que Mnémosyne la Titanide a passé avec Zeus. Hésiode, *Theog*, 53-57, 915-917. Voir aussi Plat, *Ph*, 259 c-d. Plat, *Ion*, 533a, 536 a.
[1278] Eur, Bacch, 142.

une technique quelconque, et sans inspiration, de faire de la poésie ne peut être que mauvais[1279]. Comme les devins et les prophètes, le poète rapporte aux mortels la parole divine : « *c'est pour que nous, qui les entendons, sachions que ce n'est pas eux qui disent ces choses si précieuses alors qu'ils n'ont pas leur raison, mais que c'est le dieu lui-même qui parle et s'adresse à eux par leur intermédiaire* »[1280].

Socrate pose alors la question du statut du rhapsode, et notamment d'Ion, il se demande s'il n'est pas lui-même en état d'enthousiasme lorsqu'il rapporte les vers d'Homère[1281]. Il reprend alors l'image de la chaîne des anneaux au sein de laquelle le poète constitue le premier anneau, Ion le rhapsode le second et les spectateurs le dernier, l'ensemble de cette chaîne étant régie par la divinité qui en fait naître de multiples autres semblables. Les poètes sont rattachés à différentes Muses de la même façon que les rhapsodes sont rattachés à différents poètes, comme Ion à Homère[1282]. Si le poète est inspiré, de même le rhapsode présente une forme d'enthousiasme lorsqu'il déclame des vers qu'il transmet aussi, d'une certaine manière, à son public. La récitation des discours ou des poèmes comme le fait de les écouter relève d'une passion que Socrate souligne au sujet de Phèdre pour qui Lysias est le plus grand des écrivains : « *Je suis sûr qu'entendant un discours de Lysias, Phèdre ne s'est pas borné à l'entendre une fois. A plusieurs reprises, revenant à la charge, il a demandé à Lysias de le lui lire, ce que l'autre a fait avec empressement. Mais ce n'était pas assez pour Phèdre : il a fini par prendre le rouleau des mains de l'auteur, il a revu les passages qu'il désirait le plus revoir, puis, fatigué de travailler de la sorte et d'être assis depuis le petit jour, il est allé se promener et je crois, par le chien, qu'il sait par cœur le discours (…) Alors il a rencontré l'homme qui a la passion maladive (νοσοῦντι) des discours; à sa vue, il s'est réjoui de trouver quelqu'un qui partageât son délire corybantique (συγκορυβαντιῶντα) et il l'a invité à l'accompagner dans sa promenade (…)* »[1283]. De la même manière, dans le *Banquet*, Alcibiade compare les effets des discours de Socrate avec ceux du flûtiste Marsyas : « *Quand c'est toi qu'on entend, ou bien tes paroles rapportées par un autre, celui qui les rapporte fût-il de dernier ordre et l'auditeur, peu importe, femme, homme ou jeune homme, le coup dont elles nous ont frappés nous trouble (ἐκπεπληγμένοι), et nous en sommes*

[1279] Platon, par l'intermédiaire de Socrate, prouve que la poésie est bien le fait d'une inspiration divine en montrant que Tynnichos de Chalcis, mauvais poète, a pourtant composé le plus beau des péans. Aristote reprend cette idée dans le *Problème XXX* en précisant de la même façon que Maracos de Syracuse est bien meilleur poète lorsqu'il est inspiré.
[1280] Plat, *Ion*, 534 d.
[1281] Plat, *Ion*, 535 a-e.
[1282] Plat, Ion, 535 e-536 d.
[1283] Plat, *Ph*, 228 c.

possédés (κατεχόμεθα)! »[1284]. A la différence de la poésie cependant, la rhétorique est un art[1285], il est donc le fait d'une technique humaine et non le résultat d'un enthousiasme. Cependant, ce que semble vouloir souligner Alciabiade, Phèdre et Socrate dans ces différentes œuvres, c'est l'esthétisme qui est à l'œuvre dans ces discours et qui produit des effets incomparables sur les auditeurs. La beauté qui émane de certains de ces vers, de ces chants et de ces discours est telle qu'elle est également susceptible de transporter celui qui en est le simple auditeur. Si le délire poétique n'est pas comparable à la *mania* érotique, le plus beau des délires, il peut néanmoins en être rapproché en tant qu'il conduit aux sources de la Beauté.

L'enthousiasme du poète est souvent comparé au délire corybantique et dionysiaque mais également à la *mania* prophétique, celle des devins et des prophètes. La mention du miel confirme d'ailleurs cette idée : il est chez Pindare un symbole de poésie[1286], Euripide en fait mention dans les *Bacchantes* comme une nourriture que Dionysos fait jaillir de la terre pour ses fidèles[1287], et il est également lié à l'activité prophétique des abeilles du Mont Parnasse qui ne disent la vérité que quand elles s'en sont nourries[1288]. L'abeille ou l'oiseau, le fait d'avoir des ailes est assimilée chez Pindare[1289] ou Aristophane[1290] aux poètes mais aussi aux devins et aux prophètes[1291]. Tous les éléments de la chaîne, poètes, rhapsodes, auditeurs sont au contact du divin qu'il leur faire voir, dire ou entendre le Beau. La poésie est de la même manière que l'oracle un mode de communication entre l'humain et le divin à la fois immédiate et intemporelle. De ce point de vue, elle est un délire divin qui ne peut être que loué. Elle est un bienfait pour la cité.

Pourtant, dans la *République*, Platon se lance dans une virulente critique de la poésie qui semble aller à l'encontre de tout ce qui est dit dans le *Phèdre*. Il met surtout en garde contre le trouble et les émotions que la poésie peut susciter chez les auditeurs et qui peut être nuisible à l'individu et à sa moralité si la raison ne parvient pas à tempérer les multiples passions qui naissent de certains vers : « *Nous ferons comme les amants qui, reconnaissant les funestes effets de leur passion, s'en détachent à contre-cœur sans doute, mais enfin s'en*

[1284] Plat, *Bq*, 215 d.
[1285] Plat, *Gor*.
[1286] Pindare, *Pythiques*, X.
[1287] Eur, *Bacch*, 142.
[1288] *Hymne à Hermès*, 560-3.
[1289] Pindare, *Pythiques*, X, 53.
[1290] Aristoph, *Ois*, 748-750 :
[1291] Voir BILLAULT A., « La folie poétique » in *BAGB*, 2002, 4, 18-35. MURRAY P., *Plato, on poetry*, (1996) : 117 sur les références poétiques du philosophe. Dans Platon, *Lois*, 719 c, l'Etranger athénien parle au législateur des poètes. Il compare l'enthousiasme du poète à celui de la Pythie et leur attribue un autre élément commun : le trépied : « *C'est une vieille histoire législateur que nous-mêmes nous racontons toujours et qui recueille l'assentiment de tous les autres : le poète quand il est assis sur le trépied de la Muse, n'est plus alors en possession de sa raison mais, comme une fontaine, il laisse volontiers couler ce qui lui vient (…)* ».

détachent. Nous aussi, nous avons pour cette poésie un amour que l'éducation de nos belles républiques a fait naître en nos cœurs, et nous aurons plaisir à reconnaître qu'elle est très bonne et amie de la vérité. Mais tant qu'elle sera incapable de se justifier, nous l'écouterons, en nous redisant les raisons que nous venons de donner, pour nous prémunir contre ses enchantements (ἐπῳδήν), et nous prendrons garde de retomber dans la passion qui charma notre enfance et charme encore le commun des hommes. En tout cas, nous savons bien qu'il ne faut pas rechercher cette espèce de poésie comme un art qui atteigne la vérité (ἀληθείας) et qui mérite notre zèle, mais qu'il faut en l'écoutant, se défier d'elle et craindre pour le gouvernement de sa psukhê (…) »[1292]. Platon avoue ici le double effet de l'inspiration poétique sur le poète et l'auditeur : elle est à la fois nécéssaire à l'éducation mais peut aussi susciter les plus vives passions. Dans la perspective d'une cité idéale, gouvernée par des philosophe, amis du savoir et de la beauté, il s'agit de savoir tempérer et de modérer toute pulsion ou toute émotion excessive. Si le délire, dès lors qu'il est d'origine divine, fait partie des plus grands biens de la Grèce, il n'en demeure pas moins qu'il faut, selon Platon, savoir en mesurer les effets et les conséquences.

Interprète de la parole divine, le poète présente de nombreuses similitudes avec les devins et les prophètes, dont le type de délire les placent également comme des intermédiaires entre le monde des mortels et celui des dieux.

1.4.3-La *mania* prophétique

**La manikê et la mantikê*

Comme les poètes, les devins sont présentés comme les intermédiaires mortels d'une divinité dont ils transmettent les paroles sans pour autant les comprendre, perdant toute capacité à les exprimer de nouveau lorsqu'ils recouvrent la raison : « (…) *La prophétesse de Delphes, les prêtresses de Dodone, c'est dans leur délire (μα·εῖσαι) qu'elles ont été pour la Grèce les ouvrières de nombre de bienfaits évidents, tant d'ordre privé que d'ordre public, tandis que quand elles étaient dans leur bon sens (σωφρονοῦσαι), leur action se réduisait à peu de chose, ou même à rien. Après cela, parlerons-nous de la Sibylle ? De tous ceux qui, usant d'une divination (μαντικῇ) qu'un dieu inspire (ἔνθέῳ), ont d'avance dicté à bien des gens, en*

[1292] Plat, *Rep*, X, 608 a.

bien des occasions, le droit chemin de leur avenir ? Ce serait s'attarder à ce qui est évident pour tout le monde »[1293].

Platon parle essentiellement ici de la mantique orale qui consiste à recevoir puis transmettre la parole d'un dieu et qui suppose l'enthousiasme. Si l'oracle de Delphes[1294], dont le patron est Apollon, qui draine autant de consultants privés que d'ambassadeurs des différentes cités de la Grèce, est le plus connu, il va de soi qu'il existe de nombreuses autres sanctuaires de la sorte comme celui de Zeus à Dodone par exemple. Cette forme particulière de la divination qu'est la mantique orale constitue un bienfait pour Platon dans la mesure où elle est une forme de connaissance, pour la cité comme pour les individus, qui sont informés d'événements propres à leur avenir. La mantique rejoint en cela la poésie et la *mania* érotique dans le sens où elle permet d'atteindre un certain savoir, celui nécessitant, paradoxalement, le désengagement de la raison de celui qui est susceptible de le transmettre. C'est peut-être pour ces raisons que Platon poursuit en soulignant les différences de jugement qui sont portées sur ce délire entre la période classique et les temps plus anciens : « *Cet autre fait qui, dans l'Antiquité, institutaient les noms ne tenaient pas le délire, mania, pour une chose honteuse (αἰσχρὸν) non plus que un opprobre (ὄνειδος). Autrement, ils n'auraient pas en effet, enlaçant ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir, appelé celui-ci manikê, l'art délirant ! Mais c'est parce qu'ils regardaient le délire comme une belle chose, toutes les fois qu'il provient d'une dispensation divine, c'est pour cela qu'ils instituaient cette dénomination* »[1295]. Ces réflexions semblent indiquer que les jugements de valeur portés sur la divination et peut-être, sur le délire en général, ont évolué du positif au négatif et qu'à l'époque classique, le délire est peut être perçu comme une chose honteuse.

Dans le *Banquet,* Socrate met sur un pied d'égalité la *mania* érotique et le délire prophétique en cela qu'ils relèvent d'un *daimôn* : « *En effet, tout ce qui est daimonion est intermédiaire entre le dieu et le mortel. Il interprète (ἑρμηνεῦον) et porte (διαπορθμεῦον) aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes, ce qui vient des dieux : les prières et les sacrifices de ceux-là, les ordonnances de ceux-ci et la rétribution des sacrifices ; et d'autre part, puisqu'il est à mi-distance des uns et des autres, de combler le vide : il est ainsi le lien qui unit le Tout à lui-même. La vertu de ce qui est daimonion est de donner l'essor (χωρεῖ), aussi bien à la divination (μαντικὴ) tout entière qu'à l'art (τέχνη) des prêtres pour ce qui concerne sacrifices (θυσίας) et initiations (τελετὰς), tout comme incantations (ἐπῳδὰς),*

[1293] Plat, *Ph*, 244 b.
[1294] DELCOURT M., (1955).
[1295] Plat, *Ph*, 244 b.

mantique (μαντείαν) et magie (γοντείαν)[1296]*. Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme ; et pourtant, la nature daimonon rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme pendant le sommeil*[1297]*. Et celui qui est savant en ces matières est un homme daimonios, tandis que celui qui est savant en tout autre, qu'elle se rapporte à des arts ou à des métiers, n'est qu'un ouvrier! De ces daimones il y a, cela va de soi, grand nombre et extrême variété. Or, il en existe aussi un parmi eux, qui est l'Erôs !* »[1298]. Platon fait ici de la divination, de la transe, des rites initiatiques et sacrificiels, un ensemble solidaire dont le point commun est de relever du *daimonion*[1299]. La fonction des *daimones* est de combler le vide qui existe entre les dieux et les mortels, de proposer un contact entre les deux pour la bonne marche des différentes strates constitutives de l'univers que sont notamment l'individu et la cité. Comme la *mania* érotique, la divination relève du *daimonion* car elle est un intermédiaire entre les dieux et les mortels et la figure de la Pythie illustre le mieux ce principe. Platon use, dans le *Phèdre*, du mot *mania* pour qualifier le délire prophétique de la Pythie ou des prêtresses de Dodonne mais il ne décrit jamais les vaticinations auxquelles elles sont sujettes. La question des manifestations du délire de la Pythie est d'ailleurs controversée et a donné lieu à des multiples théories[1300].

* *Les manifestations du délire prophétique*

Certains auteurs tardifs comme Diodore de Sicile et Plutarque[1301] fournissent des descriptions de cet enthousiasme prophétique : Plutarque note qu'au moment où elle touche son trépied, la Pythie est saisie d'une forte émotion (*πάσχω*) mais il précise qu'elle n'atteint

[1296] Le terme désigne la sorcellerie, la magie bien que cela soit un domaine vaste et relativement flou comme nous l'avons déjà évoqué en première partie de cette étude. Il se rapporte aussi à ce qui trompe, au charlatanisme et on peut supposer qu'il renvoie essentiellement aux individus qui usent de différentes techniques qui sont extérieures à une certaine officialité du rite pour se rendre les dieux favorables.
[1297] La question des signes divins envoyés pendant le sommeil est étudiée un peu plus loin dans ce chapitre.
[1298] Plat, *Bq,* 202c. (Traduction corrigée).
[1299] Sur l'emploi de ce terme chez Platon, voir DORION L-A, « Socrate, le daimonion et la divination » in *Les dieux de Platon*, (2003) : p 169-192. L'auteur constate son utilisation chez Xénophon et Platon et pose le problème de sa traduction. Il propose de le traduire par « signe divin » mais souligne que cette traduction ne convient pas pour ce passage du *Banquet*. Il pense que le terme ne désigne plus le signe qui est l'intermédiaire entre les hommes et les dieux mais qu'il signifie l'intermédiaire lui-même (le devin est un *daimonion* comme le souligne en effet le texte).
[1300] La bibliographie est assez importante s'agissant de ce sujet. On retiendra, entre autres, FLACELIERE R., « Le délire de la Pythie est-il une légende » in *REA*, 1950, 306-324 qui est une critique de la thèse de AMANDRY P., *La mantique apollinienne à Delphes, essai sur le fonctionnement de l'oracle*, 1950. Les ouvrages de DELCOURT M., *L'oracle de Delphes*, 1955 ; PARKE W.W et WORMELL D.E.W, *The delphic oracle*, 1956 ; ROUX G., *L'oracle de Delphes et ses dieux*, 1976 ; SISSA G., *Le corps virginal*, 1987.
[1301] Diodore de Sicile, *XVI,* 26. Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 51.

pas l'intensité du sentiment amoureux tel qu'il est décrit par Sappho[1302]. A l'instar de Platon, Plutarque semble considérer que l'amour est au dessus de tout autre délire notamment du délire prophétique. Dans les *Troyennes*, le délire de Cassandre est comparé par Hécube à celui des bacchantes (*ἐκβακχεύουσαν)* et la prêtresse d'Apollon a une Ménade en délire (*μαινάδ*)[1303]. Cassandre apparaît à une autre reprise, parée de ses insignes de prêtresse[1304], et Hécube dit de sa fille qu'elle est comme « *dans une course (δρόμωι) de ménade (μαινὰς)*» lorsqu'elle la voit se précipiter (*ϑοάζει*) vers elle[1305]. Elle est effectivement entrée dans un délire (*βακχεύουσαν*)[1306], sa transe prenant essentiellement l'aspect de bonds[1307] et propose à sa mère d'y participer: « *Prends part au chœur, Mère, entre dans la danse (χόρευε), tourne (ἄναγε), et, dans la ronde, cadence tes pas aux miens (πόδα) pour me plaire* »[1308]. L'ensemble des termes qu'Euripide utilise pour décrire le délire de Cassandre se rapporte à ceux de la transe dionysiaque caractérisée notamment par des bonds, des danses au rythme effréné. La *mania* et le verbe *bacheuô* sont les principaux termes employés pour décrire la crise de possession de la prêtresse. Dans ces extraits, la prophétesse ne semble pas délivrer d'oracle, pourtant c'est bien du délire prophétique dont parlent les personnes qui assistent à sa transe, Talthybios lui dit notamment : « *Si Apollon ne faisait pas délirer (ἐξεβάκχευσεν) ton esprit (φρένας), il te coûterait cher d'accompagner de telles prédictions (φήμαις) le départ de mes chefs* »[1309] tandis que Hécube parle de sa fille comme celle qui partage les extases des dieux (*σύμβακχε*)[1310], le verbe *bacheuô* étant à nouveau employé pour qualifier son délire. De semblables observations peuvent être émises à la lecture des délires de Io, l'ancienne prêtresse d'Héra que la déesse a transformé en vache pour se venger de son union avec son époux. Taraudée par un taon qui symbolise la *mania* que Héra lui insuffle, elle entre notamment en transe devant Prométhée :

[1302] Plutarque, *Œuvres morales*, 18, 763. Conscient que la poétesse a aussi le désir de glorifier l'amour et ses effets, il ajoute cependant « *Mais quel est celui des inspirés que la flûte, le tambourin et les fêtes de la Mère mettent autant hors de soi (que l'amour) ? ».*
[1303] Eur, *Troy*, 170-175.
[1304] Ces insignes sont notamment les branches de laurier, la clef du temple et les bandelettes de laine blanche.
[1305] Eur, *Troy,* 306-7.
[1306] Eur, *Troy*, 341.
[1307] Eur, *Troy*, 325.
[1308] Eur, *Troy*, 332-334.
[1309] Eur, *Troy,* 408-410.
[1310] Eur, *Troy*, 500.

ἐλελεῦ, ἐλελεῦ,
ὑπό μ' αὖ σφάκελος καὶ φρενοπληγεῖς
μανίαι θάλπουσ', οἴστρου δ' ἄρδις
χρίει μ' ἄπυρος·
κραδία δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει,
τροχοδινεῖται δ' ὄμμαθ' ἑλίγδην,
ἔξω δὲ δρόμου φέρομαι λύσσης
πνεύματι μάργῳ, γλώσσης ἀκρατής·
θολεροὶ δὲ λόγοι παίουσ' εἰκῇ
στυγνῆς πρὸς κύμασιν ἄτης.

Ah ! Ah ! Encore ! Un spasme soudain, un accès délirant me brûlent. Le dard du taon me taraude tel un fer rougi. Mon cœur épouvanté piétine mes entrailles. Mes yeux roulent convulsivement. Emportée hors de la carrière par un furieux souffle de rage, je ne commande déjà plus à ma langue, et mes pensées confuses se heurtent en désordre au flot montant d'un mal hideux! [1311].

Elle décrit son propre délire comme une lente destruction de son être, le mot *σφάκελος*[1312] ayant en effet pour sens la « gangrène » mais aucune localisation physique étant précisée, le terme semble plus exactement faire référence à une sensation, celle notamment de putréfaction ou de décomposition que ressent Io au plus profond d'elle-même. Cette idée de souffrance est d'ailleurs réitérée avec le verbe *θάλπω* (brûler, chauffer) employé pour qualifier la douleur qui accompagne l'altération de ses sens et de son raisonnement notamment signifiée par le terme *φρενοπληγεῖς.*

Ces vers rappellent les propos de Plutarque, évoquant Sappho pour qui l'émotion de l'amour provoque une brûlure du corps, un égarement des sens et un vertige à la vue de l'objet aimé[1313], bien qu'il ne s'agisse pas ici de délire érotique. L'emploi de *mania* ajoute à l'image de débordements comportementaux frénétiques qui sont notamment exprimés par des termes forts comme *λᾶκίζω* dont le sens « frapper du talon ou du pied, ruer » évoque les battements violents de son cœur terrifié qui troublent ses sens. Son agitation est manifeste et directement perceptible sur son visage : en associant le verbe *τροχοδῖνέω,* faire tourner, rouler tout autour, et *ἑλίσσω,* tourner, tourbillonner, le poète insiste sur le mouvement rapide et turbulent des yeux de la jeune femme, miroirs de son être intérieur. Elle n'est plus maître *(ἀκρᾶτής)* de ses émotions et le bouleversement *(λᾶκίζω)* que connaît sa *phrên* provoque l'agitation de ses pensées (*logos*), confusion exprimée par le verbe *παίω* qui insiste sur l'idée que ses pensées s'entrechoquent dans un vaste désordre intérieur. Par le choix étudié et précis des mots, l'utilisation de vers de plus en plus rythmés, Euripide traduit l'intensité de la transe

[1311] Esch, *Prom*, 877-886
[1312] Il est ici traduit par « spasme » et fait donc référence à une contraction ou un tremblement musculaire. CHANTRAINE P., (1974) note que la traduction par « spasme » est assez rare, aussi peut-être faut-il lui préférer le sens premier de gangrène.
[1313] Plutarque, *Œuvres morales*, 18, 763 sqq.

de la prêtresse : Io perd d'abord les facultés de sa *phrên*, ce qui correspond[1314] à une altération du raisonnement et une modification de son état émotionnel. Elle éprouve d'effroyables angoisses et une extrême confusion de pensée qui s'extériorisent parallèlement par divers bouleversements physiques violents tels que la déformation de son visage et la manifestation d'un comportement extrêmement désordonné caractérisé par des courses (*δρόμος*), des bonds affolés (*σκίρτημα*) et une errance physique (*πλανάω*), plausible métaphore de l'égarement qui atteint également son intellect. Le verbe *σκιρτάω* exprime l'atypisme de son comportement : il a pour sens « sauter » ou, plus exactement, « sauter en tous sens » et s'emploie notamment pour les jeunes animaux, ce qui, dans le contexte du *Prométhée*, révèle l'intense agitation dont Io est victime. Mais, à la différence de Cassandre, Io ne prophétise pas, elle subit la vengeance d'Héra et la *mania* que celle-ci lui insuffle tout au long de ses errements à travers la Grèce. Son délire ne peut donc pas être véritablement qualifié de prophétique bien que la forme qu'il prend ne soit pas très différente de celui de Cassandre. Ces descriptions qui relèvent de l'univers fictif du théâtre tragique, nous conduit cependant à s'interroger sur les similitudes de la *mania* prophétique avec la *mania* télestique, rapprochement qu'effectue également Platon dans le *Banquet*.

C'est un des problèmes auxquels se heurtent les spécialistes de l'oracle de Delphes[1315]. J.P Vernant souligne l'état d'ignorance dans lequel sont de nombreux historiens s'agissant du fonctionnement exact de l'oracle de Delphes.[1316] E.R Dodds, plus anciennement, a également précisé que les renseignements s'agissant de l'état psychologique de la Pythie sont particulièrement maigres[1317]. Une fois que la prêtresse est pleine du dieu, la divinité emprunte ses organes vocaux pour rendre son oracle, ce qui explique notamment que les discours delphiques soient toujours à la première personne du singulier[1318] et peut éventuellement justifier la voix rauque, comme venue du ventre dont parle notamment Plutarque[1319]. Les consultations n'ont lieu qu'une fois par mois à l'époque classique, précisément le septième jour et l'affluence des consultants ne permet manifestement pas toujours qu'une seule Pythie soit présente, il y en avait donc probablement deux ou trois qui prophétisaient à tour de rôle.

[1314] La tragédie utilise un vocabulaire spécifique, poétique, que nous analysons plus précisément dans le chapitre consacré à la représentation du délire chez les Tragiques. Voir le point 2 de cette deuxième partie.
[1315] AMANDRY P, (1950). FLACELIERE R, « Le délire de la Pythie est-il une légende ? » in *REA*, 1950, p 306-324.
[1316] VERNANT J.P., (1974) : 11.
[1317] DODDS E.R., (1959) : 79. On en sait plus sur le protocole de l'oracle lui-même : le dieu est consulté par l'intermédiaire d'une question qui propose deux options contraires. Soit la réponse de l'oracle tranche et choisit, soit la réponse est ambiguë et doit alors être interprétée. VERNANT J.P., (1974). Pour les sources antiques, voir notamment Xénophon, *Anabase*, III, 1,20.
[1318] DODDS E.R., (1959) : 77-78.
[1319] Plutarque, *Des oracles de la Pythie*, 51.

Selon G Roux, le lieu où se déroule la séance est un espace dallé, l'adyton, situé à un mètre environ en dessous du niveau du sol du temple d'Apollon, où est également placé le trépied sur lequel elle se tient[1320]. Le fait que la Pythie soit cachée aux yeux des consultants[1321], limite de fait les témoignages sur son état. Les témoignages concernant le médiumnisme contemporain peuvent aider à comprendre cet état particulier dans lequel est mis le devin ou la prophétesse et répondre à la question des rapports entre cet état et celui de la possession dionysiaque par exemple. G. Rouget souligne l'aspect protéiforme des états de transe médiumnique et montre que, suivant les cas, elle peut se faire tout aussi violente, étant proche en cela de la *mania* télestique, que très discrète[1322]. En dépit des sources qui l'évoque, les aspects que prend le délire de la Pythie demeurent très mystérieux et il est très difficile d'avancer, à partir de cet exemple, quelque vérité sur le délire prophétique en général. La pythie de Delphes n'est pas la seule à prophétiser comme Platon le rappelle en mentionnant la Sibylle et la prêtresse de Zeus à Dodone[1323] mais également des devins plus officieux, *θεόμαντες* et *χπησμῳδοί*[1324] qui connaissent eux aussi un enthousiasme divin lorsqu'ils prophétisent[1325].

A la différence de la transe télestique, la *mania* prophétique est individuelle, sans doute provoquée par autosuggestion, ce qui n'empêche pas cependant que les « symptômes » du possédé présentent de grandes similitudes avec l'orgiasme par exemple, bien que la danse et les bonds présents dans les rites dionysiaques et corybantiques soient surtout générés par la musique et les chants qui composent ces *teletai*[1326]. Compte tenu des témoignages littéraires, notamment ceux du théâtre tragique même s'ils ont aussi tendance à magnifier les effets de la transe des prophétesses telles que Cassandre et Io par exemple, il y a tout lieu de penser que, pour l'opinion commune, les manifestations du délire prophétique étaient bien souvent associées voire assimilées à ceux des possessions initiatiques comme le dionysisme par exemple. Ce rapprochement entre les deux types de possession est d'autant plus évident pour la prêtresse de Delphes que ce sanctuaire était placé sous la double souveraineté d'Apollon et de Dionysos[1327].

[1320] Les archéologues et les géologues ont pu constater l'absence de toute béance naturelle dans le sol ce qui exclut de fait l'idée selon laquelle le *pneuma* divin qui la possède est exhalé depuis des fissures terrestres.
[1321] ROUX G., (1976).
[1322] ROUGET R., (1980) : 85-86.
[1323] Plat, *Ph*, 244 b.
[1324] Plat, *Apologie de Socrate,* 22 c ; *Men*, 99 c ; *Ion* 534 c.
[1325] Platon n'en dit pas plus sur eux, on ne connaît pas leur statut et s'ils sont attachés à un dieu en particulier.
[1326] Voir le chapitre consacré à la *mania* télestique.
[1327] Les mois d'hiver sont consacrés à la liturgie dionysiaque tandis que le reste de l'année, c'est Apollon qui redevient le maître du sanctuaire après son séjour chez les Hyperborréens. JEANMAIRE H., (1951).

Pour Platon, à la façon dont il s'exprime dans le *Phèdre*, il ne semble pas y avoir d'ambiguïté ni de différence fondamentale entre les manifestations du délire prophétique et celles de la transe dionysiaque comme nous l'avons précédemment évoqué ; en revanche, il distingue nettement la mantique orale de la mantique par les signes pour laquelle il n'est en aucun cas question de possession : « *Les modernes qui, au contraire, n'ont pas le sens du beau, y ont introduit le t et l'ont appelé mantikê, l'art divinatoire. La preuve en est aussi que c'est justement l'art des gens qui se possèdent (ἐμφρόνων), s'employant à la recherche de l'avenir par le moyen des oiseaux et des autres signes ; un art qui en effet, à l'aide de la réflexion, procure à l'opinion des hommes, oïêsis, rationalité et information, nous et historia. C'est pour cela que cet art fut par ces Anciens dénommé oïo-no-histikê. Aujourd'hui les Modernes l'appellent oïônistikê, l'art des oiseaux, l'art de l'augure, avec un o long pour en rendre le nom imposant ! Autant donc, cela va de soi, sont supérieurs en perfection et en dignité, et l'art du devin par rapport à celui de l'augure, et le nom comme la fonction de l'un par rapport au nom comme à la fonction de l'autre, autant le délire est par sa beauté, les Anciens en témoignent, supérieur à la sagesse (σωφροσύνης), le délire (μανίαν) qui vient du dieu, à la sagesse dont les hommes sont les auteurs !* »[1328]. Il souligne avec insistance la nécessité de distinguer ce qui relève de la mantique orale de ce qui tient de techniques divinatoires telles que l'interprétation du vol des oiseaux ou la cléromancie par exemple et distingue la conception ancienne de la mantique de sa représentations moderne. On peut supposer qu'il suggère que, considérée pour elle-même, par les effets qu'elle a sur la raison et le corps d'un individu, la *mania* est un état avilissant, une forme d'*hubris* puisqu'elle s'oppose aux idéaux de tempérance et de sagesse platoniciens. Il probable qu'elle fasse ici référence à la *mania* d'origine physiologique, qui n'apporte effectivement aucun bienfait sinon de la souffrance, ce qui est très loin de la connaissance du Beau qu'est sensé apporté tout délire divin.

Et, c'est d'ailleurs cette dernière qualité qui fait dire à Platon que la mantique orale est le plus beaux des arts : étant le fait d'une inspiration divine, ce délire ne peut qu'être beau en soi ou tout au moins tenter de conduire vers la Beauté puisqu'il est lié à la connaissance[1329]. La *mantikê*, en revanche, l'art de l'augure, est obtenue par la réflexion (*dinaoia*) et, en dépit de toute la sagesse avec laquelle il est conduit, il est bien inférieur à la *manikê*, délire qui le dépasse en sagesse et en beauté du fait de son origine divine. Dans le contexte de la *mania* prophétique, la puissance et la préeminence de la *dianoia*, de la réflexion et du *noos*, que

[1328] Plat, *Ph*, 244 b-d.
[1329] Voir la représentation de la *psukhê* dans le *Phèdre*.

Platon défend habituellement avec virulence comme une forme de paravent au déchaînement des passions, est ici presque critiquée, voire rejetée. C'est dans ce contexte descriptif de ce que représente la mantique pour Platon que l'on peut prendre conscience du fossé idéologique et éthique qui sépare la *mania* d'origine physiologique et la *mania* d'inspiration divine. Tandis que la *mania* dont les causes sont physiologiques tend à faire sombrer l'individu dans le dédale de ses émotions et de pulsions qui peuvent le mener à sa perte et au trouble civique, la *mania* d'origine divine tend vers le Beau pour une meilleure connaissance de soi, de l'avenir et pour le bien de la cité. Ainsi, bien qu'également portée au bien, la sagesse (*sôphrosunê*) et la réflexion des hommes telles que celles de l'augure, ne peut jamais atteindre celle proposée par la divinité, aussi paradoxal que cela puisse paraître, par l'intermédiaire d'un délire. Platon fait cependant de la divination un art (*technê*) au sein duquel il inclut les techniques des augures qui observent les signes des oiseaux, les entrailles des animaux ou prophétisent à l'aide des *kléros*. Le terme de devin est ambivalent et peut tout aussi bien, dans la bouche de Platon, être mal jugé ou, au contraire, être plutôt apprécié[1330]. Il considère que les prophètes dignes de ce nom sont ceux qui cultivent une certaine *sôphrosunê*[1331] et ceux qui sont *theomantis*, devins par le fait de l'inspiration divine[1332]. Reste que, comme pour les poètes, celui qui prophétise demeure celui qui transmet la parole de la divinité, il n'en est pas l'interprète, problème essentiel que Platon évoque notamment dans le *Timée*.

**Le rôle du foie*

Dans le *Timée*[1333], Platon livre une représentation de la *psukhê* différente de celle du *Phèdre*, et la physiologie dans laquelle elle s'inscrit rappelle celle mise en place dans le livre IV de la *République*.

Décrivant la *psukhê epithumia*, celle située dans le bas ventre, le philosophe montre que la divinité n'a pas radicalement ôté la possibilité, pour cette partie, de posséder certaines fonctions cognitives : « *La partie de la psukhê qui a l'appétit du manger et du boire et de tout ce dont le corps a naturellement besoin, les Dieux l'ont logée dans la région qui s'étend depuis le diaphragme (φρενῶν) et qui est limitée par le nombril. (…) Ils savaient bien que jamais elle ne pourrait entendre le raisonnement (λόγου) et que si parfois il lui pouvait arriver d'en avoir quelque sentiment,il ne lui serait jamais naturel de prendre garde à des raisons, et*

[1330] Voir VICAIRE P., « Platon et la divination » in *REG*, 1970 : 333-350.
[1331] Plat, *Charm*, 173 d.
[1332] Le terme est notamment employé dans le *Men*, 99 c.
[1333] Pour le commentaire du *Timée*, voir notamment BRISSON L., (1974).

que constamment, la nuit et le jour, cette psukhê serait surtout guidée par des visions (φαντασμάτων) et des fantômes (εἰδώλον). En vertu de ces considérations, un dieu a inventé pour elle la structure du foie (ἧπατος) et il l'a placée dans le logement fait pour elle. Il a fait le foie épais, lisse, brillant, contenant de la douceur (γλυκὺ) et de l'amertume (πικρότητα) : de la sorte la véhémence (δύναμις) des pensées (διανοημάτων) venues de l'intellect (νοῦ) vient se porter sur lui comme sur un miroir (κατόπτρῳ), qui reçoit des rayons et laisse apparaître des images (εἴδωλα) »[1334]. Le foie est donc conçu comme un organe à la surface duquel se reflète la *dunamis* du *noos* mais, dans la mesure où cet intellect relève du niveau supérieur de la *psukhê*, pour atteindre son niveau inférieur, « *le foie est dans une situation de grande fragilité* »[1335] à l'égard du *noos* : « *L'intellect épouvante (φοβοῖ). Souvent, utilisant à cet effet l'amertume du foie, il lui présente des visions redoutables (εἴδωλα) (…) D'autres fois encore, un souffle (ἐπίπνοια) léger et doux, venu de l'intellect (διανοίας), esquisse sur le foie des visions (φαντάσματα) de nature contraire aux premières, et apaise son amertume, car ce souffle n'agite point (κινεῖν) et ce s'attache pas à ce qui est de nature(φύσεως) opposée. (…) Il rend ainsi joyeuse et sereine la partie de la psukhê qui est logée autour du foie. Pendant la nuit, il la calme, la rend capable, pendant le sommeil, d'user de la divination (μαντείᾳ), car elle ne participe ni des raisonnements (λόγου) ni de la réflexion (φρονήσεως)* »[1336].

La physiologie du *Timée* rappelle par, nombre de ces aspects, les schémas de la pensée hippocratique. Le foie contient de l'amer et du doux, qualités qui caractérisent la bile[1337] à laquelle il fait prendre toutes ses couleurs qui sont aussi symboliques des états de l'individu. Comme dans la représentation médicale, cette humeur est suceptible de semer le trouble dans les lieux dans lesquels elle se trouve, ses modifications de nature et ses mouvements étant à l'origine de diverses maladies qui ne sont pas uniquement des pathologies de la *psukhê*[1338]. Avec J. Pigeaud, il convient de préciser que cette lecture du *Timée* est incompréhensible si on pense l'image du miroir que représente le foie comme une réalité objective, le symbole du miroir étant essentiellement utilisé pour souligner les différentes transformations de l'être que l'on retrouve notamment dans la représentation de la mélancolie aristotélicienne. Aristote ne parle pas précisément de miroir ou de foie mais de l'inconstance de la bile, qu'il décrit noire, et de ses effets sur la personnalité des individus. Les mouvements et les effets de cette humeur sont déjà présents dans les œuvres d'Hippocrate. Selon le philosophe, le *noos* contracte

[1334] Plat, *Tim*, 70 e-71b.
[1335] PIGEAUD J., (1981) : 50.
[1336] Plat, *Tim*, 70 b-d.
[1337] Pour Platon, la bile est le nom commun qui unit toutes les humeurs, vertes, noires ou jaunes. Plat, *Tim*, 82c.
[1338] MILLER, « The aetiology of disease in Plato's Timaeus » in *TAPA*, 93, 1962, p 175-187.

parfois la vésicule biliaire, une des parties du foie, en ferme les issues et provoque des chagrins (*λύπη*) et des nausées (*ἄση*) chez l'individu, autant de manifestations qui rappellent les principaux symptômes de la mélancolie hippocratique. Par son action sur le foie, le *noos* est donc susceptible de provoquer différents émotions, comme la terreur, la joie, la tristesse ou l'apaisement.

Cependant, le calme qu'il apporte à cette partie de la *psukhê* pendant la nuit la rend capable d'user de la mantique, car « *elle ne participe ni des raisonnements (logos) ni des réflexions (phronesis)* »[1339]. Platon rappelle ainsi que la divination suppose un désengagement de la raison et reçoit ici une première explication physiologique qui n'est pas sans rapport avec la représentation qu'offre, ultérieurement, Aristote dans le traité *De la divination et du sommeil*[1340]. Platon développe et complète sa réflexion en précisant la raison pour laquelle le foie constitue l'organe par excellence de la fonction mantique, tout en soulignant l'absolue nécessité d'une perte du raisonnement : « *Une seule preuve suffit à montrer que c'est bien à l'infirmité de l'esprit humain (ἀφροσύνη) que dieu a donné la divination. En effet, nul homme dans son bon sens (ἔννους) ne parvient à la divination divine et véridique. Mais il faut que la force (δύναμιν) de son esprit (φρονήσεως) soit entravée (πεδηθεὶς) par le sommeil (ὕπνον) ou la maladie (νόσον), ou qu'il l'ait déviée (παραλλάξας) par quelque crise d'enthousiasme (ἐνθουσιασμὸν)* »[1341]. L'altération de la raison comme condition de la divination n'est pas nécessairement le fait d'un enthousiasme mais peut-être aussi permise par le sommeil ou la maladie. Ce passage comporte cependant quelques ambiguïtés : si on comprend que, dans le sommeil, la *psukhê* suspend sa réflexion ce qui la rend ainsi propice à la divination, Platon ne précise pas quelle(s) maladie(s) rende(nt) possible la mantique. On suppose qu'il s'agit de pathologies de la *psukhê*, comme la *mania* ou l'épilepsie par exemple, ou bien encore d'affections entraînant une altération de l'intellect comme les fièvres parfois. Ainsi, certains individus, sans être précisément possédés du dieu, auraient, dans la maladie ou le sommeil, parce que leur raison est désengagée, des visions prophétiques.

Platon précise cependant qu'il faut distinguer celui qui prophétise de celui qui interprète : « *Au contraire, c'est à l'homme dans son bon sens (ἔμφρονος) qu'il appartient de réfléchir (συννοῆσαι), après se les être rappelées (ἀναμνησθέντα), aux paroles proférées à l'état de sommeil ou de veille par la puissance divinatoire (μαντικῆς) ou l'enthousiasme (ἐνθουσιαστικῆς), et aux visions (φαντάσματα) qui furent alors perçues (ὅσα), de les parcourir*

[1339] Plat, *Tim,* 71 d.
[1340] Voir la première partie, chapitre III, de cette présente étude.
[1341] Plat, *Tim*, 71 e.

par le raisonnement (λογισμῷ), de voir par où ces phénomènes ont un sens et à qui ils peuvent signifier un bien ou un mal futur, passé ou présent. Quant à celui qui est en état de transe (μανέντος) et y demeure ce n'est pas son rôle que d'interpréter (κρίνειν) ce qu'il a vu ou proféré dans cet état. »[1342]. Si devins et interprètes doivent être distingués dans leur fonction propre, ils peuvent vraisemblablement être un même individu dans la mesure où l'état de leur raisonnement s'est modifié. Platon précise en effet que, ayant repris ses sens, celui qui a eu des visions ou des paroles à caractère prophétique[1343] peut, par le raisonnement, tenter de les comprendre (*συννοέω*) et les interpréter, selon certaines conditions cependant : « *Et c'est une vieille et juste formule que celle-ci : au sage seul, il appartient de faire connaître ce qui le concerne et de se connaître lui-même. Aussi la loi veut-elle que, seule, l'espèce des prophètes (προφητῶν)[1344] soit érigée en interprète (κριτὰς) des prédictions divines (μαντείας). Quelques-uns nomment ces prophètes eux-mêmes, des devins (μάντεις). Mais ceux-là méconnaissent ainsi que les prophètes sont bien des interprètes des paroles et des signes mystérieux, mais qu'ils ne sont nullement des devins. C'est pourquoi leur vrai nom devrait-être des prophètes (ὑποκριταί), interprètes des choses que la divination révèle. Ainsi, voilà pourquoi telle est la structure du foie, et pourquoi la nature (phusis) l'a placé au lieu que nous avons dit. C'est à cause de la divination* »[1345]. Platon précise ici que l'interprétation de l'oracle n'est pas donnée à tout individu et il fait, de fait, la différence entre les *manteis*, qui reçoivent la parole ou la vision divine, et les *upokritai,* qui l'interprètent. Le terme *ὑποκριτής* employé au sens d' « interpète » des songes ou des paroles oraculaires est unique chez Platon[1346] qui l'utilise généralement pour désigner le comédien, l'acteur d'une pièce de théâtre[1347].

Dans le *Timée*, la *mania* divine rejoint en quelque sorte la *mania* d'origine physiologique dans la mesure où le foie devient un instrument de divination aussi puissant que celui que constitue la crise d'enthousiasme. Le foie est un miroir qui reçoit et réagit aux mouvements de la *psukhê* sous l'effet de la bile, il est aussi celui qui permet à l'individu de voir lorsque sa raison même est altérée, donc de se rapprocher des dieux et de la connaissance suprême. Le lien est relativement ténu entre la *mania* d'origine divine et celle d'origine

[1342] Plat, *Tim*, 71e-72 a
[1343] Platon précise que l'oracle ne porte pas nécessairement sur l'avenir mais peut aussi concerner un événement passé ou présent, qu'il soit positif ou négatif.
[1344] Le terme est notamment utilisé pour désigner les prophétesses delphiques. FLACELIERE R., *Devins et oracles grecs*, (1961) : 83.
[1345] Plat, *Tim*, 72 b-c.
[1346] VICAIRE P., « Platon et la divination » in *REG,* 1970, p 338, note 32. ZUCCHELLI B., « Hupokrites, origine e storia del termine » in *Paideia* (1963) : 16.
[1347] Plat, *Rep,* 373 b ; *Charm*, 162 d. Le terme est également employé avec le même sens de comédien par Aristophane notamment. Aristoph, *Guêpes*, 1279.

physiologique, seules les effets et les conséquences de celle-ci sur l'individu et son entourage, sont les éléments qui contribuent à ce qu'elle soit jugée négativement ou positivement.

** La valeur des rêves*

Outre la *mania*, altération de la *psukhê* par excellence, le rêve constitue aussi pour Platon une forme de dérèglement du raisonnement qui permet de connaître l'avenir. Le rêve peut être de nature prophétique. Comme pour la poésie, le philosophe s'en méfie tant les songes sont susceptibles d'exprimer des choses multiples et variées et, de fait, de troubler la perception du réel[1348]. Seule une connaissance exacte du sens des signes qu'ils constituent permet d'en tirer des renseignements et des conclusions, tâche qui incombe encore une fois à l'interprète et non à tout individu. Ces réflexions rappellent celles du livre IV du *Régime, Livre des songes,* dans lequel le médecin hippocratique exprime la difficulté de l'interprétation des rêves et la distance avec laquelle il convient de les interpréter[1349]. Pour les médecins, le rêve peut être un signe divin comme un avertissement fourni par la *psukhê* du risque d'une affection quelconque. Platon partage vraisemblablement le point de vue hippocratique selon lequel l'individu doit savoir interpréter les signes qui apparaissent dans ses songes mais éviter de le faire avec empressement tant les idées et les images fournies par le rêve peuvent être fausses[1350].

Le philosophe se méfie des rêves au point qu'il compare les défauts de perception qu'ils constituent à ceux de la *mania* : « *Je ne saurais contester que, dans la mania (μαίνω) ou dans le rêve (ὀνειρώσσω), on se fasse des opinions fausses alors que d'aucuns s'y croient dieux et d'autres s'imaginent dans leur sommeil avoir des ailes et voler* »[1351]. Il souligne dans le *Théétète* qu'il est parfois difficile de distinguer l'état de songe de l'état d'éveil tant la *psukhê*, autant pendant le sommeil que durant la veille, s'acharne à soutenir des croyances, restes du

[1348] Plat, *Lys,* 218 c ; *Charm*, 208 c et *Bq,* 175 e : dialogue entre Socrate et Agathon : « *Si c'est ainsi en effet que se comporte pareillement le savoir, j'apprécie hautement le fait d'être auprès de toi sur ce lit ; car, j'imagine que, partant de toi, beaucoup de beau savoir viendra m'emplir ! Le mien, vois-tu, à toute chance d'être un maigre savoir, si même il n'est pas, tel un rêve, d'une réalité discutable* ».

[1349] Hipp, *Reg*, IV, 86 : « *Les signes qui se montrent dans le sommeil seront montrés posséder pour toute chose une grande vertu par celui qui saura en juger sainement* ». Hipp, Reg, IV, 87 : « *Parmi les songes, ceux qui sont divins et présagent, soit aux villes, soit aux particuliers, des événements heureux ou malheureux, non causées par la faute des parties intéréssées, ont des interprètes (krinousi) qui possèdent là-dessus un art exact. Mais les songes où la psukhê annonce les affections corporelles (…), sont expliqués par les mêmes interprètes qui tantôt rencontrent juste et tantôt se trompent. Indiquant qu'il y a lieu de prendre garde à ne pas éprouver quelque mal, ils n'enseignent pas comment il faut se garder, ils se contentent de prescrire des prières aux dieux. Prier est sans doute chose convenable et excellente ; mais, tout en invoquant les dieux, il faut s'aider soi-même* ».

[1350] Plat, *Rep*, II, 382 e.

[1351] Plat, *Théétète*, 158 b.

rêve, qu'on a parfois tendance à suivre et à tenir pour vrai. La question du rêve est un véritable problème pour Platon car elle est en rapport avec la connaissance et la quête de la vérité. Le songe est une altération de la *psukhê* au même titre de la *mania* mais tandis que cette dernière, tant qu'elle est d'inspiration divine, permet de conduire à une forme de connaissance essentielle, le rêve revêt beaucoup plus d'ambiguïté. Il évoque ce problème dans la *République* au sujet de l'homme tyrannique et associe le problème des songes troublants et destructeurs à la question des plaisirs et des désirs qui existent en tout homme, mais que chacun doit savoir plus ou moins tempérer. Lorsque Glaucon lui demande précisément de quels plaisirs il parle, Platon lui répond : « *Ceux qui s'éveillent pendant le sommeil (…) quand la partie de la psukhê qui est raisonnable (λογιστικόν), douce et faite pour commander à l'autre est endormie, et que la partie bestiale (θηριῶδές) et sauvage (ἄγριον), gorgée d'aliments ou de boisson se démène, et, repoussant le sommeil, cherche à se donner carrière et satisfaire ses appétits. Tu sais qu'en cet état, elle ose tout, comme si elle était détachée et débarassée de toute pudeur et de toute raison (φροονήσεως), elle n'hésite pas à essayer en pensée de violer sa mère ou tout autre, quel qu'il soit, homme, dieu, animal ; il n'est ni meurtre dont elle se souille, ni aliment dont elle s'abstienne ; bref, il n'est pas de folie (ἀνοίας) ni d'impudeur qu'elle s'interdise* »[1352].

Les désirs et les plaisirs trop extrêmes que l'homme ne parvient pas à tempérer par le travail de la raison peuvent ainsi surgir dans le sommeil, par le biais des songes, qui sont particulièrement agressifs, violents et excessifs et naissent dans la partie inférieure de la *psukhê.* Dans le *Timée*, pendant le sommeil, cette partie bestiale et sauvage est calmée par le biais de l'intellect qui lui permet alors d'user de la divination mais dans la *République*, il n'en est plus question, bien au contraire : la partie supérieure de la *psukhê* susceptible de l'apaiser est endormie ce qui laisse libre cours à la partie inférieure d'exprimer, en songes, les désirs les plus extrêmes de l'individu. Par cet extrait, on comprend dès lors mieux le rapprochement effectué, dans le *Théétète* entre la *mania* et le songe, les deux étant susceptibles de constituer l'expression des pulsions les plus primitives de l'être humain. Les rêves de l'homme tyrannique de la *République* rappellent ainsi les actes d'Héraclès dans la pièce d'Euripide qui, pris de *mania*, se rend coupable d'un triple infanticide et du meurtre de sa femme[1353].

En revanche, les songes décrits dans la *République* ne peuvent comporter une valeur prophétique car ils ne sont pas issus du *noos* et de la tempérance nécessaire qui doit agir sur la partie inférieure de la *psukhê*. Platon précise en effet : « *Lorsqu'un homme possède par devers*

[1352] Plat, *Rep*, IX, 571 c-d.
[1353] Eur, *Her fur*, voir plus loin étude sur la Tragédie.

lui la santé et la tempérance, et ne se livre au sommeil qu'après avoir éveillé sa raison et l'avoir nourrie de belles pensées et de belles spéculations, en s'adonnant à la méditation intérieure (σύννοια); lorsqu'il a calmer le désir sans le soumettre au jeûne ni le gorger, afin qu'il s'endorme ou ne trouble point de ses joies ou de ses tristesses le principe meilleur, mais qu'il le laisse seul, dégagé des sens, , et cherche à découvrir quelque chose qui lui échappe du passé, du présent, de l'avenir, lorsque cet homme a de même adouci sa colère et que, sans s'être irrité contre personne, il s'endort dans le calme du cœur ; lorsqu'il a apaisé ses deux parties de la psukhê et stimulé la troisième où réside la sagesse (φρονέω), et qu'enfin il s'abandonne au repos, c'est dans ces conditions, tu le sais, que la psukhê atteint le mieux la vérité, c'est alors que les visions monstrueuses des songes apparaissent le moins »[1354]. On en revient aux conditions nécessaires à la divination exprimée dans le *Timée*: la partie de la *psukhê* la plus agressive et violente doit être apaisée par le biais du *noos* afin de ne pas être soumise à des opinions et des perceptions fausses. L'individu doit se libérer de ses pulsions par le biais du raisonnement (*sunnoia*) qui fait office de purification, de catharsis intérieure. Et ainsi que le rapporte le *Phédon*, la personne la plus à même d'exercer cette purification de la *psukhê* est nécessairement le philosophe[1355]. L'idée de la catharsis renvoie une nouvelle fois au *Phèdre* et à la dernière forme de *mania* divine évoquée par Platon que constitue le délire téléstique.

1.4.4-La *mania* téléstique

Le passage du *Phèdre* évoquant la *mania* téléstique est très controversé mais I.M. Linforth a permis de le préciser[1356]. Le description que donne Platon du quatrième type de délire divin apparaît en effet difficile à comprendre d'emblée :

Ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ηὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν [ἑαυτῆς] ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν

Quand, pour venger de vieilles offenses, les dieux frappèrent certaines familles de maladies ou de fléaux redoutables, le délire, s'emparant des mortels désignés et faisant entendre sa voix inspirée à ceux qui devaient l'entendre, trouva le moyen de détourner ces maux, en recourant à des prières et à des cérémonies propitiatoires. C'est ainsi qu'en inventant les purifications et les expiations, le délire préserva celui qui en était

[1354] Plat, *Rep*, IX, 571 e-572 b.
[1355] Plat, *Phéd*, 67 c-d.
[1356] LINFORTH I.M., « Telestic madness in Plato, Phaedrus 244 d-e » in *University of California Publications in Classical Philology*, 12, 1946, p 163-172.

ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη.	favorisé des maux présents et des maux futurs ; car il apprend à l'hommme vraiment inspiré et possédé, la manière de s'affranchir des maux qui surviennent[1357].

Si ce n'est la mention faite des rites de purification et d'initiation, il est très difficile d'associer spontanément cette description à l'évocation de la *mania* télestique. Dans sa traduction de 1933, L. Robin[1358] note que ce passage pose quelques difficultés et évoque l'idée de « *races maudites payant la rançon de quelque faute ancestrale* ». En 1951, H. Jeanmaire[1359] précise la définition que donne Socrate/Platon de la *mania* télestique considérant que le philosophe évoque certains troubles pathologiques, la « *morbidité souvent héréditaire dans une famille* » du fait que ses membres « *ont encouru, antérieurement, la rancune (memina) d'une divinité* »[1360] avec laquelle il convient de se réconcilier. Il explicite la formule employée par Platon pour lequel « *la folie n'est soulagée que par des pratiques que la folie elle-même a enseignées* »[1361], suggérant que des rites régularisent l'accès de *mania* et lui donnent une orientation télestique c'est-à-dire qu'ils permettent à l'individu de se purifier, de s'affranchir de ses maux. Pour H. Jeanmaire, cet extrait du *Phèdre* évoque les rites corybantiques et dionysiaques[1362] ce qui nous fait supposer que si Platon n'est pas plus explicite au sujet de ces pratiques rituelles, c'est essentiellement car ces *teletai* étaient relativement connues et pratiquées pour que son lectorat comprenne d'emblée ce qu'il évoque. Plus récemment, L. Brisson[1363] estime également que Platon « *ne fait référence à aucune pratique particulière bien définie pour illustrer son propos, toutefois, devant la teneur présumée de ce texte, et grâce à la constitution de champs sémantiques qui se recoupent, on est invinciblement amené à penser à l'Orphisme et au Dionysisme (…)* ».

Les termes employés, *teletê*, *katharmos*, *mania*, *katechô* et *lusis,* suggèrent que le philosophe évoque des rites d'« initiation » tels que le corybantisme ou le dionysisme au sein desquels l'enthousiasme éprouvé par les fidèles constitue, à terme, une forme de catharsis qui permet à l'individu de s'affranchir des maux et notamment de la *mania* que l'opinion

---

[1357] Plat, *Ph*, 244 d-e. (Traduction E. Chambry).
[1358] Plat, *Ph*, 244 d-e, trad. L.ROBIN, note 2, p 32.
[1359] JEANMAIRE H., (1951) : 137-138.
[1360] JEANMAIRE H., (1951) : 138.
[1361] JEANMAIRE H., (1951) : 138.
[1362] JEANMAIRE H., (1951) : 137-138.
[1363] BRISSON, L, « Du bon usage du dérèglement » in *Divination et rationalité* (1974) : 224-225. Voir également LINFORTH I.M., *The arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles, 1941 ; LINFORTH, I.M., « Corybantic rites in Plato » in *University of California Publications in Classical Philology*, 13, 1946, p 121-162.
BALLERIAUX O, « Mantique et télestique dans le Phèdre de Platon » in *Kernos*, 1990, III, p 35-43.

commune associe généralement à une forme de courroux divin[1364]. Dans les *Guêpes*[1365], Bdélycléon initie ainsi son père au corybantisme (*κορυβαντίζω)* afin que le vieux Philocléon s'affranchisse de son amour de l'Héliée (*φιληλιαστής).* Mais la tentative n'est guère efficace et ce dernier s'enfuit avec un tambour (*τύμπανον)*, instrument symbolique de ces *teletai* qui se caractérisent notamment par des danses de possession accompagnées de musique. Ce passage fournit une illustration comique des propos de Platon et suggère que ce type de rite initiatique était relativement développé à l'époque classique, suffisamment tout au moins pour qu'Aristophane s'en moque et trouve un écho dans son public.

Notre intérêt va, à présent, essentiellement porter sur le rituel dionysiaque et, dans une moindre mesure, sur les *teletai* corybantiques bien que comme le précise E.R.Dodds, le terme *teletê,* souvent traduit par « initiation », a un champ de significations plus vaste et regroupe l'ensemble des cultes à mystères[1366]. La documentation fragmentaire et souvent allusive sur les rituels télestiques nous contraint parfois à nous en tenir à des conjectures. Les rituels dionysiaques et corybantiques sont cependant les plus évoqués dans les documents icongraphiques évidemment et dans les textes, notamment ceux de Platon, ce qui permet d'expliciter certains des jugements, parfois contradictoires, qu'il porte à leur sujet.

* *Corybantisme et dionysisme, les positions de Platon sur ces rituels.*

Selon J. Croissant, Platon établit dans le *Phèdre*, une hiérarchie des « *faits mystiques* » au sein de laquelle le bachisme ou le corybantisme sont dénigrés pour des formes supérieures d'exaltation religieuse comme l'amour par exemple[1367]. I.M Linforth[1368] conteste cette théorie mais il nous semble qu'il faut cependant reconnaître que la position de Platon à l'égard de certains rituels et des caractéristiques de leur célébration est plutôt ambiguë. Au sujet des danses qui caractérisent ces *teletai*, il peine à les insérer au sein de sa classification chorégraphique et affiche un certain mépris pour ce qu'il considère comme des mouvements désordonnés du corps :

[1364] Cf le chapitre 4 de la première partie de cette étude.
[1365] Aristoph, *Guêpes*, 422 sqq.
[1366] DODDS E.R., (1959) : 75-76. Je renvoie également à l'ouvrage BURKERT W., (2003) sur les cultes à mystères dans l'Antiquité grecque et romaine.
[1367] CROISSANT J., (1932) : 20.
[1368] LINFORTH, I.M., « The telestic madness in Plato, Phaedrus 244 d-e » in *University of California Publications in Classical Philology*, 12, 1946, p 161-172.

Περὶ δὲ τῆς ἄλλης κινήσεως παντὸς τοῦ σώματος, ἧς τὸ πλεῖστον μέρος ὄρχησίν τινά τις προσ αγορεύων ὀρθῶς ἂν φθέγγοιτο, δύο μὲν αὐτῆς εἴδη χρὴ νομίζειν εἶναι, τὴν μὲν τῶν καλλιόνων σωμάτων ἐπὶ τὸ σεμνὸν μιμουμένην, τὴν δὲ τῶν αἰσχιόνων ἐπὶ τὸ φαῦλον, καὶ πάλιν τοῦ φαύλου τε δύο καὶ τοῦ σπουδαίου δύο ἕτερα. τοῦ δὴ σπουδαίου τὴν μὲν κατὰ πόλεμον καὶ ἐν βιαίοις ἐμ-πλακέντων πόνοις σωμάτων μὲν καλῶν, ψυχῆς δ' ἀνδρικῆς, τὴν δ' ἐν εὐπραγίαις τε οὔσης ψυχῆς σώφρονος ἐν ἡδοναῖς τε ἐμμέτροις· εἰρηνικὴν ἄν τις λέγων κατὰ φύσιν τὴν τοιαύ την ὄρχησιν λέγοι. Τὴν πολεμικὴν δὴ τούτων, ἄλλην οὖσαν τῆς εἰρηνικῆς, πυρρίχην ἄν τις ὀρθῶς προσαγορεύοι, (...) τό τε ὀρθὸν ἐν τούτοις καὶ τὸ εὔτονον, τῶν ἀγαθῶν σωμάτων καὶ ψυχῶν ὁπόταν γίγνηται μίμημα, εὐθυφερὲς ὡς τὸ πολὺ τῶν τοῦ σώματος μελῶν γιγνόμενον, ὀρθὸν μὲν τὸ τοιοῦτον, τὸ δὲ τούτοις τοὐναντίον οὐκ ὀρθὸν ἀποδεχόμενον. Τὴν δὲ εἰρηνικὴν ὄρχησιν τῇδ' αὖ θεωρητέον ἑκάστων, εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ κατὰ φύσιν τις τῆς καλῆς ὀρχήσεως ἀντιλαμβανόμενος ἐν χορείαις πρεπόντως εὐνόμων ἀνδρῶν διατελεῖ. Τὴν τοίνυν ἀμφισβητουμένην ὄρχησιν δεῖ πρῶτον χωρὶς τῆς ἀναμφισβητήτου διατεμεῖν. Τίς οὖν αὕτη, καὶ πῇ δεῖ χωρὶς τέμνειν ἑκατέραν; ὅση μὲν βακχεία τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταύταις ἑπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατῳνωμένους, περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, σύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος οὔθ' ὡς εἰρηνικὸν οὔθ' ὡς πολεμικὸν οὔθ' ὅτι ποτὲ βούλεται ῥᾴδιον ἀφορίσασθαι·διορίσασθαι μήν μοι ταύτῃ δοκεῖ σχεδὸν ὀρθότατον αὐτὸ εἶναι, χωρὶς μὲν πολεμικοῦ, χωρὶς δὲ εἰρηνικοῦ θέντας, εἰπεῖν ὡς οὐκ ἔστι πολιτικὸν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος

Quant aux autres mouvements d'ensemble du corps, dont la plus grande part recevrait, à bon droit, le nom de danse, il y faut distinguer deux espèces : l'une imite, en ce qu'ils ont de noble, les mouvements des plus beaux corps, l'autre dans un dessein frivole, ceux des plus laids ; l'espèce frivole se divise, à son tour en deux, et l'espèce sérieuse, également en deux. A l'espèce sérieuse appartiennent, d'une part, la danse guerrière et, dans les mouvements violents où ils sont engagés, celle des beaux corps qu'anime une psukhê virile ; d'autre part, les mouvements d'une psukhê tempérée dans la prospérité et les plaisirs modérés ; cette dernière danse, l'appeler pacifique, serait la nommer suivant sa nature. Quant à la danse guerrière, différente de la pacifique, on la nommerait, à bon droit, pyrrhique. (...) Ce qu'il y a, dans ses danses, de droit et de bien tendu, à l'imitation des beaux corps et des belles psychai, se réalise quant l'ensemble des membres du corps garde la rectitude des lignes ; voilà ce qui est droit et rien de contraire à cette rectitude ne peut être accepté comme droit. Quant à la danse pacifique, ce qu'il y a, dans chaque cas, à considérer est de savoir si l'exécutant se conforme ou non à l'attitude d'une belle danse et se comporte jusqu'au bout, dans ses mouvements, comme il convient à des hommes formés par des bonnes lois. Il faut donc, tout d'abord, séparer la danse sujette à la critique de celle qui échappe à toute critique. Quelles sont-elles, et comment doit-on diviser l'une et l'autre ? Toute danse bachique et autres danses qui s'y rattachent, où, sous les noms de Nymphes, de Pan, de Silènes et de Satyres, on mime, c'est leur mot, des gens ivres, et l'on célèbre purifications et iniatiations, tout ce genre n'est facile à définir ni comme pacifique, ni comme guerrier, ni de quelque autre façon qu'on voudra. La plus juste manière de la définir serait, à mon avis, de le mettre à part tant de la danse guerrière que de la pacifique et de déclarer que ce n'est pas là un genre de danse qui convienne à des citoyens (...)[1369].

[1369] Plat, *Lois*, 814 e-815 d. (Traduction A. Diès).

Faut-il, à partir de cet exemple, considérer que Platon condamne véritablement les danses propres aux cultes à mystères ? Son mépris est ici manifeste et il le justifie par les mouvements du corps qu'illustrent ces danses qui ne présentent pas la rectitude des lignes, l'ordonnancement parfait que montre la danse guerrière par exemple. Il ne faut cependant pas oublier que cet extrait est issu du traité des *Lois* dans lequel Platon présente sa conception de la cité idéale et des règles qui la régissent, prônant le respect des valeurs et des vertus primordiales que sont notamment la modération et la tempérance. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le philosophe dédaigne, au sein de ce traité, tout ce qui, selon lui, n'apparaît pas en conformité avec sa représentation idéalisée de la cité et se rapproche de l'excès, de la démesure et la perte de la maîtrise de soi que suggèrent notamment les danses de possession. Pourtant, si le philosophe des *Lois* qualifie ces danses de non « *politikon* », peu convenable aux citoyens et à l'exercice de la citoyenneté, le Platon du *Phèdre* juge cependant positivement la *mania* qui leur est associée la classant parmi les quatre grands délires divins, sources de bienfaits pour la Grèce. En résumé, il reconnaît les vertus purificatrices, bienfaisantes pour l'individu de ces rituels mais rejette la forme et les moyens thérapeutiques que ces *teletai* utilisent, notamment la danse qui, par ses mouvements désordonnés, apparaît comme la démonstration de la démesure et de l'excès que suppose aussi la transe. Ce jugement peut d'ailleurs être rapproché de celui qu'il porte sur le comique : « (…) *Il faut cependant connaître le comique lui-même, pour ne jamais faire ni dire, par ignorance et contre toute convenance, des choses ridicules. C'est aux esclaves, à des étrangers salariés, qu'il faut commander ces sortes d'imitations, mais elles ne doivent jamais, à aucun degré, être objet d'une attention sérieuse, et l'on ne doit voir aucune personne libre, homme ou femme, les apprendre : elles doivent toujours, au contraire, avoir, par quelque endroit, un aspect non familier*.»[1370].

Dans sa conception de la cité idéale, Platon identifie les valeurs et les pratiques qui doivent relever de la « bonne société » et celles que montre le reste de la population qui n'a pas l'éducation suffisante pour adopter un comportement vertueux. Il apparaît ainsi que le jugement que le philosophe porte sur ces danses relève d'un clivage entre l'ordre et la démesure, la sagesse et l'excès, les meilleurs citoyens et le reste du peuple au sein de la *polis*. Il est aussi vraisemblable que Platon rejette ces danses car elles supposent un mélange des « classes » comme le rappelle notamment E.R. Dodds selon lequel, contrairement à Apollon dont le délire prophétique a souvent été réservé « *à la bonne société, tant à l'époque où il fut*

[1370] Plat, *Lois*, 816 e. (Traduction A. Diès).

le protecteur d'Hector qu'au temps où il canonisait d'aristocratiques athlètes », (...) Dionysos a été de tous temps, demotikos, le dieu du peuple » (…) et « *ses joies étaient accessibles à tous mêmes aux esclaves et à tous ceux qui étaient exclus des anciens cultes des grandes familles* »[1371]. La position de Platon à l'égard de ces rituels est d'autant plus ambiguë qu'à plusieurs reprises[1372], il utilise ces *teletai* comme une référence spécifique, singulière voire idéale pour évoquer certains ressentis ou émotions particulièrement intenses. C'est à cette conception que renvoient notamment les paroles d'Alcibiade/ Platon lorsqu'il évoque les discours de Socrate : « *Quand en effet je l'entends, le cœur me bat (πηδᾷ) bien plus qu'aux Corybantes dans leurs transports (κορυβαντιώντων), ses paroles, les siennes, font couler mes larmes ; et je vois une foule énorme d'autres gens éprouver (πάσχοντας) aussi les mêmes émotions. Or, quand j'entendais d'autres bons orateurs, je faisais cas sans doute de leur éloquence ; mais je n'éprouvais rien de pareil : ma psukhê n'en était pas non plus bouleversée (ἐτεθορύβητό) (...)* »[1373]. Dans un extrait des *Lois*, il compare les effets et les vertus du délire corybantique à ceux du bercement des jeunes enfants : « *Prenons donc ceci comme principe de traitement qu'exigent et le corps et l'âme des tout jeunes enfants : alimentation et mouvement autant que possible ininterrompus de nuit comme de jour, voilà ce qui profite à tous, mais spécialement aux tout petits (...). Certains indices nous obligent d'ailleurs à conjecturer que l'expérience a révélé cette méthode et fait reconnaître ses avantages aux nourrices des petits aussi bien qu'aux guérisseuses (ἰάματα) du mal des Corybantes (Κορυβάνων). Quand les mères en* effet, *veulent endormir des enfants qui ont le sommeil difficile, au lieu de repos, c'est au contraire, du mouvement qu'elles leur donnent en les balançant sans cesse dans leurs bras, et, au lieu du silence, quelque chantonnement : disons que, au plein sens du mot, elles enchantent leurs bébés comme on enchanterait les bacchants (βακχειῶν) frénétiques (ἐκφρόνων), par ce mouvement (κίνησεως) combiné de la danse (χορείᾳ) et de la musique (μούσῃ)* »[1374].

Le jugement que Platon porte sur la transe dionysiaque et corybantique est ici plutôt positif : il ne le limite pas à ses effets mais le considère d'un point de vue très général, celui du mouvement enchanteur de la danse et de la musique qui, menant au délire, permet au bacchant, comme à l'enfant bercé, de trouver le repos, le calme de son corps et de sa *psukhê*. S'il évoque essentiellement ici la transe corybantique et bachique, on suppose cependant que

[1371] DODDS E.R., (1959) : 83. C'est aussi ce que suggère Tirésias dans les *Bacchantes* d'Euripide, 201-209 : « *Aussi bien, notre Dieu ne distingue point d'âge : jeunes gens et vieillards sont égaux en ses chœurs. Il veut être honoré en commun et son culte n'admet aucune différence* ».
[1372] Plat, *Ph*, 228 b-c ; *Lois* VII, 790 d ; *Cri*, 54 d-e ; *Euth*, 277 d ; *Ion*, 533d-536d.
[1373] Plat, *Bq*, 215 d-e.
[1374]Plat, *Lois,* 790 e. (Traduction A. Diès)

ses jugements sont valables pour l'ensemble des rituels de ce type comme l'atteste l'extrait des *Lois*[1375] au sujet des danses pour lesquelles aucune différence n'est établie entre celles des fidèles de Pan, des Nymphes, de Dionysos ou de tout autre *telete* de ce type.

Ces associations ne sont guère étonnantes. Ces différentes divinités et *daimones* font aussi partie de la légende de Dionysos et partagent souvent les mêmes lieux naturels, les mêmes domaines sauvages d'habitation. Ainsi, lorsque Pausanias décrit le Parnasse[1376], il mentionne la grotte côrycienne[1377] comme principalement consacrée aux Nymphes et à Pan mais rappelle que c'est aussi sur ce mont que les Thyiades, Ménades de Delphes, se livrent aux transports dionysiaques. Dans les *Euménides*, Eschyle, par le biais des mots de la Pythie, identifie également la grotte côrycienne comme le lieu privilégié des Nymphes en même temps que celui de Dionysos : « *Et je salue aussi les Nymphes de l'antre Corycien, asile des oiseaux, retraite d'un dieu : là règne Bromios- je me garde de l'oublier ! –depuis le jour où sa divinité conduisit au combat les Bacchantes et à Penthée trama la mort d'un lièvre* »[1378]. La *Bibliothèque*, attribuée à Apollodore, qui narre notamment les errements de Dionysos, mentionne son arrivée sur le Mont Cybèle en Phrygie, domaine des Corybantes, où Rhéa le purifie, lui enseigne les rites d'initiation et lui donne son vêtement[1379] avant qu'il ne parte pour Thèbes, lieu de déroulement de la pièce des *Bacchantes*. Ces récits qui reprennent certains aspects de la légende dionysiaque permettent de justifier les associations effectuées par Platon entre les différents *teletai*.

L'analyse précise de ces *teletai* peut probablement aider à comprendre les raisons des jugements singuliers et parfois contradictoires que Platon porte sur ces rites. Notre choix d'étude, qui porte plus spécifiquement sur la *mania* dionysiaque, est en partie lié à l'abondance des sources ayant trait à ce thème, et notamment à l'éclairage singulier qu'offre le théâtre tragique par le biais de la pièce des *Bacchantes* d'Euripide. Cette tragédie présente deux versants de la *mania* : celle qui est vécue comme un don de la divinité et l'autre, très prégnante dans l'opinion, qui est conçue comme un châtiment divin. Nous nous intéressons, dans un premier temps, aux témoignages que livre la poésie sur le premier aspect de ce délire qui est aussi celui qu'évoque Platon dans le *Phèdre*, conservant le second pour une étude plus globale et ultérieure sur la tragédie.

[1375] Plat*, Lois,* 815 c-d. (Traduction A. Diès)
[1376] Pausanias*, X,* 32, 5.
[1377] Elle est située à cinq heures de Delphes et se trouve à environ 1360 m d'altitude dans l'ascension du Parnasse.
[1378] Esch, *Euménides*, 22-25.
[1379] Apollodore, *Bibliothèque*, III, 5, 1.

** Dionysos, origine de la mania et possession rituelle.*

Selon la légende[1380], contre laquelle Platon s'insurge dans les *Lois* par le biais des propos qu'il prête à l'Athénien[1381], Dionysos a été frappé de *mania* à l'instigation d'Héra, jalouse de l'union de Zeus avec la mortelle Sémélé et de l'enfant qui en est né. La pièce d'Euripide s'ouvre sur l'image de Dionysos, en bacchant, devant le tombeau de sa mère à Thèbes[1382], lieu d'aboutissement de ses errances qui l'ont conduit à travers une partie de l'Asie Mineure et de l'Afrique[1383]. Au moment où il revient en Grèce, il est le dieu *Mainomenos*, celui qui délire, il a reçu l'enseignement des *teletai* par la Grande Mère des Dieux et, à son tour, a inspiré la *mania* à Lycurgue, le roi des Edoniens, pour le châtier[1384]. Thèbes est la première cité grecque dans laquelle il se rend car elle constitue pour lui le point d'attache familial à partir duquel il veut développer son culte et se manifester aux hommes en tant que dieu[1385]. Après son passage à Thèbes, il poursuit l'établissement de ses rites dans l'ensemble de la Grèce comme à Argos où, après les Cadméides à Thèbes, il insuffle la *mania* aux filles de Protos et à la population féminine pour les punir de ne pas le reconnaître comme un dieu[1386]. La plupart des légendes associées à l'introduction du culte dionysiaque présentent ce thème spécifique du châtiment maniaque : qu'il s'agisse des Cadméides ou des Proétides, ou bien encore des Minyades en Béotie, Dionysos est véritablement le dieu « *mainomenos* » et *Baccheios*, le « *bacchant par excellence* », celui qui, lui-même possédé, a le pouvoir d'insuffler la *mania* aux individus comme de les en guérir. Dans les *Bacchantes*, Euripide

---

[1380] La légende de l'origine de la *mania* dionysiaque est notamment présentée dans des ouvrages postérieurs à l'époque classique comme l'épopée de Nonnos de Pannopolis par exemple (Cf *Les Dionysiaques*, XXXII). Cet auteur reprend le thème de la jalousie d'Héra déjà présent chez Homère dans l'*Iliade*, XIV. Cf JEANMAIRE H., (1951) : 199.

[1381] Plat, *Lois*, 672 b : « *L'Athénien : Ne condamnons donc plus sans appel ce présent de Dionysos ; ne disons plus qu'il est mauvais et qu'il ne mérite pas d'être reçu dans un État. Il y aurait encore beaucoup à dire en sa faveur, notamment qu'il nous procure le plus grand bien ; mais on hésite à en parler à la foule, parce qu'elle comprend et juge mal ce qu'on en dit.*
Clinias : Quel est donc ce grand bien ?
L'Athénien : *Il court dans le public une tradition qui dit que Héra, la marâtre de Dionysos, lui troubla raison* (*διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην*), et *que pour se venger, il introduisit les orgies et les danses de possession* (*βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμβάλλει χορείαν τιμωρούμενος·*)*et que c'est dans ce dessein qu'il nous fit présent du vin. Pour moi, je laisse ce langage à ceux qui croient qu'on peut faire en sûreté de tels contes au sujet des dieux* ». (Traduction corrigée).

[1382] Eur, *Bacch,* 1 à 6.

[1383] Sur ces récits, voir notamment Apollodore, *Bibliothèque*, III ; Nonnos de Pannopolis, *Dionysiaques*. Cf JEANMAIRE H., (1951) : 198-202.

[1384] On ne connaît pas exactement les motifs de l'inimitié de Lycurgue et de Dionysos. JEANMAIRE H., (1951) : 66.

[1385] Euripide, *Bacch*, 18-25.

[1386] C'est la légende des Proétides qui aurait donné lieu à la fête des *Agrionies* à Argos. JEANMAIRE H., (1951) : 74.

revient sur l'épisode thébain et permet, au-delà de la dimension fictive de la tragédie, de retrouver les aspects essentiels, fondateurs des rituels dionysiaques.

La volonté de vengeance de Dionysos est évoquée dans la *parodos* : le dieu, pour châtier les sœurs de sa mère qui ne reconnaissent pas sa nature divine, a décidé de leur insuffler la *mania* et, « *sous l'aiguillon de son délire (ὥστρησ' ἐγὼ μανίαις)* », de les mener dans la montagne où, « *l'esprit égaré* (*παράκοποι φρενῶν*) », elles sont contraintes de porter sa livrée orgiaque. Ce châtiment divin s'étend à l'ensemble des Thébaines qui, démentes, ont rejoint les filles de Cadmos « *au milieu des rochers et sous les sapins verts* »[1387] dans les monts du Cithéron. Le dessein du dieu est clair : « *Il faut que, malgré elle, cette ville comprenne combien lui manquent ses mystères (βάκχευμα) »,* qu'il *« venge l'honneur de Sémélé »,* sa mère, en se « *manifestant aux hommes comme le dieu qu'elle enfanta pour Zeus* »[1388]. La *mania* qu'il insuffle aux Thébaines correspond donc à un délire qu'elles n'ont pas souhaité, une transe qu'elles subissent comme la vengeance du dieu. Il oppose d'ailleurs ce délire subi par les Thébaines à celui accepté et désiré par les femmes qui forment son cortège de ménades : « *Mais si, dans sa fureur* (*ὀργή*), *la ville des Thébains essaie à main armée de ramener des Monts les bacchantes (βάκχας), alors contre eux je mènerai mes troupes (συνάπτω) de Ménades (μαινάς)* »[1389]. A la *mania* libératrice car choisie s'oppose le délire destructeur né du refus de la reconnaissance du dieu.

Une des épithètes de Dionysos, *Bromios*, fait de lui le dieu frémissant, grondant, attributs qui renvoient à l'image d'une nature mise en émoi[1390] bien que le verbe *βρέμω* marque également l'idée de « gronder» ou de « faire retentir » à la manière des instruments de musique qui accompagnent le rituel. Il peut aussi illustrer les gémissements et les râles qu'émettent parfois les fidèles en transe. Dionysos est aussi *Baccheios*, le dieu bacchant qui insuffle la délire et dont le nom a donné celui des réunions de fidèles, au sein même de la cité, *Baccheia* ou *Baccheion*, suivant qu'elles regroupent des individus de sexe féminin ou masculin[1391]. Ces réunions rappellent que l'orgiasme est avant tout un acte collectif qui n'avait pas nécessairement lieu à l'extérieur de la *polis* mais pouvaient aussi bien se tenir dans des maisons privées par exemple. Leur développement à l'époque classique atteste de la renommée du dieu et de la participation des individus à ses mystères[1392] et leur intégration à la

[1387] Eur, *Bacch*, 33-38.
[1388] Eur, *Bacch*, 39-42.
[1389] Eur, *Bacch*, 50-52.
[1390] JEANMAIRE H., (1951) : 63.
[1391] Hérodote rapporte notamment les rites de Dionysos *Baccheios* à l'aventure de Skylas. JEANMAIRE H., (1951) : 88-89.
[1392] Je renvoie, pour ces questions, aux ouvrages de BURKERT W., (2003) et JACCOTTET A.F., (2003).

cité peut aussi apparaître comme un moyen pour la *polis* de surveiller et de contrôler le déchaînement, l'agitation, la frénésie qui sont de mise au cours de ces rites. La célébration du dieu dans la *polis* prend différentes formes comme, par exemple, la procession à laquelle se livrent les *komastes* pour lesquels, au sein du banquet, le vin constitue un élément supplémentaire qui, associé à la musique, contribue également au déclenchement d'un état extatique[1393].

L'exaltation et le relâchement corporels que ces *teletai* laissent entrevoir est aussi probablement ce qui fait dire à Platon que ces danses ne sont pas convenables aux citoyens car elles illustrent l'extrême opposé de ce que doit être un comportement vertueux et tempérant selon son idéal philosophique. Ces danses sont des manifestations de l'exaltation mystique, d'un état de transe dans lequel les fidèles trouvent leur bonheur à l'opposé de l'équilibre et de la mesure que prône Platon. La possession est signifiée chez Platon par des termes d'emploi courant tels que «*κατέχω*», «*ἔνθεος* », « *βακχεύω* », « *κορῦβαντίαω* », «*μαίνομαι* » et leurs dérivés. Le terme *entheos* souligne l'idée que l'individu est « plein du dieu », que son corps et sa *psukhê* sont totalement envahis par la divinité. G. Rouget, considérant que la définition de la possession est universelle et intemporelle, explique que « *c'est le dieu qui choisit quelqu'un pour s'y incarner et non l'inverse (…)* » ce qui lui fait dire, *« qu'au niveau des apparences en tout cas, de la part du possédé, la relation est subie et non voulue* »[1394]. Un tel point de vue ne semble pas applicable à la définition de la possession antique, notamment celle qui a cours dans les rituels dionysiaques. Si l'idée de l'acte « subi » dont G. Rouget peut éventuellement être entendue comme la conséquence de l'impossible maîtrise par le sujet de la divinité qui s'est emparée de son corps et de sa *psukhê*, il nous paraît erroné de considérer que l'individu possédé ne recherche ni ne souhaite cet état. L'état d'enthousiasme ne peut en effet être obtenu sans efforts préalables du sujet. Cette précision établie, on peut néanmoins adhérer à la définition contemporaine de la possession qui la présente comme « *un comportement socialisé de l'individu consistant en ce que, en certaines circonstances, il s'opère en lui un changement ayant pour effet qu'à sa personnalité habituelle, réglant son comportement de tous les jours, se substitue celle de la divinité qui lui dicte des comportements différents, la substitution s'accompagnant de cette altération du psychisme couramment dénommé transe. L'identification ainsi réalisée constitue une alliance*

[1393] Cette question est abordée dans le chapitre suivant.

[1394] L'ethnologie actuelle distingue trois types de transe que sont la possession, l'inspiration et la communion entre lesquelles les frontières sont parfois imprécises. ROUGET G., (1990) : 79-80. Il semble difficile de faire correspondre l'orgiasme grec à l'un ou l'autre de ces trois types. Si l'ethnologie permet parfois d'éclairer certains faits anciens en leur présentant un modèle actuel similaire, il convient néanmoins de garder ses distances par rapport à un discours ancré dans les faits contemporains.

(…) qui a pour fonction majeure d'amener la divinité soit à exercer son pouvoir en faveur du possédé et/ou de son groupe (…) soit à renoncer à exercer son pouvoir contre eux.»[1395].

Les principaux signes de l'enthousiasme, notamment de la *mania* bachique, soulignent, par l'intensité voire la violence des mouvements corporels, qu'une profonde altération intellectuelle et comportementale s'est opérée chez le fidèle qui ne présente plus l'attitude « habituelle » ni la personnalité qui est la sienne au quotidien. La musique qui est présente dans ces cérémonies collectives de possession et constitue, avec la danse, les éléments caractéristiques de ces rituels, joue vraisemblablement un rôle dans la recherche et l'atteinte de l'enthousiasme. La possession est assimilée à un rituel d'incarnation[1396] au cours duquel le fidèle recherche puis subit une altération de la personnalité, phases successives qui suggèrent que l'adepte éprouve peut être plusieurs degrés de ferveur[1397] susceptibles de constituer des étapes préparatoires à l'enthousiasme. L'*ekstasis* qui, chez les Hippocratiques et Aristote, est couramment associée à la *mania*[1398] et généralement présentée comme un degré d'altération de la raison moindre que le délire maniaque et constitue peut-être un échelon nécessaire et préparatoire à l'état d'*entheos*. Platon n'en fait pas mention lorsqu'il évoque la *mania* télestique. Il décrit la frénésie des bacchants ou le transport corybantique comme le résultat des effets de la musique et de la danse sur l'individu. L'analyse des différents éléments constitutifs du rituel, et notamment le rôle que jouent la musique et la danse dans le déclenchement de la transe permet de donner une définition plus précise de l'enthousiasme dionysiaque et des éventuels degrés d'altération du raisonnement que les fidèles doivent éprouver pour l'atteindre l'état ultime d' « *entheos* ».

** Musique et transe*

Si Platon évoque les transports corybantiques ou d'autres *teletai* de ce type, il ne décrit pourtant jamais leur déroulement mais rapporte seulement, dans un passage des *Lois*, qu'ils sont composés et caractérisés par l'association de la danse, de la musique et du sacrifice[1399]. Ainsi que le rappelle la *parodos* des *Bacchantes*, les caractéristiques propres au rituel dionysiaque et, notamment le rapport de la musique et de la *mania*, sont issues d'un syncrétisme tout à fait singulier : « *Heureux celui qui est initié aux mystères des dieux. Il*

[1395] ROUGET G., (1990) : 86
[1396] ROUGET G., (1990) : 79.
[1397] LAWLER L.B., *The Maenads : a contribution of the study of the dance in the ancient Greece,* (1927) identifie quatre degrés de ferveur à partir de documents iconographiques présentant des ménades en transe.
[1398] Cf la première partie de cette présente étude.
[1399] Plat, *Lois*, 791 a-b,

sanctifie sa vie, le thiase exaltant sa psukhê et, dans la montagne, célèbre Bacchos par des purifications sacrées. Il participe aux orgies de Cybèle, la Grande Mère et, brandissant le thyrse, s'orne d'un bandeau de lierre, pour servir Dionysos.»[1400] (…) « *O séjour des Kourètes, antres sacrés de Crète, berceau de Zeus enfant ! C'est au fond de vos grottes que les Corybantes au triple casque ont inventé pour moi cet orbe tendu de cuir ; puis, mariant leurs transports (Βάκχια) au souffle plus doux des flûtes de Phrygie, ils l'ont remis aux mains de la mère Rhéa, pour faire écho aux clameurs des bacchantes. Et les Satyres en démence (μαινόμενοι Σάτυροι), l'empruntant à la Mère divine, en firent l'instrument des danses biennales (τριετηρίς)*[1401]*, délices de Dionysos* »[1402].

Euripide rappelle ici à un des épisodes de la longue errance de Dionysos, en Phrygie, chez Cybèle qui lui transmet ses *teletai* et lui donne la robe qui le féminise[1403]. Le poète tragique présente Rhéa et Cybèle comme deux divinités incarnant la Grande Mère des Dieux d'où le rapprochement qu'il effectue également entre les Kourètes, serviteurs de Rhéa et les Corybantes, fidèles de Cybèle. Fidèle à la tradition, il fait ainsi du rituel dionysiaque le résultat d'un syncrétisme entre la Grèce et l'Orient, entre les *teletai* phrygiens et crétois. Les instruments mentionnés ici, le *τύμπανον* ou tambourin, « *cet orbe tendu de cuir* », et l'*αὐλος,* la double flûte, ne sont cependant pas les seuls utilisés lors du rituel bachique ainsi que le suggèrent notamment les représentations iconographiques de la céramique du cinquième siècle qui présentent également des instrument à cordes comme la lyre[1404] ou à percussion comme les castagnettes ou crotales[1405]. Euripide cite également le *lotos (λωτός)* « *au chant sonore* », « *le saint lotos* » qui entonne l'air sacré et rythme la « *course folle des Ménades à travers les monts* »[1406], qui est une flûte crée dans un bois dur et noir[1407].

Cet extrait des *Bacchantes* suggère que les instruments utilisés dans le rituel bachique entraînent non seulement la danse mais concourent également à faire durer l'état maniaque chez les fidèles. Pour Platon cependant, aucun de ces instruments n'est susceptible de

[1400] Eur, *Bacch,* 72-82. (Traduction corrigée).
[1401] Euripide évoque ici les Triétérides, fêtes célèbres mais peu connues du fait du manque de source à ce sujet. Diodore de Sicile, *IV*, 3 précise qu'elles étaient célébrées en Béotie mais également dans d'autres régions de la Grèce et en Thrace en souvenir de l'expédition de Dionysos en Orient, qui avait durer trois ans, pour propager son culte. La fête des Triétérides était célébrée tous les deux ans par des *Baccheia* au cours desquelles on distinguait les jeunes filles, porteuses de thyrse et participant à la transe, et les femmes mariées qui s'adonnaient aux sacrifices et imitaient les Ménades. Selon JEANMAIRE H., (1951) : 173, la présence des jeunes filles marque essentiellement leur initiation au rituel, elles agitent le thyrse mais ne participent pas au sacrifice.
[1402] Eur, *Bacch*, 120-134. (Traduction de H. Grégoire).
[1403] JEANMAIRE H., (1951) : 201.
[1404] Sur les instruments et le rôle de la musique dans le rituel dionysiaque, je renvoie à l'article de Menier T., « L'étrangeté dionysiaque » in *Chanter les dieux*, (2001), p 233-241.
[1405] Voir annexe 1, détails : figures 3 et 7 : Danseuses aux crotales (Berlin et Louvre).
[1406] Eur, *Bacch,* 160.
[1407] Théophraste, *Histoire des plantes,* 4, 3, 4. ROUGET G., (1990) : 388.

provoquer l'état de transe, excepté l'*aulos* dont il attribue la création au Satyre Marsyas : « *Donc, ses mélodies à lui* (Marsyas), *exécutées sur l'aulos, par un bon flûtiste aussi bien que par une pauvre joueuse, sont les seules qui mettent en état de possession* (*κατέχω) et par lesquelles se révèlent les hommes qui éprouvent le besoin de dieux ou d'initiations* (*teletai*), *parce que ces mélodies sont elles-mêmes divines.* »[1408]. Sa théorie trouve écho dans la tragédie qui associe généralement l'*aulos* à la possession. Les documents iconographiques mettent souvent en présence un(e) flûtiste avec des ménades dont les mouvements du corps indiquent vraisemblablement un état de transe[1409]. Cette unanimité des documents sur les rapports de l'*aulos* et de la possession suggère qu'il s'agit de l'instrument par excellence des rituels orgiastiques et qu'il est vraisemblablement le seul dont la mélodie est susceptible de déclencher la transe chez les fidèles. Il semble cependant qu'il faille nuancer la théorie de Platon car si l'*aulos* est très populaire et souvent associé au *teletai*, il n'est cependant pas réservé aux rituels de possession et possède de nombreuses utilisations profanes[1410]. De même, bien que l'*aulos* soit majoritairement représenté dans la céramique en rapport avec le rite bachique, les représentations dévoilent également, comme il l'a été précédemment mentionné, associés à l'enthousiasme, d'autres types d'instruments comme les crotales, le tambourin, le barbiton[1411] ou la lyre à cinq cordes[1412]. Dans les *Guêpes* ou *Lysistrata* d'Aristophane[1413], c'est le *tympanon* qui est évoqué comme symbole de ces *teletai* et de la frénésie qui y est de mise. La réflexion du philosophe sur la fonction de l'*aulos* nous conduit cependant à nous interroger sur le réel pouvoir de la musique et de certains types d'instruments dans le déclenchement de la transe.

[1408] Plat, *Bq*, 215c. Platon condamne cependant cet instrument dans la *République* (399 d) et lui préfère la lyre ou la cithare : « *Et les fabricants de l'aulos et les flûtistes, les recevras-tu dans la cité ? L'aulos n'est-il pas l'instrument qui a le plus de sons, et les instruments même qui rendent toutes les harmonies ne sont-ils pas des imitations de l'aulos ? C'est évident dit-il. Il te reste donc, repris-je, la lyre et la cithare pour la ville et une sorte de flûte de Pan pour les bergers à la campagne. (…) Au reste, mon ami, repris-je, nous ne faisons rien d'extraordinaire en préférant Apollon et les instruments d'Apollon à Marsyas et aux instruments de Marsyas* ». Ce passage peut être rapproché du jugement que Platon porte sur les danses bachiques ou de tout autre rituel de ce genre et du fait qu'il estime qu'ils ne soient pas convenables à quelque citoyen. L'*aulos* est ici renvoyé à Pan, aux bergers et à la campagne, tandis que la lyre et la cithare apparaissent comme les véritables instruments de la cité et pourrait-on dire de la bonne société. On peut encore ici rappeler la formule de DODDS E.R., (1959) : 83 qui fait d'Apollon un dieu longtemps réservé à la bonne société tandis que Dionysos apparaît comme le *dêmotikos* par excellence.

[1409] SOMVILLE P., « Le signe d'extase et la musique » in *Kernos*, n°5, 1992, p 173-181. DELAVAUD-ROUX M.H., « Danse et transe : la danse au service du culte de Dionysos dans l'antiquité grecque », in *CGITA*, 1989, p 31-53.

[1410] ROUGET G., (1990) : 389-390.

[1411] Le barbiton est une lyre à sept cordes. EMMANUEL M., *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservatoire*, Paris, 1914, p 397.

[1412] Sur ces instruments et leur rapport à la transe, voir DANIELOU A., (1975).

[1413] Aristoph, *Guêpes*, 119, 422; *Lys*, 1-5.

Si l'on s'en tient à l'enthousiasme en général et non à la seule *mania* télestique, un élément de réponse semble déjà pouvoir être fourni par l'examen d'autres types de possession, telle que la *mania* prophétique de la Pythie par exemple, pour laquelle il n'est mentionné aucune mélodie, ni rythme, ni instrument quelconque favorisant son enthousiasme, celui-ci relevant manifestement de l'autosuggestion. Dans les rites de possession contemporains, il semble que la musique ou, tout au moins le rythme qui en naît, soit un élément important du déclenchement de la transe. Des récits contemporains relatifs au Vaudou haïtien[1414] soulignent le rôle essentiel des tambours dont le rythme, toujours le même, basé sur la répétition d'un même motif[1415], favorise l'état de possession. Dans ces rites, danses et musique sont liées et associées à un sacrifice qui au terme d'une communion dans le sang de la bête sacrifiée, constitue une forme d'apogée du délire de possession[1416]. Seabrook, un des premiers blancs a avoir reçu « le baptême du sang », c'est-à-dire à avoir participé aux rites vaudou en Haïti, décrit les caractéristiques et le déroulement de ce type de célébration. Celle-ci se déroule dans la montagne où il doit, pour s'y rendre suivre une piste étroite qui serpente dans le creux des rochers et le conduit à travers de sombres forêts. Sur le chemin, il commence à entendre le son d'un tambour : « *Tout à coup, remplissant l'espace, sans qu'il fût toutefois possible d'en situer la source en un point quelconque de celui-ci, un lent et ferme boum…boum…boum…boum…se fit entendre. (…) Tandis que (…) le soleil déclinait, ce grondement, devenu plus bas et plus proche, s'accompagna d'un incessant battement qui s'enroulait en quelque sorte autour d'un motif principal (…). Il n'y avait, d'une mesure à l'autre, ni liaison, ni saccade. C'était un pur contrepoint, une répétition du même motif dans la succession des mesures, comme en une fugue de Bach, à cela près que cette succession était lente, continue, implacable. (…) Dans un coin, des hommes tambourinaient. L'un deux, installé au grand tambour central, le frappait d'une baguette et de la paume de sa main, produisant ainsi les notes profondes. Les deux autres jouaient de leurs mains sur deux tambours plus petits. (…) L'assistance se groupa par familles (…) Sortis en procession devant la maison du mystère, les officiants s'avançaient en chantant. A leur tête venait le papaloï, vieil homme en blouse bleue et pieds nus (…). Immédiatement après (le reste de la procession), la mamaloi*[1417]*, en robe écarlate et des plumes sur la tête, s'avançait en dansant à la manière d'un derviche, suivie d'un chœur d'au moins trente femmes (…). Le papaloï se tenait debout sous le dais, face à nous, un chœur de femmes en cercle à sa droite, un chœur*

[1414] SEABROOK W., (1929) : 46-57.
[1415] SEABROOK W., (1929) : 47
[1416] SEABROOK W., (1929) : 55
[1417] Il s'agit d'une prêtresse.

d'hommes à sa gauche, tandis que la mamaloï tournoyait devant les tambours qui cessèrent de battre quand, n'en pouvant plus, elle tomba prostrée, sur le sol »[1418]. Puis un taureau noir est conduit devant l'autel pour le sacrifice et les femmes entonnent une mélopée plaintive. « *Cette supplication fut immédiatement suivie d'une danse étrange que la mamaloï exécuta seule au son d'un tambour qui battait suivant un rythme puissamment accentué. Les trois premières notes, basses et lourdes, étaient suivies d'un trille bourdonnant. A chacune des notes basses, la prêtresse, droite et raide ainsi qu'une lance, sautait en l'air comme mue par un ressort. Et quand venait le trille, un frisson secouait son corps rigide. Les préparatifs du sacrifice étaient poussés activement. (…) Le papaloï et la mamaloï burent rituellement le précieux sang, puis, conduites par la mamaloï, les vingt femmes en blanc formèrent un chœur de danses, sautant et dansant comme des Ménades frénétiques devant la foule surexcitée de fidèles (…)* »[1419].

La comparaison des danses du vaudou haïtien avec celles des Ménades n'a pas échappé à Seabrook[1420] et, bien qu'on puisse supposer qu'il s'inspire également du récit d'Euripide pour alimenter le côté spectaculaire de sa description, d'autres témoignages et études spécifiques sur le vaudou confirment que ses notes retranscrivent le déroulement du rituel de manière réaliste[1421]. Ce récit souligne que le rythme joue un rôle prépondérant dans l'entrée en transe de la *Mamaloi*[1422] qui effectue deux danses différentes. Il est possible que la première, où elle tournoie à la manière d'un derviche, constitue la recherche d'un étourdissement susceptible de mener à la transe tandis que la seconde caractérise véritablement la danse de possession. La description de son corps rigide, porté par des bonds, parfois secoué de convulsions est un argument qui œuvre en ce sens et constitue aussi un témoignage singulier qui peut servir d'outil comparatif s'agissant du déclenchement de la transe propre au rituel bachique. Mais, avant de revenir à la possession grecque, il convient cependant de préciser que si les témoignages contemporains associent souvent la transe et la musique, les théories ethnologiques nuancent pourtant le rôle de la musique au sein des rituels : « *Si la dramatisation de la musique par accelerando et crescendo joue très souvent un rôle de premier plan dans le déclenchement de la transe* (…) », celle-ci peut également « *survenir en l'absence de tout paroxysme musical* », de telle sorte que la musique ne peut

[1418] SEABROOK W., (1929) : 54-55.
[1419] SEABROOK W., (1929) : 46-50.
[1420] P. MORAND qui a écrit la préface de l'édition française du livre de W. SEABROOK ne manque pas d'établir également de nombreux parallèles entre les descriptions de l'auteur et la tragédie des *Bacchantes* d'Euripide.
[1421] HURBON L., (1993) : 108-113. Voir également METRAUX A., (1958).
[1422] Les films de J.ROUCH, notamment « *Les maîtres fous* » (1956) et « *Les tambours d'avant, Tourou et Bitti* », (1972) tournés en Afrique, offrent un témoignage particulièrement saisissant des manifestations de la transe. Cf ROUCH J., « *Ciné transe* », Dvd, Le geste cinématographique, ed. Montparnasse, 2005.

véritablement être considérée « *comme le moyen quasi immanquable de provoquer la possession* »[1423].

Ces exemples contemporains ont permis de souligner le rôle des rythmes mélodiques simples dans le déclenchement de la transe : la succession d'une ou de deux notes apparaît comme un élément favorisant la danse et, par suite, l'entrée en transe du fidèle. Existe-t-il, en Grèce ancienne, certains rythmes qui sont plus susceptibles que d'autres de déclencher le délire de possession ? C'est en tout cas ce que prétend Aristote qui, en référence aux mélodies d'Olympos, affirme que c'est « *le mode phrygien* » qui « *rend les hommes enthousiastes* »[1424]. Ses propos suggèrent à nouveau que l'*aulos* est l'instrument par excellence de la transe, celui-ci étant d'origine phrygienne. Aristote dit ainsi que « *le mode phrygien exerce parmi les modes exactement la même influence que l'aulos parmi les instruments, l'un et l'autre sont orgiastiques (ὀργιαστικά) et passionnels (παθητικά)* (…) *Tout transport dionysiaque (βακχεία) et toute agitation (κίνησις) analogue trouvent leur expression dans l'aulos plus que dans tout autre instrument et ces émotions reçoivent l'accompagnement mélodique (ἁρμονιῶν) qui leur convient dans le mode phrygien entre tous les modes*.»[1425]. C'est précisément parce que le mode phrygien est doué de *pathos*, de passion, que les mélodies de l'*aulos* déclenchent les plus vives émotions chez celui qui l'écoute. Des recherches[1426] ont cependant démontré que le mode phrygien n'a pas plus de capacité d'évocation que le mode dorien qui possède une structure voisine. Pourtant, Aristote établit une très nette distinction entre ces deux modes musicaux ce qui conduit à s'interroger sur les réels « pouvoirs » orgiastiques de l'*aulos* et du mode phrygien à laquelle il appartient. Selon S. Baud-Bovy[1427], deux systèmes musicaux, l'un pentatonique et sans demi-ton, l'autre diatonique à demi-ton, ont pu rivaliser en Grèce ancienne, le premier caractérisant le mode dorien, le second, le mode phrygien. Or, selon G. Rouget, « *Musicalement, il est clair qu'un mode faisant usage de l'opposition ton/demi-ton offre des possibilités expressives beaucoup plus grandes qu'un mode qui l'ignore. Instrument du phrygien, l'aulos est vraisemblablement plus expressif que la lyre, instrument du dorien (…) La technique de l'instrument, la qualité de son timbre et la richesse de ses inflexions*

[1423] ROUGET G., (1990) : 177
[1424] Arist, Pol, 1340 a.
[1425] Arist, Pol, 1342b.
[1426] LASSERRE F, *Plutarque, De la musique*, (1954). CHAILLEY J., « Le mythe des modes grecs », in *Acta Musicologia,* vol XXVIII, fasc IV, (1956) : 137-163.
[1427] BAUD-BOVY S., « L'accord de la lyre antique et la musique populaire de la Grèce moderne », in *Revue de musicologie*, LIII-1, 1967, p 3-20.

jointes aux possibilités expressives du mode permettaient certainement de produire des mélodies d'une grande charge émotionnelle »[1428].

Faut-il conclure pour autant que la mélodie de l'*aulos* joue un rôle essentiel dans le déclenchement de la crise de possession ? Il est très probable qu'elle le favorise mais l'association que fait Aristote entre l'enthousiasme et cet instrument n'est valable que d'un point de vue mythique car relatif aux dons de Marsyas et d'Olympos. Le manque de documents ne nous permet pas de conclure sur le réel pouvoir de l'*aulos* dans le déclenchement de la possession. En revanche, il est évident que cet instrument, parce qu'il est lié aux Phrygiens Marsyas et Olympos qui partagent cette même origine avec Dionysos, est un symbole de l'enthousiasme bachique. Sa mélodie est interprétée comme la présence manifeste du dieu qui vient, à travers elle, prendre possession de la *psukhê* des fidèles et les faire bacchants.

Il convient donc de rester prudent à propos du rôle imputé à certains instruments, et notamment l'*aulos*, dans le déclenchement de la transe. Il est probable que la musique ne soit pas nécessaire au déclenchement de la *mania*, néanmoins, il n'est pas impossible que certains sons, qu'un certain rythme, qu'une mélodie spécifique favorise l'état *entheos* des fidèles de Dionysos qui n'est véritablement révélé que par les danses frénétiques dans lesquels ils sont emportés. En effet, afin que le fidèle puisse vivre pleinement l'enthousiasme que le dieu lui inspire, il apparaît fondamental que sa *psukhê* soit rendue disponible, c'est-à-dire que la personne se trouve déjà dans un état de conscience modifié. Pour l'ethnologie contemporaine, « *la modification de l'état de conscience qui caractérise la transe s'opère suivant un processus composé d'une suite de phases distinctives dont l'enchaînement obéit à une certaine logique interne. Ces phases successives, préparation, déclenchement, plénitude, résolution, présentent chacune des particularités qui varient d'un culte à l'autre.* (…) *« Le changement intérieur qu'encourt l'adepte pour passer de l'état de tous les jours à l'état de possédé et pour revenir à ce premier état se renouvelle bien entendu chaque fois qu'il entre en transe au cours de son existence. Mais toutes les descriptions en témoignent, les conduites de possession ne sont pas les mêmes suivant qu'il s'agit d'un novice, d'un nouvel initié, d'un adepte confirmé ou d'un officiant rompu à l'exercice de la transe* »[1429].

Il est probable que cette analyse contemporaine soit également applicable aux différents *teletai* grecs et rappelle d'ailleurs la classification de Lawler[1430] sur les différents

[1428] ROUGET G., (1990) : 403-404.
[1429] ROUGET G., (1990) : 88-89.
[1430] LAWLER L.B., (1927).

degrés de ferveur qu'illustrent les danses des ménades représentées sur la céramique. Elle établit ainsi quatre degrés qui correspondent à quatre moments successifs d'un thème chorégraphique. Nous sommes cependant d'avis, avec H. Jeanmaire, pour nuancer cette théorie : « *Nous préférerions dire que la frénésie ne se développant que graduellement ou présentant des degrés suivant l'aptitude des sujets à réaliser la transe, l'artiste a choisi, selon son esthétique et celle de son époque, de représenter les servantes de Dionysos tantôt dans le déchaînement de la mania, tantôt dans des attitudes moins forcées et plus voisines d'une véritable danse, simple prélude, peut-être, d'une excitation forcenée. Les choses, dans les cas observables de nos jours, ne paraissent pas se présenter autrement*.»[1431]. L'*ekstasis*, que nous avons précédemment mentionnée par rapport à son association à la *mania*, est susceptible de constituer une phase essentielle et nécessaire à l'enthousiasme.

* La question de l'*ekstasis*.

Les documents iconographiques, qu'il convient d'interpréter avec prudence dans la mesure où ils sont des scènes magnifiées d'enthousiasme, présentent des images de ménades dans différentes postures et attitudes. On connaît les nombreuses évocations de ménades endormies, celles où elles sont représentées dans des attitudes calmes jusqu'aux scènes iconographiques qui les présentent en mouvement, simple rejet de la tête en arrière ou légère torsion du buste pour en venir aux grands cambrés du corps, signes d'une danse frénétique et inspirée. Ces différents états ont fait l'objet d'une classification par L.B Lawler[1432] qui identifie dans ces scènes quatre degrés de ferveur mystique qui, semble t-il, peuvent être considérés comme autant de phases préparant ou succédant à l'enthousiasme. Tandis que l'*ekstasis* constitue, pour M.H Delavaud-Roux [1433] l'apogée de la possession dionysiaque, nous estimons, au contraire, qu'elle est un état intermédiaire à l'expression totale de la possession, état intermédiaire nécessaire car, par « la sortie de soi » qu'elle provoque chez l'individu, par la dépossession du raisonnement qu'elle définit, permet au fidèle de favoriser l'incarnation totale du dieu en lui. Une des représentations iconographiques la plus caractéristique de cet état précédant l'enthousiasme et le favorisant est la peinture attribuée à Cléophradès et illustrée sur un vase attique à figures rouges conservé au Musée de

[1431] JEANMAIRE H., (1951) : 163.
[1432] LAWLER L.B., (1927).
[1433] DELAVAUD-ROUX M.H., « Danse et transe, la danse au service du culte de Dionysos dans l'antiquité grecque. Approche et méthode de reconstitution », in *CGITA*, n°4, 1989, p 37.

Munich[1434]. H. Jeanmaire en donne une très belle description : « (…) *tête rejetée, bouche ouverte, dans une tension de tout le corps qu'extériorise le geste des deux mains crispées sur la hampe du court roseau dont est encore fait le thyrse, la Bacchante paraît obéir à l'incantation de la musique que joue derrière elle un satyre flûtiste* »[1435]. En voici la reproduction :

Annexe 15 :

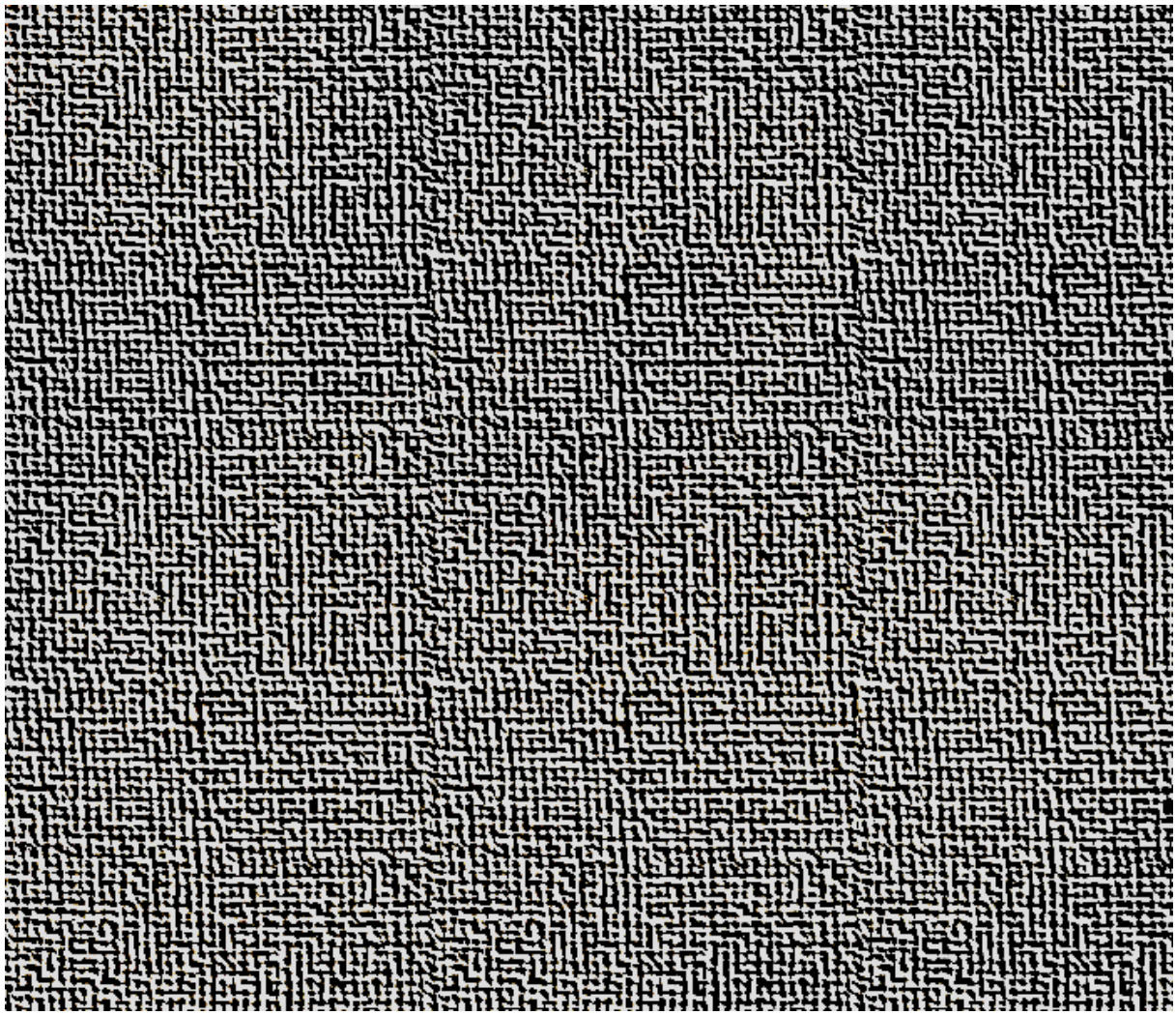


Figure n°1

Ménade en extase. Détail d'un vase attique à figures rouges. Attribué à Cleophradès, vers 500-490 av. J.C. Munich, Staatliche Antikensammlungen, n° 2344.

[1434] Voir annexe 15
[1435] JEANMAIRE H., (1951) : 161

Ce détail d'un vase offre une des meilleures représentations de l'attitude caractéristique de la ménade en extase. Elle serre un thyrse contre sa poitrine et se tient dans une attitude assez singulière, légèrement penchée en avant, le regard porté vers le haut. Sa bouche ouverte, sa tête portée vers le haut et son regard en l'air sont autant de signes caractéristiques d'un état extatique. La reproduction suivante, qui présente un plan d'ensemble, suggère qu'elle est sous l'emprise de la mélodie de l'*aulos* et rappelle les propos tenus par Aristote à ce sujet[1436].

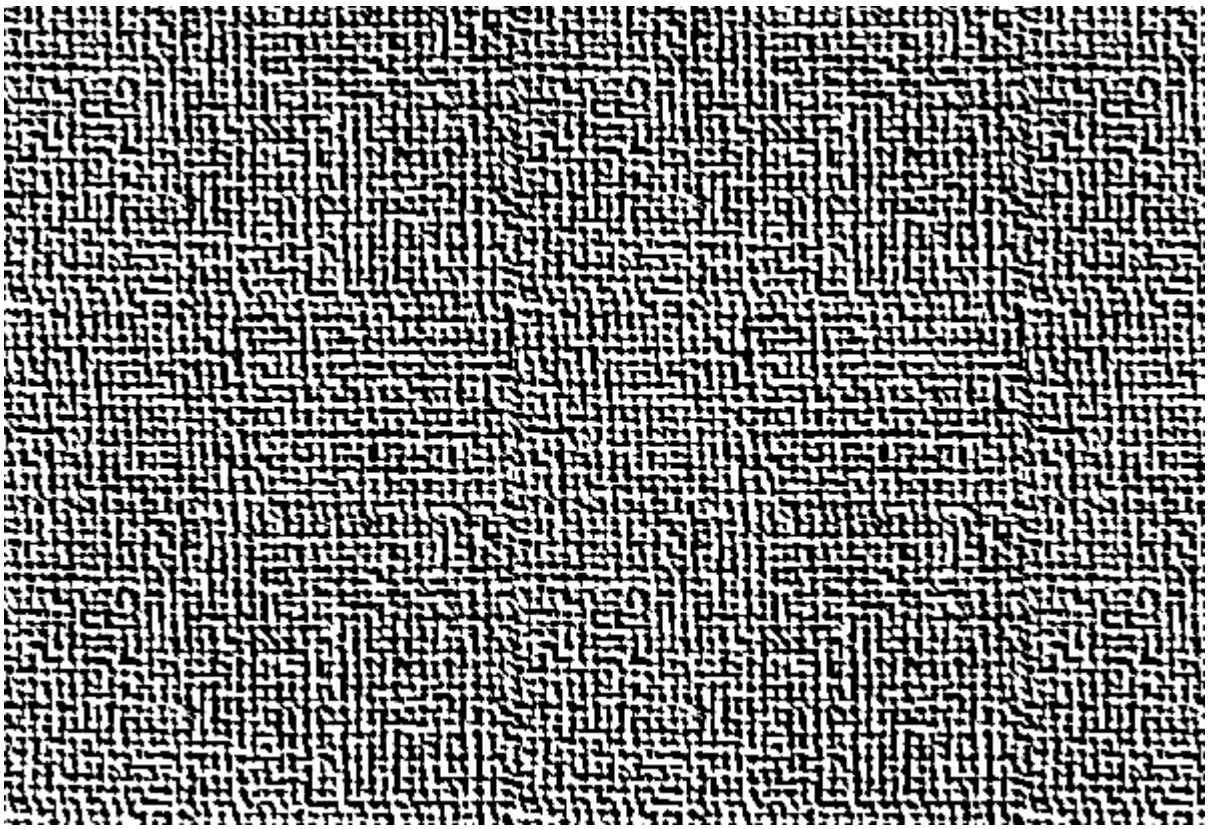


Figure n°2 :

Ménade en extase entourée de satyres. Détail d'un vase attique à figures rouges. Attribué à Cleophradès, vers 500-490 av. J.C. Munich, Staatliche Antikensammlungen, n° 2344.

Nous pensons que l'*ekstasis* constitue effectivement une caractéristique de la transe mais qui interviendrait avant l'état même d'*entheos* voire préparerait à celui-ci. Le terme *entheos* qualifie celui qui est pleinement possédé du dieu, qui s'est oublié lui-même pour connaître l'expérience mystique que lui offre le divin. L'*ekstasis* se rapporte à l'action et à

[1436] Arist, *Pol*, 1340 b, 1342 b.

l'idée d'un déplacement, d'une déviation que le verbe *ἐξίστημι* précise par son sens « faire sortir de », « s'éloigner », « s'écarter ». Lorsque la notion d'*ekstasis* est appliquée à la *psukhê*, il va de soi qu'elle indique que la personne n'est plus elle-même, que sa *psukhê* est égarée, qu'elle s'éloigne de ce qu'elle représente habituellement. Il ne semble pas que l'*ekstasis* fasse référence à l'apogée d'un état psychique mais, plus précisément, aux prémisses d'un changement qui, selon nous, favorise l'accueil du divin dans le corps et la *psukhê* et, donc, l'enthousiasme. En résumé, l'*ekstasis* apparaît, sinon comme la condition *sine qua non* au déclenchement de la transe, au moins comme un état intermédiaire qui la favorise ou, plus exactement, la prépare[1437].

Les *Bacchantes* d'Euripide semblent d'ailleurs confirmer nos propos. Un premier extrait met en scène Penthée et Tirésias qui se disputent au sujet de Dionysos et de l'intérêt de chacun et de la cité de célébrer ses mystères. Devant le refus de Penthée de prendre l'habit de Bacchant et sa volonté farouche de capturer et d'emprisonner Dionysos qu'il prend pour un simple représentant du dieu, Tirésias s'exclame : « *Malheureux, tu ne sais le sens de tes propos ; tu n'étais qu'égaré* (*πρὶν ἐξέστης φρενῶν*)*, mais à présent ta rage est manifeste* (*μέμηνας ἤδη*)»[1438]. Pour Tirésias et Cadmos, la folie de Penthée consiste précisément à refuser de reconnaître le dieu et d'en célébrer les mystères tandis que le jeune roi considère au contraire ses actes comme ceux d'un sage face à deux fous qui s'apprêtent à partir faire les bacchants dans la montagne. Les termes employés dans cet extrait ne s'inscrivent donc pas tout à fait dans un contexte religieux mais évoquent le manque de raison, de sagesse dont faire preuve Penthée en insistant sur l'aggravation de son délire. L'*ekstasis* est présentée comme un degré de déraisonnement moins grave et précédant la *mania*. Un autre passage qui met en scène Penthée en présence du dieu vient encore confirmer notre idée. Dionysos convainc Penthée de prendre l'habit de Bacchant et lui propose d'aller espionner les bacchantes dans la montagne pour lui tendre un piège qui le mènera à la mort. Face aux réticences du roi, le dieu sait se montrer habile et use de son pouvoir pour le transformer en bacchant : « *O femmes, le tyran tombe dans nos filets et la mort châtiera sa visite aux Bacchantes ! Dionysos, à toi d'agir : tu n'es pas loin ! Punissons-le ! D'abord, qu'une douce folie* (*ἐλαφρὰν λύσσαν*) *égare son esprit* (*ἔκστησον φρενῶν*)*, s'il garde son bon sens* (*φρονῶν*)*, il ne voudra pas prendre une robe de femme tandis que s'il le perd, il la*

[1437] Nous établissons cette nuance dans la mesure où il est possible, selon le degré d'initiation de l'adepte, son expérience mystique, que l'*ekstasis* ne soit pas nécessairement un degré de ferveur incontournable au déclenchement de la transe.
[1438] Eur, *Bacch*, 358-9.

revêtira. »[1439]. Le terme *lussa* qui désigne la rage est un mot courant chez les Tragiques souvent employé, ainsi que nous allons le montrer ultérieurement[1440], comme synonyme de la *mania*. Le délire que Dionysos souhaite insuffler à Penthée est proche de la *mania* mais ne peut être une possession frénétique comme celle dont sont envahies les ménades. Ce délire doit permettre d'égarer l'esprit de Penthée, de rendre ce dernier *ekstatikos* qui équivaut, selon Euripide, non pas à la véritable *lussa* mais à une rage atténuée que qualifie l'adjectif *elaphras*. A nouveau, l'*ekstasis* apparaît comme une phase intermédiaire voire préparatoire à la *mania* ce qui nous entraîne à penser que le détail du vase de Munich[1441] dont il a précédemment été question, représente effectivement bien une scène d'*ekstasis*, un degré de ferveur mystique qui ne doit pas être interprété comme le degré ultime d'une transe de possession mais comme une phase préparatoire de celle-ci.

L'attitude calme de la ménade contraste d'ailleurs profondément avec celle, violente, de certaines autres scènes iconographiques[1442] qui apparaissent comme l'illustration de l'enthousiasme. En usant de la précaution qui s'impose lorsqu'on fait appel à des comparatifs contemporains, on peut reprendre le tableau établit par G. Rouget qui identifie les différentes caractéristiques propres à la transe et celles relevant de l'extase[1443]. Il les présente d'ailleurs comme deux états que tout oppose précisant cependant les difficultés qui naissent parfois pour distinguer l'une de l'autre : « *L'extase et la transe doivent donc être vues comme constituant un continuum dont elles forment chacun un pôle, ceux-ci étant reliés par une série ininterrompue d'états intermédiaires, de sorte qu'il est difficile parfois de décider si l'on se trouve en présence d'une extase ou d'une transe* »[1444]. L'extase à laquelle fait référence G. Rouget est notamment celle de Thérèse d'Avila qui, dans un tel contexte religieux, ne peut être comparée à celle des ménades. Cependant, parmi les signes qui caractérisent l'extase en général et que G. Rouget souligne, figurent certains indices qui s'apparentent aux « symptômes » de l'*ekstasis* qu'éprouve Penthée au moment où Dionysos lui insuffle une douce *lussa*. Parmi ceux-ci, on note que le jeune roi a l'esprit soudainement transformé sans qu'aucune crise manifeste (convulsions, cris…) n'intervienne et que présente généralement, à l'opposé, la transe de possession. Le dieu le félicite d'ailleurs du changement opéré dans l'esprit du jeune homme[1445], transformation notamment perceptible dans les hallucinations

[1439] Eur, *Bacch*, 848-853.
[1440] Voir le chapitre consacré à la *mania* tragique.
[1441] Voir figures 1 et 2, pages précédentes.
[1442] Ces attitudes frénétiques qu'illustre la céramique sont étudiées dans le point suivant.
[1443] ROUGET G., (1991) : 52.
[1444] ROUGET G., (1991) : 52.
[1445] Eur, *Bacch,* 944. « *Ton esprit a bien changé* (*μεθέστηκας φρενῶν*), *bravo* ! ».

que montre Penthée : « *Tiens, je vois deux soleils, à ce qu'il me paraît, et je vois Thèbes en double, la cité aux sept portes ! Et toi qui me conduis, tu m'as l'air d'un taureau, et des cornes, je crois, ont poussé sur ta tête. Etais-tu fauve, avant ? Car te voilà taureau* ! »[1446]. Les recherches ethnologiques[1447] démontrent que les visions peuvent être un signe d'extase contrairement à la transe qui n'en contient pas. De même, tandis que cette dernière est notamment caractérisée par un mouvement, et est souvent en rapport avec le bruit, l'extase est liée au silence, à l'immobilité et à la solitude. Tous ces éléments contemporains sont, bien entendus, à manier avec précaution tant le contexte religieux de l'extase et de l'*ekstasis* et les notions elles-mêmes présentent des différences capitales. Le silence qui est une des caractéristiques de l'extase ne semble ainsi pas s'appliquer pour l'*ekstasis* comme l'atteste la représentation de la ménade sur le vase de Munich qui montre un satyre jouant de l'*aulos* derrière elle. En revanche, l'attitude de la fidèle, qui semble presque immobile, comme transportée hors d'elle dans une sorte de ravissement, car peut-être absorbée par les visions que lui donnent à voir le divin, contrastent véritablement avec le comportement des Ménades *entheos*, pleinement possédées du dieu, qui se livrent à une danse frénétique et violente.

Nous pensons donc que l'*ekstasis* prépare et favorise l'enthousiasme. Elle est donc fondamentalement liée à la *mania* ce que rapporte également Aristote[1448] pour qui l'*ekstasis* est due, comme cette dernière, à un excès de bile noire très échauffée au sein de l'organisme, propre au tempérament mélancolique[1449]. Le vin est un instrument dont use le biologiste comme étalon pharmaceutique pour évoquer les différents états du tempérament mélancolique. Selon sa représentation, l'*ekstasis* est présentée comme un état d'altération de la *psukhê* moindre que celui que provoque l'état maniaque. Considérer que le vin conduit à des altérations de la *psukhê* n'est pas nouveau en soi. La céramique offre ainsi diverses scènes qui illustrent l'association du vin, de l'*ekstasis* et de la célébration bachique. On y retrouve l'expression, chez des symposiastes, de l'extase décrite pour la ménade du vase de Munich. Le symposiaste du *stamnos* du Musée de Bruxelles[1450], allongé sur un lit, présente une même inclinaison singulière de la tête. Une femme près de lui joue du *diaulos* et il tient dans sa main une coupe qu'on suppose destinée à recevoir du vin. La tête penchée en arrière, l'homme semble comme fasciné, le regard perdu et son avant-bras porté à l'arrière de sa tête semble indiquer un profond relâchement qui laisse penser qu'il est dans un état d'*ekstasis*.

[1446] Eur, *Bacch,* 918-921.
[1447] ROUGET G., (1991) : 52.
[1448] Arist, *Pb XXX, 1*. Cf la première partie, chapitre 3 de cette étude.
[1449] Cf le chapitre 3 de la première partie de notre étude.
[1450] Voir page suivante.

Annexe 16 :

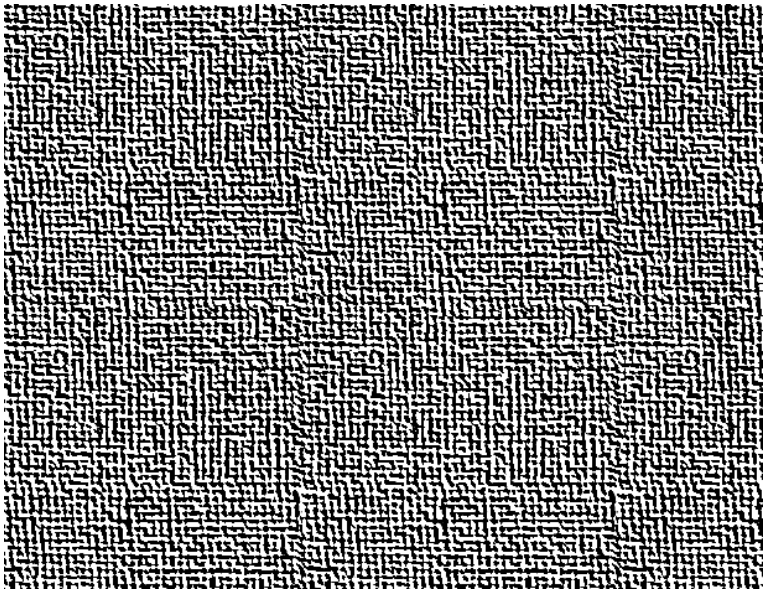


Figure n°1 : Stamnos, signé Smikros, Vè s av. J.C. Bruxelles, Musée royaux d'Art et d'Histoire. Reproduction de Somville P., « Le signe d'extase et la musique », in *Kernos*, 5, 1992, p 180.

Cette scène apparaît plus « réaliste » que celle de la ménade de Munich car elle fait référence à un moment du *symposium*, donc à une pratique de la vie courante. La position de l'homme, un peu arrière, appuyé sur un bras, portant l'autre derrière sa tête, apparaît comme le signe d'un relâchement, d'un abandon de soi que suppose en effet l'*ekstasis*. La mélodie de l'*aulos* semble contribuer à ce délassement. Dans les reproductions suivantes, les symposiastes sont peints dans une position semblable et montrent une attitude de relâchement similaire.

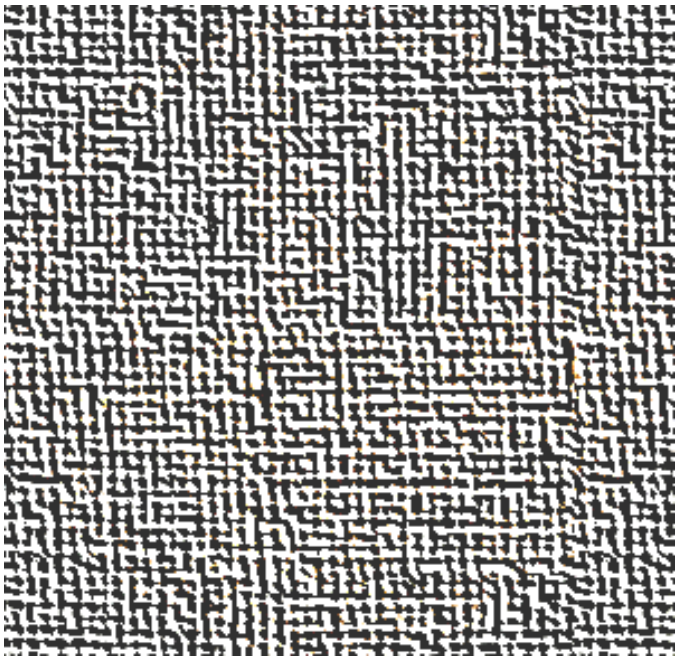


Figure 2: Extase au banquet. Intérieur d'une coupe à figures rouges. Vulci. Vers 490 av.J.C. Paris, Louvre.

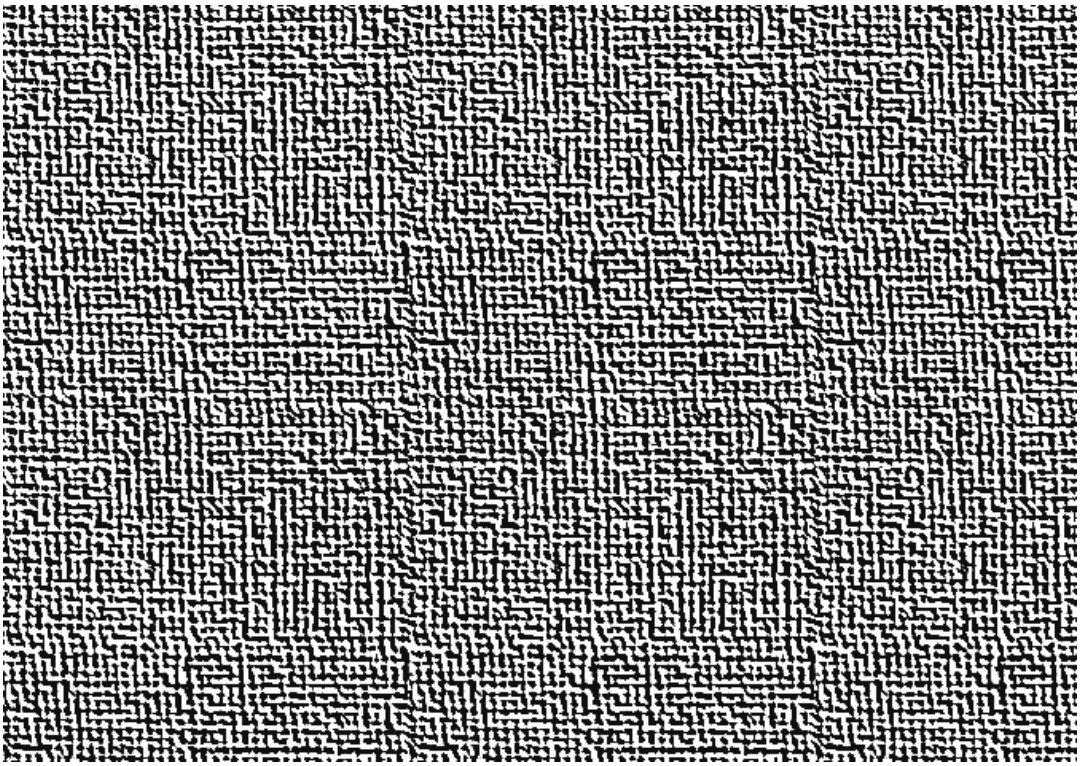


Figure 3 : Sarcophage peint, décor intérieur, long côté sud (fragment), 480 av. J.C, Musée de Paestum. Reproduction de Somville P., « Le signe d'extase et la musique », in *Kernos*, 5, 1992, p 180.

Ces deux images présentent des scènes dans lesquelles se retrouvent les mêmes éléments que sont l'*aulos* et le mouvement singulier du bras et de la tête du symposiaste. Leur regard porté vers le haut, la bouche ouverte s'agissant de l'homme du sarcophage du Paestum[1451], suggèrent à nouveau une forme d'égarement et de ravissement qui indique effectivement l'*ekstasis*. On est loin ici du rituel dionysiaque, néanmoins, on peut faire le lien entre cette forme d'égarement et de bien être qu'offre les représentations de ces hommes et l'épanouissement qu'apporte l'enthousiasme. L'expression d'abandon que présentent ces visages masculins est semblable à celle de la ménade précédemment évoquée. L'*ekstasis* apparaît comme une forme d'égarement qui, par l'abandon de soi qu'elle exprime, favorise l'état de bien être à venir. L*'aulos* est véritablement associé à cette forme d'épanouissement qui prend aussi toute sa mesure, au sein des rituels dionysiaques, dans la danse des fidèles. Il convient dès lors de préciser la nature même de ces danses, jugées si défavorablement par Platon, qui naissent de cette musique et sur les signes qui la font apparaître comme le symbole d'un état de possession divine.

**S'étourdir par la danse*

Les sources, iconographiques ou littéraires, renseignent peu sur l'existence de pas de danse spécifiques[1452] favorisant l'entrée en transe mais quelques descriptions suggèrent cependant qu'il n'existe pas de chorégraphie spécifique au cours des rituels orgiastiques. Il est fort probable que les fidèles se laissent porter, au son de la musique, dans l'égarement de leur raison, guidés par la divinité qui les a envahis, à des pas de danse totalement improvisés. La réplique de Cadmos dans les *Bacchantes* suggère cependant qu'il y a peut-être une manière d'entrer en transe par le biais de la danse : « *Autant qu'il est en nous, magnifions le Dieu qui naquit de ma fille, Dionysos qui s'est aux humains révélé. Où devons-nous aller danser (χορεύω) et prendre place (καθίστημι πούς) ? Où faut-il agiter (σείω) notre tête chenue ? Tirésias, instruis mon grand âge, ô vieillard si sage ! Car je veux désormais, nuit et jour, frapper (κροτέω) incessamment la terre de ce thyrse* »[1453]. Le verbe *χορεύω* est polysémique : il traduit l'acte de danser mais plus spécifiquement l'acte de danser en ronde ou au sein d'un chœur ce qui souligne à nouveau le caractère collectif du rituel télestique. Le verbe *σείω* (secouer, agiter) auquel on peut associer celui de *κροτέω* (frapper) renseigne sur les aspects de

[1451] Cf annexe 16 page 324-326.
[1452] Sur la danse grecque antique, voir PRUDHOMMEAU G., (1966) et SECHAN L., (1930).
[1453] Eur, *Bacch,* 181-188.

cette danse qui apparaît plutôt frénétique, violente, très agitée. L'image des fidèles secouant leur chevelure illustre en partie la gesticulation et l'aspect convulsif de la danse bachique qui caractérise l'état de transe. Il apparaît que le fidèle cherche à s'étourdir rapidement, à perdre la notion d'espace voire de temps pour mieux se laisser envahir par des sensations nouvelles, intenses et extrêmes qui sont les signes de la possession.

Les sources iconographiques, et notamment la céramique, apparaissent comme les plus aptes à nous renseigner sur les caractéristiques de ces danses. Tout en gardant la distance qu'il convient dans l'interprétation de telles sources, on peut cependant rapprocher ces peintures de scènes de danses contemporaines ayant lieu au cours de rituels de possession. Il semble donc que les documents iconographiques ne soient pas très loin d'une certaine réalité culturelle. Ces peintures mettent en évidence le mécanisme particulier opéré par le corps, tel que la flexion du buste en avant ou les contractions en arrière jusqu'à réaliser un arc de cercle. La ménade semble faire preuve d'une extraordinaire souplesse dont on suppose qu'elle est rendue possible par le relâchement préalable de son corps, par l'abandon de soi qu'a permis l'*ekstasis*. Il faut cependant rappeler que la ménade illustrée par les peintres est une représentation idéalisée et stylisée de la bacchante et très souvent présentée dans une pose détendue, et, lorsqu'elle est danse, l'expression de son corps témoigne plus d'une grande vivacité que d'une réelle frénésie. Quelques documents iconographiques peuvent néanmoins illustrer des cas paroxystiques de la transe comme les représentations du revers d'une coupe conservée au Musée de Berlin[1454], les décorations de l'amphore de Munich ou bien encore l'image de la Ménade présentée sur le fond d'une coupe conservée au Louvre. La première[1455] présente un grand nombre de femmes, des danseuses qui s'agitent autour de leur dieu, brandissant des thyrses, jouant de la flûte ou du crotale. La posture du corps dansant de chaque ménade, les mouvements que forment l'ensemble du thiase semblent indiquer l'absence de chorégraphie mais la spontanéité, le libre cours créatif comme pour suggérer l'accueil des sensations bienfaitrices que leur procure la transe insufflée par le dieu.

[1454] Voir annexe 17, page suivante.
[1455] Voir annexe 17, page suivante.

Annexe 17 :

Figure 1 :

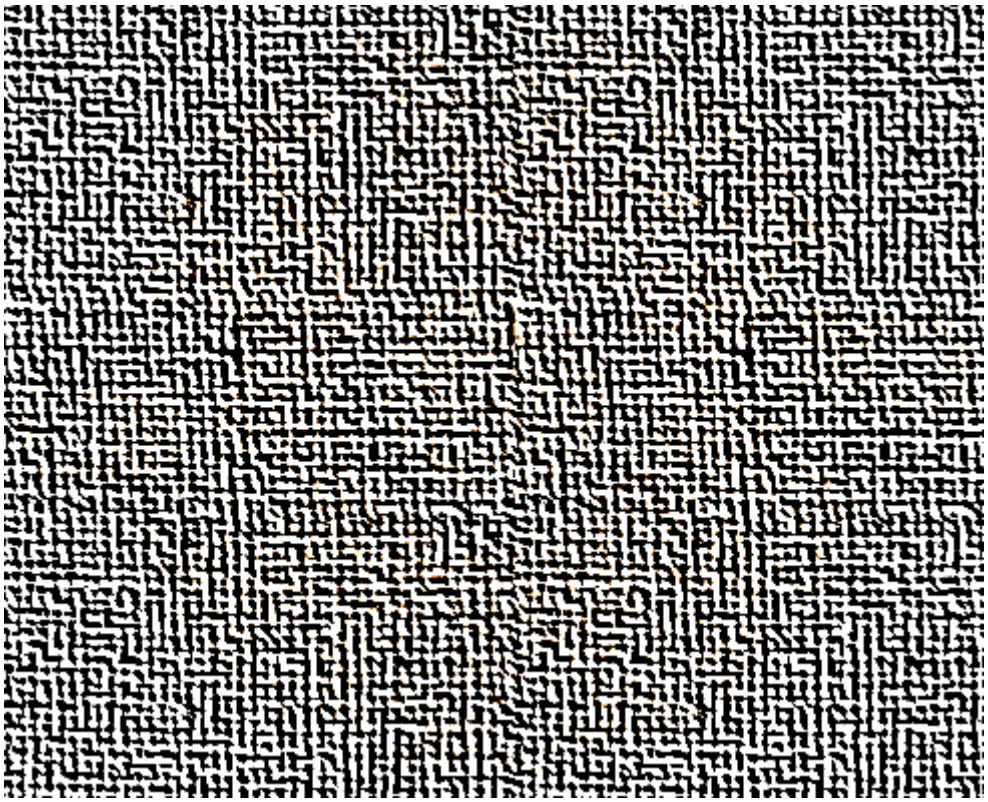
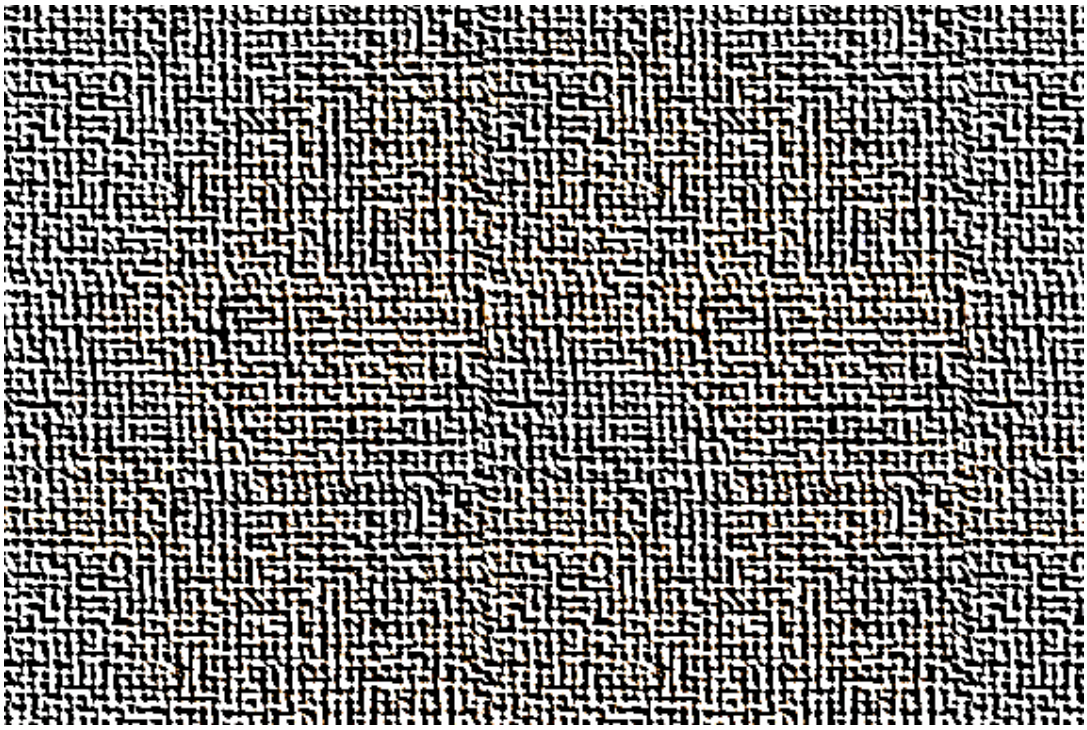


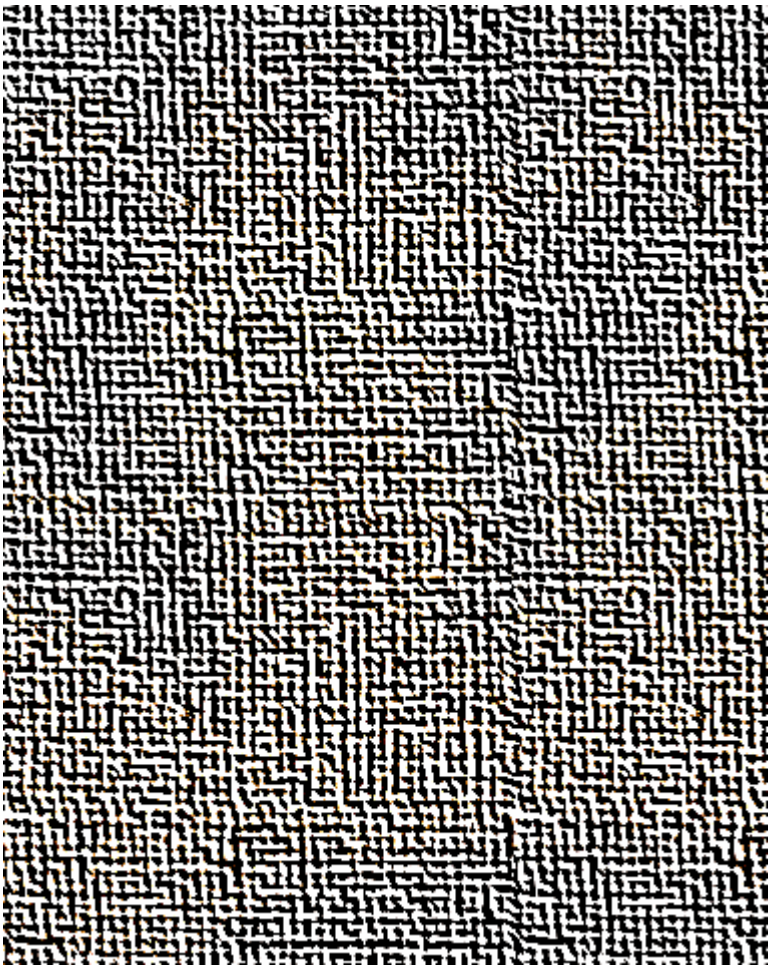
Figure 2 :



Figures 1 et 2 : Art attique. Vulci. Coupe à figures rouges attribué à Macron. Danse de Ménades. Vers 490 - 480 avant J.-C. Berlin, Antikenmuseen.

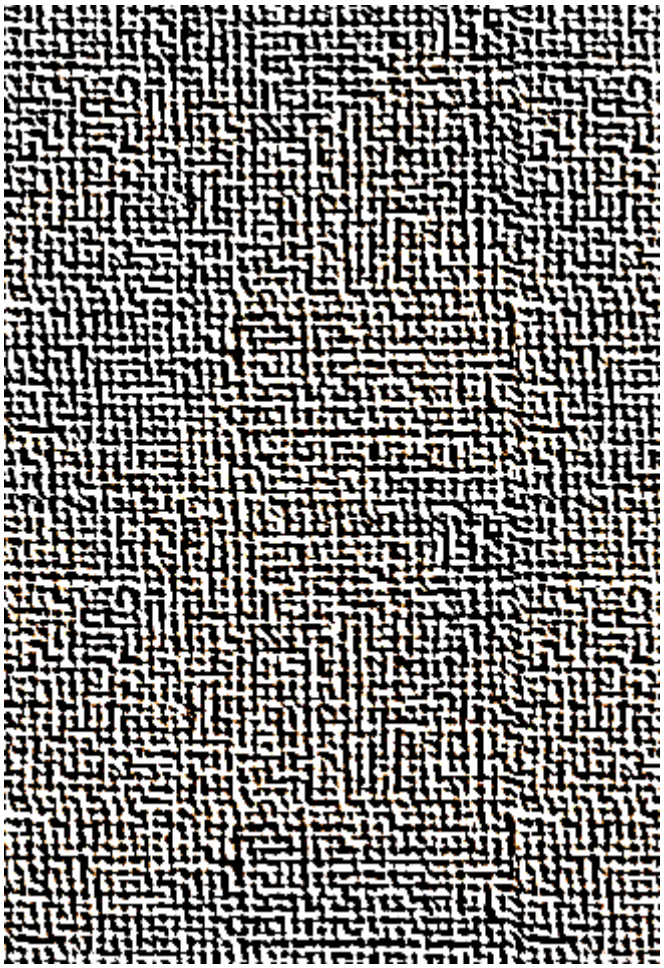
Détails :
Danse de Ménade. Détail d'une coupe à figures rouges attribué à Macron.
Vers 490- 480 avant J.-C. Berlin, Antikenmuseen

Figure 3 :



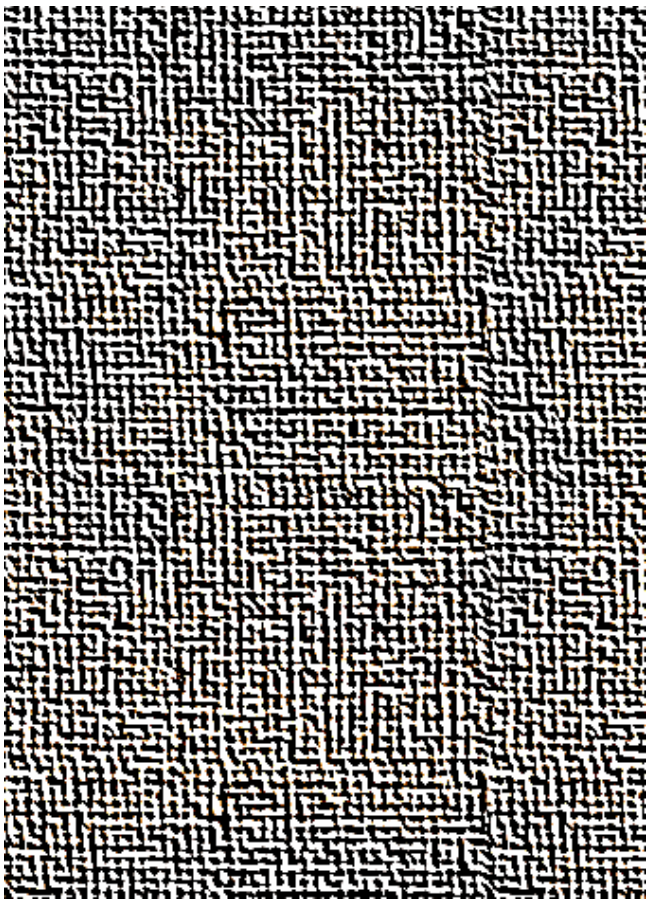
La représentation des crotales dans la main de la ménade précédant le personnage principal souligne l'aspect sonore de ce thiase et suggère que les fidèles se livrent à une danse. L'attitude de cette ménade n'est pas frénétique et l'absence de forte cambrure du corps ne permet pas d'affirmer qu'elle est entrée dans la transe. Les traits de son visage, la position de sa tête pourraient suggérer un degré différent de ferveur moindre que la *mania*, peut-être celui de l'*ekstasis* qui précède la transe. La position de ses pieds, bien ancrés sur le sol laisse également penser qu'elle n'est pas encore totalement envahie du dieu. Le faon qu'elle porte à bout de bras suppose cependant que ses forces sont déjà décuplées.

Figure 4 : Art attique. Vulci. Coupe à figures rouges attribué à Macron. Danse de Ménade. Vers 490 - 480 avant J.-C. Berlin, Antikenmuseen.



Ce détail montre une ménade en pleine danse. Ses cheveux sont relâchés, elle est penchée en avant, le regard porté vers le sol et la main droite levée vers le haut, touchant sa tête. Elle tient également un *skyphos* dans sa main gauche. Sa cambrure indique qu'elle se livre à une danse comme la plupart des autres fidèles représentées sur cette coupe. L'intensité des mouvements de la danse semble renforcée à l'examen de l'ensemble de la coupe. Sur ce détail, la direction des pieds des danseuses, leurs mouvements suggèrent une certaine improvisation, l'absence de chorégraphie spécifique et, par conséquent, une volonté de lâcher prise, de se laisser aller au rythme de la musique et des sensations de leur corps dansant.

Figure 5 : Art attique. Vulci. Coupe à figures rouges attribué à Macron. Danse de Ménades. Vers 490 - 480 avant J.-C. Berlin, Antikenmuseen.

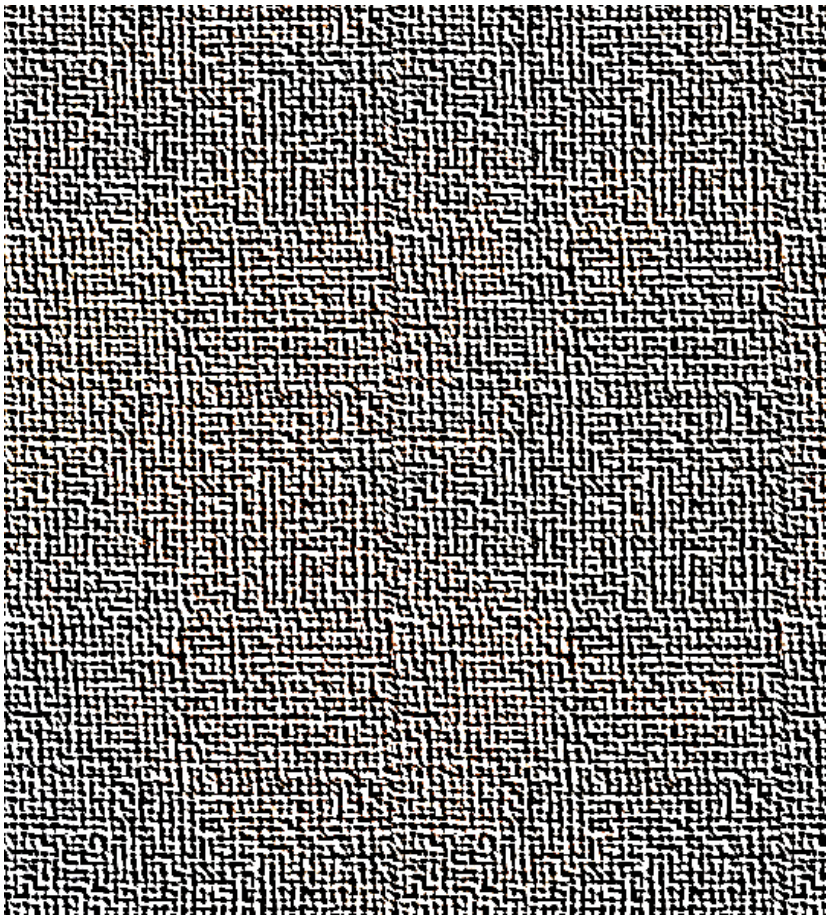


Ce détail présente une danse de ménade. Un autel est représenté devant elle qui symbolise la célébration ritualisée du dieu. Comme la ménade précédente (figure 2), ses cheveux sont relâchés et elle a une position tout à fait caractéristique de la transe. Son corps est en avant, son regard porte vers le sol et la position de ses bras semble indiquer qu'elle se livre à une danse assez agitée qu'il la fait se mouvoir d'avant en arrière. Elle ne tient ni thyrse, ni *skyphos*, et ne brandit pas de faon, ses bras sont libres de larges mouvements. Ses mains bien ouvertes, les doigts écartés semblent indiquer qu'elle est pleinement dans la danse et, ce faisant, pleinement envahie du dieu.

Ces représentations peuvent être rapprochées d'une scène iconographique conservée au musée du Louvre[1456] qui présente également une ménade bondissante, caractéristique propre à la transe. Elle est peinte dans une posture singulière, le corps en équilibre sur une jambe tandis qu'elle lève l'autre comme pour se préparer à sauter ou pour se réceptionner après un bond. Sa nébride au vent, ses cheveux désordonnés et la manière avec laquelle elle brandit le thyrse renforce l'aspect frénétique de la scène.

Annexe 18 :

Figure 1:
Ménade. Fragment de coupe à figures rouges. Attribué à Macron. Vers 480 av.J.C.
Musée du Louvre n° g. 160.



La ménade est présentée dans une posture particulièrement dynamique, l'ensemble du corps est en mouvement voire à la recherche d'un équilibre permanent qui semble indiquer une danse. Sa jambe gauche est pliée, le pied bien ancré au sol comme si tout le poids de son corps portait sur elle tandis que sa jambe droite est levée comme lancée en avant. Le faon, agrippé par la patte et tenu en l'air, en dépit de son poids relativement lourd cependant, suggère que la puissance et la force de cette ménade, de même que la frénésie de sa danse, sont à la fois le résultat et les signes d'une danse de possession.

[1456] Voir annexe 18 sur cette page.

S'il convient d'être prudent dans l'interprétation de telles peintures qui offrent un aspect idéalisé de la ménade, la dynamique suggérée par ces images et les efforts qui semblent entrepris pour illustrer différentes postures du corps et différents mouvements, laissent penser qu'au plus fort de la transe, la danse prend des aspects désordonnés qui reflètent l'égarement des fidèles et l'abandon de leur être tout entier au divin. Nous serions plutôt tenter de penser que les danses qui ont lieu au cours des rituels dionysiaques ne font pas appel à une chorégraphie quelconque. La coupe de Berlin[1457] qui illustre des ménades dansantes permet, en étudiant la position des pieds des fidèles, de penser que, en dépit du caractère collectif du rituel, la danse de possession présente un caractère très individualisé. Il est difficile de croire à une « chorégraphie » collective voire à une forme d'institutionnalisation de la danse orgiastique ainsi que le suggèrent notamment L. Séchan[1458] et G. Rouget[1459]. Si les mouvements sont souvent similaires, marqués par une flexion du buste d'avant en arrière, l'agitation de la tête, des sauts, des déhanchements et diverses contorsions[1460], ils ne se font pas au même moment pour tous les fidèles mais probablement selon le degré du délire éprouvé par l'adepte. La représentation iconographique de la coupe de Berlin suggère en effet l'idée, peut-être paradoxale, d'un désordre harmonieux. La célébration semble marquée par la joie et le bonheur de s'abandonner totalement au dieu qui a envahi le corps et la *psukhê* des fidèles, ce qui suppose l'absence de conventions et une totale liberté de se mouvoir. La danse est un moyen de communication sans recherche de performance[1461]. Dans le rituel dionysiaque, elle apparaît, au même titre que la musique, comme une sorte de médiateur entre les fidèles et le dieu. Elle est un signe de la possession de l'adepte et une manière pour ce dernier de célébrer la divinité qui est en lui. La danse permet d'établir un contact, un lien entre le divin et les mortels.

Si le rituel dionysiaque présente un caractère collectif, il nous semble cependant peu probable que tous les adeptes entrent en transe et sortent de leur délire au même moment. Les textes livrent peu sinon aucune information à ce sujet. Un passage attribué au Pseudo-Plutarque qui rappelle l'importance du rythme de la musique dans la possession souligne que : « *pour les bonds bachiques et corybantiques, il suffit de changer le rythme en supprimant le trochée et l'air en abandonnant le mode phrygien, pour qu'ils s'adoucissent et prennent*

[1457] Voir annexe 17.
[1458] SECHAN L, (1930) : 64-65.
[1459] ROUGET G., (1990) : 381-382.
[1460] SECHAN L, (1930) : 173.
[1461] NAEREBOUT FG., « Moving events. Dance at public events in the ancient greek world » in *Kernos*, Supplément 16, 2006, p 68.

fin »[1462]. Ce serait donc ici le trochée qui favoriserait la danse de possession et non le iambe et le changement de rythme permettrait d'adoucir les esprits et les comportements pour que les fidèles reviennent peu à peu à eux. Cela suppose aussi qu'il existe donc une certaine orchestration de la célébration, c'est-à-dire un moment pour entrer et pour sortir de la transe. Mais l'auteur parle aussi d'« adoucissement » du rythme qui permet de penser que si la fin de la sortie de la transe peut-être favorisée par un changement de mélodie, elle se fait de manière progressive et en fonction des capacités de chaque individu à reprendre ses sens. Le manque de témoignages sur cette question nous oblige cependant à nous en tenir à des conjectures. Mais on peut supposer, avec H. Jeanmaire, que « *Le mouvement ne se communiquait que peu à peu au cœur cyclique qui donnait au moins pendant un certain temps, l'impression de ramper sur le sol comme un câble pesant. Retard normal s'il s'agit d'arriver progressivement à l'état extatique*[1463] *obtenu précisément par la monotonie des acclamations répétées d'abord sur un rythme essentiellement lent et par l'accélération progressive de leur cadence* »[1464].

Les instruments ne semblent pas être les seuls moyens « rythmiques » favorisant la possession. Le rythme peut être donné par les acclamations répétées des fidèles au sein du rituel et contribuer elles aussi, si ce n'est à la danse, tout au moins à l'agitation frénétique des adeptes en transe. Cette idée est évoquée dans les *Bacchantes* : l'état paroxystique de la transe semble favorisé par les cris et les intonations du dieu. En dépit du fait que les ménades n'ont pas choisi la *mania* que Dionysos leur insuffle, la description que livre le chœur de l'expérience orgiastique des Thébaines au Cithéron fournit une illustration intéressante des éléments propres au déroulement du rituel dionysiaque : « *Et Bacchos, tenant haut la torche de pin flamboyante, attachée au narthex, bondit (ἀΐσσω), court (δρόμος), invectivant les égarés, les ramenant aux chœurs. Et ses cris (ἰαχχάζω) accélèrent (ἐρεθίζω) leur course, cependant qu'il secoue (ἀναπάλλω) sa fine chevelure. Et parmi les clameurs d'Evohé, sa voix tonne : O Bacchantes, allez ! O Bacchantes, allez ! Chantez* (*μέλπω*) *votre Dionysos, au son des tambourins (τυμπάνων) qui grondent sourdement (βαρυβρέμω), glorifiant, Evohé ! Evohé ! le dieu bachique avec des cris (ἐνοπή), des appels phrygiens (Φρυγίαισι βοαῖς) tandis que le lotos au chant sonore, le saint loto entonne (βρέμω) l'air sacré, rythmant (συνοχέω) la course folle (φοιτάς) des Ménades vers les monts …Telle qu'une pouliche avec sa mère, au pré, joyeuse, la*

[1462] Pseudo-Plutarque, *Amatorius*, XVI, 31.
[1463] On ne sait si H. Jeanmaire distingue précisément l'*ekstasis* de l'enthousiasme lui-même. Il évoque effectivement la nécessité du passage par différents états pour atteindre celui d'*entheos* mais semble considérer, contrairement à ce nous pensons, que l'état extatique est l'apogée du délire et non un de ses stades préparatoires.
[1464] JEANMAIRE H., (1951) : 240.

Bacchante court et bondit (σκιρτάω) d'un pied agile (ταχύπους) ».[1465]. L'épisode relaté s'inscrit dans le contexte du retour du dieu à Thèbes, ce qui explique sa présence « physique » auprès des bacchantes qu'il mène dans les monts du Cithéron. Il guide les thiases des Thébaines comme il préside à la possession de chacune d'entre elles lors des rituels qui le célèbrent ultérieurement. Les verbes *μέλπω, βρέμω, βοάω, ἰαχχάζω, βαρυβρέμω,* constituent un champ lexical du bruit qui rappelle que les processions orgiastiques sont généralement très sonores, justifiant notamment l'épithète *Bromios* que prend parfois Dionysos. Les sources même tardives, comme Diodore de Sicile, rapportent notamment que durant les fêtes triétériques, les femmes clament l'*évoé* et entonnent, les plus jeunes comme les plus âgées, les chants rituels qui ont trait à l'épiphanie du dieu[1466]. Mais, outre l'aspect sonore des célébrations bachiques en général, les termes *ἀΐσσω, δρόμος, ἐρεθίζω, σκιρτάω,* précédemment employés dans les *Bacchantes*, traduisent aussi le caractère frénétique, agité, rapide de la transe qui prend parfois, au-delà de la danse, l'aspect d'une course voire d'une poursuite dont le but ultime est vraisemblablement le sacrifice.

** Egarements et poursuite : vers le sacrifice*

L'idée de la course, de la poursuite et de l'errance présents dans le rituel orgiastique font vraisemblablement référence aux pérégrinations de Dionysos à travers l'Orient et la Grèce[1467] poursuivi par la jalousie et la volonté de vengeance d'Héra qui lui insuffle la *mania*. Ces thèmes sont également présents dans les différentes légendes de l'introduction du culte dionysiaque comme l'atteste l'épisode des Proïtides à Argos que rapporte notamment Apollodore[1468] qui puise ses renseignements dans les sources hésiodiques[1469]. Selon Hésiode, les trois filles de Proïtos ont, comme les filles de Cadmos, méprisé le dieu et la célébration de ses mystères de telle sorte que, frappées de *mania* par Dionysos, elles errent dans l'Argolide et jusqu'en Arcadie. La *mania* s'empare de toute la population féminine d'Argos qui déserte les demeures, massacre les enfants et s'enfuit dans les monts. Mélampous qui disait pouvoir guérir les trois sœurs en échange des deux tiers du royaume d'Argos utilise une méthode singulière : il rassemble des jeunes hommes, qui en poussant des cris et en effectuant des

[1465] Eur, *Bacch*, 156-165
[1466] Diodore de Sicile, *IV*, 3.
[1467] JEANMAIRE H., (1951) : 62, 73-75, 210, 249-50.
[1468] Apollodore, *Bibliothèque,II*, 26-29.
[1469] Hes, *Fr*, 37 ; *Fr,* 129 ; *Fr*, 381. JEANMAIRE H., (1951) : 203.

danses de possession, se lancent à la poursuite des femmes et les reconduisent des montagnes jusqu'à Sicyone où l'aînée des Proïtides est métamorphosée. Bacchylide[1470] propose une autre version de cette légende. Une histoire similaire est également rapportée par Elien au sujet des trois filles de Minyas à Orchomène en Béotie : refusant de participer aux danses de Dionysos, elles sont saisies de *mania* et sacrifient, par déchirement (*sparagmos*), le jeune fils de l'aînée d'entre elles[1471].

On retrouve les principaux éléments de ces légendes sur l'introduction du culte dionysiaque en Grèce[1472], notamment la poursuite, le sacrifice par *diasparagmos* dans certains rituels bachiques de l'époque classique et ultérieure. La cérémonie des *Agrionies*, à Thèbes ou à Sicyone, que préside Dionysos, comporte ainsi un épisode de traque des femmes comme le rapporte notamment Plutarque[1473]. Il raconte le déroulement d'une cérémonie ayant eu lieu de son temps au cours de laquelle la poursuite traditionnelle des descendantes des Minyades[1474] effectuée par le prêtre de Dionysos armé d'une épée, a pris une tournure tragique, l'une des fidèles ayant été assassinée par ce dernier. Lorsque la poursuite existe au sein du rituel, elle est une des phases du *teletê* préparant à celle, ultime, du sacrifice. Au sein du rituel bachique, la course répond à un dessein spécifique, considéré comme le couronnement du rite lui-même : l'acte sacrificiel qui consiste à égorger un animal et à manger sa chair crue. Le chœur des *Bacchantes* évoque cette étape du *telete* comme un moment particulièrement agréable : « *Il est doux, dans les montagnes, au sortir de la course bachique* (*δρομαῖος*), *de s'abattre sur le sol, sous la nébride sacrée, de pourchasser* (*ἀγρεύω*) *le bouc pour l'égorger* (*αἷμα τραγόκτονος*), *de dévorer* (*ὠμοφάγος*) *avec délice sa chair crue* »[1475]. Dans cet extrait, la poursuite semble prendre l'aspect d'une chasse qui est directement liée au sacrifice alors que l'activité cynégétique s'inscrit habituellement en opposition à un tel acte religieux[1476]. Le sacrifice olympien classique exige en effet que l'animal sacrifié soit vivant, condition que la

[1470] Bacchylide, *Hymnes*, X.
[1471] Elien, *Histoires diverses*, III, 42. D'autres versions similaires sont également proposées par Antoninus Liberalis, *Les Métamorphoses*, 10 et Plutarque, *Questions grecques*, 38. Sur ces questions, voir aussi JEANMAIRE H., (1951) : 202-208. Qu'il s'agisse de la légende des Proétides ou des Minyades, les versions varient suivant les auteurs mais les thèmes fondamentaux de l'errance, de la poursuite, du sacrifice et de la métamorphose sont toujours présents.
[1472] Elles se rapportent, comme nous l'avons déjà précisé, à des épisodes antérieurs de l'errance de Dionysos et on peut y ajouter également le récit de la rencontre du dieu et de Lycurgue, roi des Edoniens, que Dionysos châtie en lui inspirant la *mania* de telle sorte que, dans son égarement, le roi tue son fils à coups de hache. Une partie de cet épisode est relaté dans le chant VI de l'*Iliade* et à travers les paroles de Diomède, Homère rappelle comment Lycurgue a pourchassé les nourrices de Dionysos enfant à travers le divin Nyséion. Le dieu, pris d'effroi, bondit dans la mer où Thétis le reçut en son sein. Par la suite, il châtia le roi.
[1473] Plutarque, *Questions grecques*, 38.
[1474] Soit les premières Ménades de la tradition
[1475] Eur, *Bacch,* 134-139.
[1476] VERNANT J.P ; VIDAL-NAQUET P., (1992) III : 40.

chasse rend impossible[1477]. Pour H.Jeanmaire, le sacrifice que décrit ici Euripide, c'est-à-dire « *l'absorption du sang chaud de la victime, fraîchement égorgée, est, si l'on peut dire la forme minima de l'ômophagie* »[1478].

Le sacrifice dionysiaque est en effet pratiqué par les fidèles en état de transe extatique et est constitué, selon la tradition, du déchirement (*diasparagmos*) d'un animal vivant, ou encore palpitant et de la consommation immédiate de sa chair et de son sang (*ômophagia*). S'il est avéré que lors des *Grandes Dionysies*, les bœufs étaient sacrifiés selon les méthodes usuelles en usant de la hache et du couteau sacrificiel, la rareté des précisions ayant traits aux *teletai* bachiques locaux ne permet pas de dire si le *diasparagmos* était véritablement une pratique fréquente à l'époque classique ni quels animaux étaient plus spécifiquement utilisés[1479]. La nébride que portent les Ménades stylisées par la céramique peut correspondre à la dépouille d'un faon sacrifié par *diasparagmos* mais ne permet pas d'attester la généralisation de ce type de sacrifice au cours des rituels bachiques. De multiples questions demeurent également en suspens quant aux origines du choix de ce type de sacrifice, de la réalité de son caractère collectif et des conditions de capture des victimes animales[1480]. Le déchirement de la victime renvoie manifestement à des épisodes de la légende dionysiaque : ainsi que le rapporte notamment le Pseudo-Apollodore[1481], l'histoire de Dionysos est en effet ponctuée de récits tragiques tels que celui d'Actéon, son cousin[1482], qui meurt dévoré par ses chiens qui le prennent pour un cerf, ou la mort de Lycurgue, son ennemi, déchiré par ses chevaux mais aussi, le décès effroyable de Penthée mis en pièce par sa propre mère. C'est ce terrible épisode que décrit Euripide dans les *Bacchantes* où les thèmes de la course, de la poursuite et de la chasse concourent au développement crescendo du tragique. Le retour, de la part du poète, sur cet événement de la légende dionysiaque, est aussi une façon de tirer partie de la croyance de la population qui craint le courroux et le châtiment divin qu'elle pense susceptible de naître du refus ou de l'oubli de participer à des rites ou, plus simplement, d'un manque d'égards, offrandes ou prières, envers les dieux.

Dans les *Bacchantes*, la scène du sacrifice est rapportée par le messager et prend part une fois que le Dieu a insufflé la *mania* à Penthée et l'a convaincu de grimper les pentes du Cithéron pour rejoindre les thiases de Bacchantes. Dionysos installe Penthée sur un sapin pour que celui-ci puisse assister, ainsi qu'il le désire, à toutes les « *μόϑων* », danses lascives, des

[1477] VERNANT J.P ; VIDAL-NAQUET P., (1992), III : 40
[1478] JEANMAIRE H., (1951) : 254.
[1479] JEANMAIRE H., (1951) : 252-3.
[1480] Sur ces questions, voir JEANMAIRE H., (1951) : 252-3.
[1481] Apollodore, *Bibliothèque*, III,
[1482] Il est le fils d'Autonoé, la sœur de Sémélé et est donc cousin de Dionysos.

Bacchantes, qu'il considère « *αἰσχροεργία* », obscènes[1483]. Une fois Penthée perché sur l'arbre, Dionysos donne l'ordre à ses Ménades, par le signal rituel, de se jeter sur le jeune roi. S'en suit alors une course effrénée et l'horrible mise à mort de Penthée : « (…) *Ayant reconnu le clair commandement de Bacchos, alors les filles de Cadmos, d'un essor non moins vif que celui des palombes, bondissent* (*αἴσσω*) *et l'effort agile de la course* (*δρόμος*) *les emporte (τρέχω)* : *Agavé, la mère de Penthée, et ses sœurs avec elle, et toutes les Bacchantes…Elles passent, d'un saut, le torrent du vallon et les ravins, dans la fureur (ἐμμανής) insufflée(πνέω) par le dieu*.»[1484]. La *mania* qu'inspire Dionysos est représentée comme un souffle qui envahit les Bacchantes et leur fournit une endurance et une puissance dans la course presque animales. Lorsqu'elles arrivent au pied du sapin, elles tentent par tous les moyens de faire descendre Penthée, Agavé s'écrie alors : « *Allons, faites la ronde (κυκλόω) Ménades, saisissez ce tronc pour capturer le fauve de là-haut, de peur qu'il ne révèle (ἀπαγγέλλω) les danses secrètes (χορός κρυφαῖος) de notre dieu ! ». Et mille mains alors s'appliquent au sapin, et l'arrachent du sol !* »[1485]. Le verbe *κυκλόω* qui exprime aussi bien l'acte de former un cercle que de courber le corps pour former un arc de cercle fait référence aux différents aspects de la transe ménadique. Il peut tout aussi bien rappeler l'image de la formation du chœur des fidèles comme à celle de l'agitation frénétique à laquelle se livre les bacchantes en son sein, s'arc-boutant et tournoyant sur elles-mêmes. Par ces vers, le poète rappelle également le caractère secret, initiatique de ces rites auquel personne ne peut avoir accès sans accepter de se laisser investir par l'enthousiasme. La description de cette course sus à l'ennemi se poursuit par celle du sacrifice de Penthée que les ménades ont réussi à faire tomber du sapin : « S*a mère, la première, en sacrificatrice (ἱερία)*[1486], *prélude au meurtre (φόνος) et fond sur lui (προσπίπτω)*»[1487]. En attribuant la fonction de prêtresse à Agavé, celle-ci n'apparaît pas comme une meurtrière mais comme celle qui agit pour le compte de la divinité ce qui ancre son acte dans une dimension sacrée essentielle. Penthée devient alors la victime d'un des *sparagmos* les plus horribles menée par sa propre mère qu'il tente désespérément de faire revenir à la raison :

[1483] Eur, *Bacch*, 1060-1062.
[1484] Eur, *Bacch*, 1089-1094.
[1485] Eur, *Bacch*, 1089-1094.
[1486] Le terme *ἱερία* est corrigé par Elmsley qui note *ἱερεία*
[1487] Eur, *Bacch*, 1114-1115

Ἥ δ' ἀφρὸν ἐξιεῖσα καὶ διαστρόφους
κόρας ἑλίσσουσ', οὐ φρονοῦσ' ἃ χρὴ φρονεῖν,
ἐκ Βακχίου κατείχετ', οὐδ' ἔπειθέ νιν.
Λαβοῦσα δ' ὠλέναισ' ἀριστερὰν χέρα,
πλευροῖσιν ἀντιβᾶσα τοῦ δυσδαίμονος
ἀπεσπάραξεν ὦμον, οὐχ ὑπὸ σθένους
ἀλλ' ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χεροῖν.
Ἰνὼ δὲ τἀπὶ θάτερ' ἐξηργάζετο
ῥηγνῦσα σάρκας, Αὐτονόη τ' ὄχλος τε πᾶς
ἐπεῖχε βακχῶν· ἦν δὲ πᾶσ' ὁμοῦ βοή,
ὁ μὲν στενάζων ὅσον ἐτύγχαν' ἐμπνέων,
αἱ δ' ὠλόλυζον. Ἔφερε δ' ἡ μὲν ὠλένην,
ἡ δ' ἴχνος αὐταῖς ἀρβύλαις, γυμνοῦντο δὲ
πλευραὶ σπαραγμοῖς, πᾶσα δ' ἡιματωμένη
χεῖρας διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως.
Κεῖται δὲ χωρὶς σῶμα, τὸ μὲν ὑπὸ στύφλοις
πέτραις, τὸ δ' ὕλης ἐν βαθυξύλωι φόβηι,
οὐ ῥάιδιον ζήτημα· κρᾶτα δ' ἄθλιον,
ὅπερ λαβοῦσα τυγχάνει μήτηρ χεροῖν,
πήξασ' ἐπ' ἄκρον θύρσον ὡς ὀρεστέρου
φέρει λέοντος διὰ Κιθαιρῶνος μέσου,
λιποῦσ' ἀδελφὰς ἐν χοροῖσι Μαινάδων.
Χωρεῖ δὲ θήραι δυσπότμωι γαυρουμένη
τειχέων ἔσω τῶνδ', ἀνακαλοῦσα Βάκχιον
τὸν ξυγκύναγον, τὸν ξυνεργάτην ἄγρας,
τὸν καλλίνικον, ὧι δάκρυα νικηφορεῖ.

Mais l'écume à la bouche, et les yeux révulsés, n'ayant plus sa raison, de Bacchos possédée, Agavé ne l'écoute point. Elle prend des deux mains son bras gauche et s'arc-boutant du pied au flanc de cet infortuné, désarticule, arrache l'épaule, non point certes avec ses seules forces, mais avec celle que le dieu lui communique. Inô, sur l'autre flanc, oeuvrait pareillement, et lacérait la chair tandis qu'Autonoé venait à la rescousse avec la troupe entière de femmes. Ce n'étaient que confuses clameurs, lui gémissant tant qu'il lui reste un peu de souffle, elles poussant le cri d'assaut: l'une emportant un bras, une autre un pied avec le soulier même, et les flancs lacérés se dépouillaient de chair. De leurs sanglantes mains, toutes, ainsi qu'au jeu de la balle, en tous sens dispersaient les lambeaux de chair de Penthée : et son corps mutilé gisait de part et d'autre sous les âpres rochers, dans les fourrés des bois, où l'on ne trouverait ses restes qu'à grand peine. Quant à la tête de l'infortuné, sa mère l'a prise entre ses mains et plantée sur son thyrse ; elle croyait porter la tête d'un lion, partout le Cithéron promenant son trophée, ayant laissé ses sœurs aux danses des Ménades, elle s'enorgueillit de son butin funeste, et marche vers nos murs, invoquant Bacchos son partenaire, son compagnon de chasse, le beau vainqueur auquel elle apporte un trophée arrosé de ses pleurs.»[1488].

Euripide décrit très clairement l'état de transe dans lequel se trouvent les ménades et notamment Agavé lors du sacrifice de Penthée et, si ce n'est la nature humaine de la victime, on s'accorde avec H. Jeanmaire pour considérer que, en dépit du caractère fictif des sources, les différents éléments qui constituent le rituel dionysiaque n'apparaissent pas déplacés dans cette tragédie[1489].

Il faut toutefois noter que si la danse, la poursuite, l'état de possession des fidèles et le caractère collectif du *sparagmos* sont respectés par rapport à ce que la tradition livre des célébrations bachiques, l'*omophagia* qui suit généralement le sacrifice n'a néanmoins pas lieu dans la pièce d'Euripide. Si mention est faite de la dispersion des chairs de Penthée par les Bacchantes, il n'est nullement précisé que des parties dépecées du corps royal aient été ingérées ainsi que le confirment les mots de Cadmos qui dit avoir cherché longuement et à grand peine dans les plis du Cithéron pour recueillir « *les lambeaux gisant (διασπαρακτὸν) en*

[1488] Eur, *Bacch*, 1122-1141
[1489] JEANMAIRE H., (1951) : 151.

mille endroits dans le fouillis des bois « pour ramener et déposer en face de son palais, le corps de Penthée »[1490]. La rareté des sources à ce sujet ne permet pas d'affirmer que la manducation de chair crue intervient systématiquement[1491] à la suite du *sparagmos* mais, lorsque c'est le cas, elle est conçue, selon P. Bonnechère, comme « *le symbole ou le moyen (…) d'une fusion totale entre l'homme et le dieu, où plutôt, entre l'être humain transfiguré par la transe, et la nature dans ses terrifiantes profondeurs* »[1492]. L'acte de dévorer du gibier cru exprime un certain retour à un état du non civilisé mais qui ne peut cependant pas s'apparenter à un ensauvagement total puisque il est régi par la divinité qui en contrôle l'issue. Manger une bête apparaît donc, au delà du rabaissement à une simple animalité, comme le moyen d'échapper temporairement à sa condition humaine[1493] pour entrer dans un état de liberté « primitive » qui permet le plein épanouissement mais cette échappée est contrôlée par le sacrifice qui, d'une certaine manière, fixe la norme religieuse à respecter et les barrières à ne pas franchir.

Bien que l'épisode de la mort de Penthée soit associé à l'aspect destructeur de la *mania* insufflée par Dionysos et non à la *mania* cathartique à laquelle Platon associe plus précisément le dieu dans le *Phèdre*, il a néanmoins permis de faire le point sur certaines spécificités d'un rituel bachique qui, à l'époque classique, est largement contrôlé et intégré à la cité en dépit de la violence des comportements et du dépassement de soi par l'enthousiasme qu'il permet. Mais c'est probablement parce que cette *mania* est avant tout considérée comme un exécutoire, comme la possibilité d'une catharsis que les rituels bachiques connaissent un tel développement et une telle popularité.

* *Mania* télestique et purification

Dans le *Phèdre,* Platon suggère que la *mania* télestique a pour dessein de libérer, par le biais de la transe que lui insuffle la divinité, l'individu des divers maux dont il est atteint : « *Ayant ainsi abouti aux purifications* (*καθαρμῶν*) *et aux rites* (*τελετῶν*), *le délire protège pour le présent et pour l'avenir celui qui en est atteint, car il a trouvé, pour qui éprouve comme il faut mania (μανέντι) et possession (κατασχομένο), le moyen de s'affranchir (λυσιν) des maux*

[1490] Eur, *Bacch,* 1217-1221
[1491] BONNECHERE P.,(1994) : 212 Le *sparagmos et l'omophagie* ne sont pas systématiquement pratiqués lors des rituels bachiques mais semble t-il en certaines occasions.
[1492] BONNECHERE P., (1994)
[1493] DETIENNE M., (1998) : 197-198

présents »[1494]. Pour Cadmos, la participation aux rituels orgiastiques semble en effet procurer des sensations corporelles et psychiques nouvelles. Lorsqu'il s'exclame : « *Ah ! Quelle volupté d'oublier (ἐπιλήθω) sa vieillesse !* »[1495], il révèle que le caractère libérateur de tels *teletai* est dû à l'oubli, temporaire, que permet l'enthousiasme. Il permet ainsi à Cadmos de ne plus ressentir les désagréments d'un corps vieillissant. L'altération de la raison qu'éprouve l'individu possédé est la condition *sine qua non* de l'affranchissement des maux qui le font souffrir. Tirésias partage les sentiments de Cadmos « *Tu ressens (πασχεις) donc aussi ce que je sens moi-même ? Comme toi, je suis jeune (ἡβῶ)* (…) »[1496]. Ils éprouvent des sensations qui ne peuvent exister en d'autres circonstances car, ainsi que le précise Tirésias, il ne s'agit pas seulement d'oublier sa vieillesse mais de se sentir jeune, d'être jeune. L'emploi d'*ἡβάω* indique précisément que les deux hommes retrouvent les sensations de vigueur, de force et de puissance qu'offre la jeunesse. Le verbe exprime également l'idée d'une certaine effervescence, d'une ardeur qui s'applique au corps, à ses mouvements, et à la *psukhê*, aux émotions qu'elle éprouve comme l'excitation et l'impatience qui sont aussi souvent des traits de caractère associés à la jeunesse. En prenant possession du fidèle, le dieu lui permet d'être un autre et de ressentir, de vivre pleinement cette altérité. Mais est-ce précisément parce que le fidèle oublie temporairement qui il est que la *mania* est libératrice ou est-ce surtout parce qu'elle lui permet d'être un autre et d'accomplir des choses, d'éprouver des sensations hors du commun que s'opère alors la catharsis ?

Platon ne s'exprime pas vraiment sur cette question et c'est surtout avec Aristote que l'on comprend les effets cathartiques des *teletai* .Selon lui, la purgation opérée par le rituel est liée à la décharge émotionnelle qu'il procure au fidèle par l'écoute de la musique et de son implication dans la danse qui est l'expression de la transe[1497]. Il va de soi que la danse dionysiaque, caractérisée par une intense frénésie, des mouvements violents comme des sauts ou des flexions extrêmes du buste, entraîne une très forte dépense d'énergie. Les textes ne livrent aucune information sur la durée de l'état d'*entheos* et s'il est varie en fonction des fidèles. On peut supposer, qu'en dépit du caractère collectif du rituel, que chacun des fidèles évolue vers l'enthousiasme à son rythme, suivant sa capacité à entrer plus ou moins rapidement en transe. C'est en tout cas ce qui est observable dans les rituels de possession contemporains avec lesquels un parallèle peut être établi : « *La transe, à la fois comme*

[1494] Plat*, Ph,* 244 e. (Traduction corrigée).
[1495] Eur, *Bacch*, 187-188.
[1496] Eur, *Bacch*, 189-190.
[1497] Arist, *Pol,* 1340 a 8-14 ; 1342 a-b.

expérience vécue et comme technique du corps, ne représente pas le même type d'événement pour l'adepte suivant qu'il s'agit pour lui d'intégrer cette expérience et de faire l'apprentissage de cette technique, acquisition qu'il fait durant son initiation, ou suivant qu'il s'agit du comportement déjà connu et expérimenté (…) *toutes les descriptions en témoignent, les conduites de possession ne sont pas les mêmes suivant qu'il s'agit d'un novice, d'un nouvelle initié, d'un adepte confirmé ou d'un officiant rompu à l'exercice de la transe. Le comportement du possédé varie donc au cours de sa carrière et sa transe prend des formes différentes suivant l'étape où il en est. Il est donc nécessaire de replacer la transe dans cette dynamique lorsqu'on s'interroge sur ses relations avec la musique* »[1498]. Il est aussi possible que certains fidèles connaissent une plus forte décharge émotionnelle que d'autres mais là encore, les sources sont lacunaires.

Il va de soi cependant que ce débordement violent d'émotions et d'agitation corporelle génèrent une forte dépense d'énergie, variable elle aussi probablement en fonction de chaque individu, et il est probable que c'est cette énergie dépensée qui permet la catharsis. Le délire est libérateur car en favorisant la sortie de soi, l'extériorisation des émotions et le mouvement frénétique du corps, il semble purge le fidèle qui va alors chercher le repos pour se ressourcer. Celui-ci est alors associé à l'idée de bien être, d'épanouissement et de relâchement du corps comme le suggère le chœur des *Bacchantes* : « *Ah ! Qu'il est doux dans les montagnes, à bout des courses des thiases, de se laisser choir (πέσῃ πεδόνε) sur le sol* (…) »[1499]. Le passage où le messager, revenu des monts du Cithéron, raconte à Penthée ce qu'il a vu, évoque de manière remarquable ce qui apparaît comme l'image de la sérénité et du répit nécessaire après la forte dépense physique et émotionnelle générée par l'enthousiasme : « *Je venais de mener le troupeau de mes bœufs sur le plateau de la montagne (…) soudain je vois trois thiases, trois chœurs de femmes, commandés, l'un par Autonoé, le second par ta mère Agavé ; le troisième marchait sur les ordres d'Inô…Toutes elles dormaient, leur corps à l'abandon, les unes adossées aux rameaux chevelus d'un sapin, et les autres, sur des feuilles de chênes, leur corps reposant au hasard sur le sol, chastement* (…) »[1500]. Ce relâchement des corps, cette sérénité qui émane de la description de ces ménades suggère la liberté d'être, l'épanouissement et l'affranchissement des maux que procure la *mania* télestique selon Platon. Certes, elles vont ensuite se lancer dans la plus terrible des poursuites lorsqu'elles découvrent qu'elles sont espionnées mais on peut tout à fait imaginer, qu'au moment où le messager de Penthée les

[1498] ROUGET G., (1990) : 89.
[1499] Eur, Bacch, 145-147.
[1500] Eur, *Bacch*, 677-686.

observe, elles savourent le retour au calme du corps après l'agitation violente éprouvée lors de la possession.

Certains rituels contemporains soulignent très précisément ce rapport entre la transe, très agitée, et le calme voire la fatigue qui s'empare ensuite des fidèles. Des documentaires filmographiques de J. Rouch, notamment *Les maîtres fous*[1501], décrivent les différents aspects d'une transe et la difficulté qu'éprouvent parfois les possédés à sortir de celle-ci et, pour d'autres, l'état de fatigue, voire de prostration qui s'ensuit. Cet état consécutif à la crise de possession est également utilisé par les Tragiques qui insistent, quant à eux, sur les aspects négatifs des conséquences du délire. Oreste dit ainsi : « *Quand elle me quitte, la mania (νόσος μανιάς) me laisse les articulations brisées et les membres sans force (ἄναρθρός εἰμι κἀσθενῶ μέλη)*»[1502]. Sans insister sur les caractéristiques singulières du délire dans la tragédie qui fait l'objet d'une étude dans le chapitre suivant, ces propos laissent suggérer que la frénésie dont Oreste a été la proie n'est sans séquelles. Ces répercussions sont avant tout négatives et n'ont rien de commun avec la sensation de bien-être et de tranquillité qu'apporte l'enthousiasme dionysiaque mais elles confirment que le délire provoque une dépense énergétique importante qui épuise l'individu.

La position jusqu'ici ambiguë de Platon sur les différents *teletai* s'explique un peu mieux désormais : si le déchaînement des passions et des émotions que suscite la *mania* n'est pas acceptable dans la vie courante car elle est contraire à l'idéal platonicien de tempérance que doit montrer tout citoyen, il l'accepte cependant dans la mesure où ces « débordements » sont associés à la célébration d'un dieu et permettent par le rituel d'incarnation qu'est l'enthousiasme de purifier son corps et sa *psukhê*. Sans aborder la question de la *mania* télestique, il livre une explication physiologique du mécanisme de purification dans le *Timée*.

Μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπω καὶ ὑγιῆ.(…)
Κατὰ δὲ ταὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος. τοῦ γὰρ σώματος ὑπὸ τῶν εἰσιόντων καομένου τε ἐντὸς καὶ ψυχομένου, καὶ πάλιν ὑπὸ τῶν ἔξωθεν

Il n'y a qu'un remède : ne mouvoir jamais la psukhê sans le corps, ni le corps sans la psukhê, afin que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties gardent leur équilibre et leur santé[1503]*. (…)*

C'est selon la même règle qu'il faut prendre soin également des différentes parties de la psukhê et du corps, en imitant la forme de l'univers tout entier. En effet, le corps est réchauffé et refroidi intérieurement par les substances qui pénètrent en lui et il est desséché et humecté par les

[1501] ROUCH J, *Les maîtres fous*, 1956, DVD *Ciné-Transe*.
[1502] Eur, *Or*, 227-228.
[1503] Plat, *Tim*, 88 b-c.

ξηραινομένου καὶ ὑγραινομένου καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα πάσχοντος ὑπ᾽ ἀμφοτέρων τῶν κινήσεων, ὅταν μέν τις ἡσυχίαν ἄγον τὸ σῶμα παραδιδῷ ταῖς κινήσεσι, κρατηθὲν διώλετο, ἐὰν δὲ ἥν τε τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν μιμῆταί τις, καὶ τὸ σῶμα μάλιστα μὲν μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγειν ἐᾷ, κινῇ δὲ καὶ σεισμοὺς ἀεί τινας ἐμποιῶν αὐτῷ διὰ παντὸς τὰς ἐντὸς καὶ ἐκτὸς ἀμύνηται κατὰ φύσιν κινήσεις

objets extérieurs. Et, par l'action de ce double mouvement, il subit les effets qui suivent ces modifications. Dans ces conditions, si on abandonne entièrement aux mouvements un corps qui était au repos, ce corps est dominé par eux et détruit. Mais si, en imitant cette nature que nous appelions la nourrice et la mère du Tout , on ne permet jamais au corps de demeurer au repos, si constamment on lui imprime quelque agitation, il saura toujours se défendre naturellement contre les mouvements intérieurs ou extérieurs[1504]. (…)

(...) Διὸ δὴ τῶν καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἡ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη, δευτέρα δὲ ἡ διὰ τῶν αἰωρήσεων κατά τε τοὺς πλοῦς καὶ ὅπῃπερ ἂν ὀχήσεις ἄκοποι γίγνωνται·

Par suite, de tous les moyens de purifier et de disposer le corps, le meilleur est celui qui s'obtient par les exercices gymnastiques. Le second après celui-là consiste dans le balancement rythmé qui nous imprimé par un bateau, ou quand nous nous faisons porter d'une façon quelconque, sans fatigue.[1505] (…).

Le mouvement de la *psukhê* s'inscrit dans le mouvement d'ensemble de l'univers mais surtout en association avec celui du corps. L'équilibre et la santé de l'individu ne sont possibles que lorsque le corps et la *psukhê* « vibrent » ensemble. La purification du corps amène donc nécessairement celle de la *puskhê* et Platon souligne ici le rôle clef de l'exercice rythmé pour y parvenir. Tout mouvement, tout balancement rythmé permet d'opérer une catharsis ce qui explique l'importance accordée à la musique dans le rituel dionysiaque. La mélodie de l'*aulos* notamment et la danse qu'elle entraîne impriment un rythme dans la *psukhê* et le corps des fidèles en transe. L'enthousiasme étant obtenu, au cours du rituel dionysiaque, par la combinaison de ces deux éléments, il ne peut que permettre la purification de la *psukhê* et du corps tout entier. Et c'est probablement pour cela, qu'en dépit du jugement négatif porté par Platon sur les danses bachiques, que celui-ci considère que la *mania* télestique est, avec les trois autres types de délire divin, un bienfait pour l'individu et l'ensemble de la société.

[1504] Plat, *Tim*, 88 c-e.
[1505] Plat, Tim, 89a.

Les théories platoniciennes sur les quatre types de délire divin sont issues des différentes croyances traditionnelles sur l'art poétique, la divination, l'amour et la transe cathartique. Les sacrifices, les prières, les célébrations rituelles sont autant d'éléments qui constituent, dans l'opinion commune, un moyen de s'attirer la bienfaisance des dieux ou tout au moins de ne pas les nuire. Mais cette *mania* libératrice, source d'amour, de connaissance et de joie, qu'expose Platon n'est pas toujours ainsi perçue par les mentalités. Le délire peut aussi être destructeur et à l'origine d'un courroux divin. C'est notamment cette représentation que met en scène la tragédie. Elle constitue une source d'étude singulière des altérations du raisonnement et permet d'offrir, compte tenu du rapport que le théâtre entretient avec un public très varié, une conception de la folie qui si elle n'est pas authentique révèle néanmoins certaines croyances sur le délire que partagent les mentalités.

2-Mettre en scène le délire : la représentation tragique.

Le théâtre tragique a permis d'illustrer certains aspects de la représentation platonicienne de la *mania*, notamment du délire télestique avec les *Bacchantes* d'Euripide. Cette pièce n'est cependant pas la seule à donner aux troubles du raisonnement un « rôle » important voire premier, fil conducteur de l'histoire mise en scène. Le théâtre d'Eschyle ouvre la voie avec les personnages de Io et de Cassandre[1506] mais le délire qui les atteint n'est pas le thème premier de ses pièces et il faut attendre Sophocle[1507] pour que les troubles de la raison deviennent l'élément indispensable à la diffusion de l'émotion tragique. Euripide se sert des vertus théâtrales du délire qu'il fait déchaîner en Phèdre, Héraclès, Oreste[1508] ou plus prodigieusement encore en Agavé et Penthée dans les *Bacchantes*. Tous les poètes n'utilisent donc pas cet outil dramatique de manière identique, les évocations laconiques chez Eschyle laissant place à une description plus précise et détaillée chez Euripide.

Si jusqu'à présent, l'expression « altérations de la *psukhê* » a toujours été justifiée par nos sources, on peut cependant s'interroger sur la pertinence de son emploi dans le théâtre tragique. Il semble en effet que la conception que livrent les poètes de tels troubles diffère de celle des Hippocratiques, d'Aristote ou de Platon. Quelle(s) description(s) du délire, de ses manifestations, de ses causes, les Tragiques livrent-ils ? Quel lexique utilisent-ils pour caractériser ces troubles ? Est-il identique à celui employé par la médecine, la biologie ou la philosophie ? Enfin, que révèle le théâtre tragique de la conception et des croyances liées au délire dans la société grecque ?

2.1-Les mots du délire.

Seule l'enquête sémantique permet d'appréhender avec rigueur la représentation tragique du délire.

On trouve, dans les textes tragiques, des occurrences de termes également employés par les médecins hippocratiques ce qui n'est guère étonnant tant on sait qu'une des devises

[1506] Io apparaît sur la scène du *Prométhée enchaîné* au troisième épisode de la pièce (581-886) où elle raconte ses malheurs à Prométhée qui en prophétise la suite. Son histoire est également évoquée dans les *Suppliantes* qui retrace le destin des cinquante Danaïdes, ses descendantes. Eschyle met aussi le délire en scène dans les *Choéphores* avec le personnage d'Oreste et dans *Agamemnon* avec Cassandre (458).

[1507] Le délire est un thème majeur dans *Ajax.* Celui-ci est également évoqué, assez superficiellement, dans *Antigone* et *Œdipe-roi*.

[1508] *Hippolyte* décrit le délire de Phèdre et, la pièce *Héraclès furieux,* celui d'Héraclès. Quant à la folie d'Oreste, elle est essentiellement mise en scène dans la pièce du même nom et évoquée dans *Iphigénie en Tauride*.

des praticiens est notamment l'utilisation d'un vocabulaire permettant de se faire comprendre de tous[1509]. On cite le cas de la médecine mais des réflexions identiques peuvent être proposées pour la biologie d'Aristote ou la philosophie de Platon par exemple. Il existe donc un lexique du délire commun à ces différentes sources dont on suppose qu'il peut aussi être celui de la grande majorité de la population. En revanche, le vocabulaire tragique se singularise par l'utilisation très fréquente de concepts dans leur sens ancien comme c'est le cas des *phrenes* ou encore de la *psukhê* qui est très souvent utilisée dans son sens homérique[1510]. Les tableaux suivants et les commentaires qui suivent permettent de faire le point sur les différents termes ou notions utilisées par les Tragiques pour décrire les altérations de la raison

Le tableau[1511] suivant donne les occurrences des termes les plus utilisés pour décrire les troubles du raisonnement :

[1509] Hipp, *Anc Med*, 2.

[1510] Exception faite, nous l'avons vu, de quelques exemples chez Euripide, notamment dans les *Bacchantes* ce qui suggère aussi, d'une certaine manière, l'intérêt que porte l'auteur aux innovations « scientifiques » de son temps.

[1511] Il convient de préciser que le nombre de pièces choisies pour chaque auteur étant inégal, il est très difficile d'établir des statistiques précises sur le nombre d'occurrences et sur l'éventuelle existence d'une préférence lexicale chez certains auteurs. Les pièces étudiées sont *Ajax* pour Sophocle, *Prométhée enchaîné*, *Les Suppliantes*, *Les Choéphores* et *Agamemnon* pour Eschyle et pour Euripide, *Hippolyte, Héraclès furieux, Oreste, Iphigénie en Tauride, Les Bacchantes.*

Annexe19 : Les mots du délire dans la tragédie

Mots et famille de mots	ESCHYLE	SOPHOCLE	EURIPIDE	Total
Φρην[1512]	69	9	60	*138*
νόσος[1513]	4	10	24	*38*
μανία	7	5	46 (8)[1514]	*58 (28)*
βακχ-	0	0	93 (21)[1515]	*93 (22)*
λύσσα	2	1	17 (13)[1516]	*20 (19)*
οἶστρος	10	0	9	*19*
κακός[1517]	0	6	10	*16*
κέντρων	6	0	8	*14*
μωρία	1	6	6	*13*
παρά-[1518]	1	1	6	*8*
Total	*100*	*38*	*279 (198)*	*(384)*

Ce tableau est complété par les suivants qui indiquent les références des occurrences des termes et notions et précisent certains emplois :

[1512] Se reporter au tableau suivant pour plus de précisions sur les emplois du terme.
[1513] Les occurrences n'ont été relevées uniquement lorsque le terme désigne les altérations de la raison.
[1514] Sur les 49 occurrences recensées, 8 marquent un trouble de la raison. Les 39 autres désignent les Ménades.
[1515] La recherche sur les mots composés sur βακχ- est faussée par la pièce des *Bacchantes* qui contient à elle seule 79 occurrences des termes de cette famille, la majorité désignant le dieu et ses fidèles. Seuls 7 occurrences désignent, dans cette pièce, le trouble de la raison.
[1516] Il y a 13 occurrences de *λύσσα* ou des mots de sa famille qui désignent le délire, 4 autres se rapportent à la Rage personnifiée donc à un nom propre.
[1517] Même remarque que pour *nosos*. Voir la note précédente.
[1518] Les termes exacts désignant les troubles du raisonnement sont spécifiés après.

Les occurrences des déclinaisons de *φρήν*[1519] dans la tragédie grecque.

Singulier	*Total*	*Références*
N : *φρήν*	**6**	**Esch, *Sup*, 599, 1049. *Choe*, 305** **Eur, *Hipp*, 317, 612. *IT*, 655.** **Soph, pas d'occurrence.**
A : *φρένα*	**14**	**Esch, *Sup*, 513, 515,1057. *Prom*, 881. *Agam*, 103. *Choe*, 1004** **Eur, *Hipp*, 969, 1268, 1298, 1337. *Or*, 545, 608, 1176. *Bacch*, 427-8** **Soph, pas d'occurrence.**
G *: φρενός*	**21**	**Esch, *Sup*, 989, 1017. *Prom*, 842. *Agam*, 219, 275, 546, 805, 982, 1033, 1302. *Choe*, 56, 107, 157, 389.** **Eur, *Hipp*, 685, 936, 1419, 1454. *Her*, 745.** **Soph, *Aj*, 482, 613.**
D : *φρενί*	**14**	**Esch, *Sup*, 606, 775, 850. *Agam*, 895, 1084. *Choe*, 303, 512, 565, 772, 847.** **Eur, *Hipp*, 1262** **Soph, *Aj*, 16, 525, 585.**
Total	55	Eschyle : 33 Euripide : 17 Sophocle : 5
Pluriel	*Total*	*Références*
N : *φρένες*	**6**	**Esch, *Prom*, 34, 673. *Choe*, 1024.** **Eur, *Bacch*, 269.** **Soph, *Aj*, 447, 649.**
A : *φρένας*	**25**	**Esch, *Sup*, 379. *Prom*, 131, 181, 361, 628, 856, 1061. *Agam*, 277, 492. *Choe*, 233, 1056.** **Eur, *Hipp*, 238, 574, 689, 701, 765, 1014, 1102, 1230. *Her*, 212, 1122. *Or*, 1204, 1604. *Bacch*, 947.** **Soph, *Aj*, 445.**
G : *φρενῶν*	**45**	**Esch, *Sup*, 940. *Prom*, 444, 472, 789. *Agam*, 175, 479, 502, 1052, 1064, 1308, 1622. *Choe*, 80, 211, 452, 626.** **Eur, *Hipp*, 188, 256, 283, 365, 390, 462, 473, 511, 775, 926, 935, 983, 1012, 1390. *Her*, 775, 836, 1091. *IT*, 815, 1181. *Or*, 216, 297, 1021. *Bacch*, 33, 203, 359, 670, 850, 944, 1270.** **Soph, *Aj*, 46.**
D : *φρεσὶν*	**7**	**Esch, *Sup*, 108, 751. *Agam*, 996, 1143. *Choe*, 450, 596, 831.** **Euripide : pas d'occurrence.** **Sophocle : pas d'occurrence.**
Total	83	Eschyle : 36 Euripide : 43 Sophocle : 4

[1519] Le terme désigne le siège des facultés intellectuelles. Il est utilisé pour signifier le délire lorsqu'il est associé à un verbe ou à un adjectif qui caractérise un état d'altération des facultés intellectuelles. Ce tableau donne toutes les occurrences recensées du terme au singulier et au pluriel, employé pour caractériser ou non le délire. Les références soulignées indiquent l'utilisation du terme au sein d'une expression qui marque le délire. On peut constater l'emploi exclusif du pluriel dans ce cas de figure.

Les multiples traductions de *phrên*, « diaphragme », « péricarde », « entrailles », « cœur », « esprit », « volonté », révèlent le caractère problématique de la notion et de sa représentation notamment « *quant à l'identification anatomique de l'organe phrên, phrenes pour lequel il n'y a pas unanimité* ».[1520] Les mots *phrên/phrenes* sont cependant les termes les plus employés dans la tragédie grecque, associés à des verbes ou des adjectifs, pour signifier les troubles du raisonnement. Il apparaît cependant que, dans ce cas, le terme est employé au pluriel pour désigner, non pas le siège du raisonnement ou l'organe qui lui est associé mais les facultés intellectuelles.

Références des occurrences de *nosos*.

Auteurs	**Œuvres**	**Vers**
Eschyle	*Prométhée enchaîné*	596, 606.
	Suppliantes	561, 587.
Euripide	*Bacchantes*	311, 327.
	Hippolyte	40, 179, 186, 205, 269, 394, 405, 477 (2 fois), 511, 698, 766, 1306.
	Oreste	43, 211, 227-8, 282, 314, 407, 800, 881, 883.
Sophocle	*Ajax*	59, 66, 186, 207, 271, 337, 338,452, 625-6, 636.

La *nosos*, autre terme privilégié des Tragiques pour désigner le délire dit avant tout la maladie. Le terme ne s'inscrit pas spécifiquement dans le domaine médical mais est aussi utilisé pour qualifier l'état d'un pays dévasté, l'état de la terre en friche ou stérile, le comportement des animaux. Evoquant l'homme, il peut qualifier son mauvais état physique comme l'altération de son intelligence et possède un sens moral négatif avec des traductions comme vice, défaut. Dans le contexte tragique, il est un synonyme de délire et renvoie à une représentation négative, car associée à la souffrance, de ce dernier.

Références des occurrences de *kakos*.

Auteurs	**Œuvres**	**Vers**
Euripide	*Héraclès*	1125.
	Hippolyte	162, 714, 729.
	Oreste	85, 91, 213, 283, 393, 394.
Sophocle	*Ajax*	264, 269, 272, 282, 332, 532,

[1520] CHANTRAINE P., (1974) : *φρήν*

Comme le terme *nosos* auquel il est souvent associé, dans ce contexte tragique, *kakos* fait référence au mal et renvoie aussi à un aspect négatif du délire dans le théâtre tragique. Comme *nosos*, il fait référence à la possession douloureuse.

Références des occurrences de mots de la famille de *mania*

Auteurs	**Œuvres**	**Vers**
Eschyle	*Agamemnon*	1064.
	Prométhée enchaîné	675, 879, 977, 1057.
	Suppliantes	109, 562.
Euripide	*Bacchantes*[1521]	33, 130, 301, 305, 326, 359,1094, 1295
	Hercule	835, 878, 952, 1187.
	Hippolyte	214, 248, 1146, 1274.
	Iphigénie en Tauride	83,307, 1300.
	Oreste	37, 135, 228, 270, 326, 400, 532, 835.
Sophocle	*Ajax*	59, 81, 216, 611, 957.

Le terme *mania* qualifie aussi bien l'état d'Ajax massacrant un troupeau de bœufs[1522] que celui de Phèdre dans l'expression furieuse de sa passion pour Hippolyte[1523]. C'est également sous l'emprise de cette *mania* qu'Héraclès[1524] se rend coupable d'infanticide, de même qu'elle saisit Oreste, consécutivement au meurtre de sa mère[1525]. Le mot est également employé pour qualifier l'attitude affolée de Io poursuivie par un taon, ou encore celle de Penthée qui accepte de revêtir l'habit du Bacchant et de partir dans la montagne à la rencontre des fidèles du dieu[1526] ; soit autant de cas de délires dont les manifestations et les causes peuvent apparaître, à première vue, sensiblement différentes, et qui suggèrent que la *mania* possède un sens large.

[1521] Nous n'avons pris uniquement en compte les occurrences se rapportant aux troubles de la raison et non celles des noms qui désignent les *Bacchantes*.
[1522] Soph, *Aj,* 59, 216, 611, 726, 957
[1523] Eur, *Hipp*, 214, 241, 1274.
[1524] Eur, *Her*, 835, 952, 1137, 1189.
[1525] Eur, *Or*, 36, 227, 270, 282, 325, 400, 532, 823.
[1526] Eur, *Bacch*, 934.

Les références des termes de la famille de *bakkeuô*.

Auteurs	Œuvres	Vers
Eschyle		Pas d'occurrences.
Euripide	*Bacchantes*[1527]	126, 299, 313, 317, 343, 931, 1295.
	Héraclès	897, 966, 1086, 1119, 1122, 1142.
	Hippolyte	550, 560, 954.
	Oreste	319, 338, 411, 835, 1493.
Sophocle		Pas d'occurrence

Une spécificité du lexique d'Euripide est l'emploi de constructions sur *βάκχος, βακχεύω.* Attendus dans une pièce comme les *Bacchantes,* de tels emplois éveillent l'intérêt dès lors qu'ils apparaissent hors du contexte dionysiaque, suggérant un sens plus vaste que la simple dimension de l'enthousiasme bachique. En effet, lorsque Amphitryon, tentant vainement d'apaiser son fils alors en pleine crise de délire lui demande: « *Le sang que tu viens de verser n'a-t-il pas provoquer en toi un peu de délire ? (ἐβάκχευσεν)*»[1528], *ἐβάκχευσεν* ne se réfère pas, compte tenu du contexte, aux rites dionysiaques. Le terme n'est cependant pas employé par hasard et le poète cherche de toute évidence à faire le parallèle avec le comportement du Bacchant, *βακχάω* désignant en effet le fait d'«*être déchaîné comme une Bacchante* ». On peut rapprocher ces emplois de ceux des termes de la famille de *mania.* Nous préciserons par la suite ce qu'ils nous apprennent sur la représentation tragique du délire.

Les références des occurrences de *lussa*

Auteurs	**Œuvres**	**Vers**
Eschyle	*Choéphores*	288.
	Prométhée enchaîné	883.
Euripide	*Bacchantes*	851, 981.
	Héraclès	866, 878, 887, 897, 1024
	Oreste	254, 279, 326, 401, 793, 845.
Sophocle	*Ajax*	452.

[1527] Sur les 79 occurrences, ne sont données que celles (7) des termes qui expriment un délire. Les autres sont employés pour nommer le dieu et ses fidèles.
[1528] Eur, *Her*, 966.

Le mot *lussa* est un terme employé par les poètes comme synonyme du délire et dont la signification exacte est « la rage, la fureur, la frénésie », le verbe *λυσσάω* exprimant le fait d'«être en rage d'où enragé, furieux ». Certains étymologistes pensent que *lussa* est tiré du radical de *λύκος*[1529], qui dit le loup et la rage dont il peut effectivement être porteur.

Si les Grecs connaissent la rage des animaux[1530], il est peut probable qu'ils aient considéré possible sa transmission à l'homme[1531]. Les signes comportementaux particulièrement singuliers et terrifiants visibles chez l'animal semblent cependant constituer autant de références descriptives pour la mise en scène du délire tragique.

Les références des occurrences d'*oistros*

Auteurs	Œuvres	Vers
Eschyle	*Prométhée enchaîné*	566, 580, 589, 681, 836, 879.
	Suppliantes	16, 308, 541, 573.
Euripide	*Bacchantes*	119, 665, 1229.
	Héraclès	862, 1144.
	Hippolyte	1300.
	Iphigénie en Tauride	394, 1456.
	Oreste	791.
Sophocle		*Pas d'occurrence.*

Le terme *οἶστρος* est essentiellement dans les pièces d'Eschyle et d'Euripide et souligne une représentation très imagée des troubles du raisonnement. Le mot désigne un taon et par extension, « tout ce qui pique, agite » et, par suite, « la passion violente, la folie »[1532]. L'insecte est la métaphore du délire qui atteint les personnages et évoque également le caractère douloureux des troubles. L'utilisation parallèle du terme *κέντρον* semble d'ailleurs confirmer cette idée.

[1529] CHANTRAINE P., (1974) fait notamment le rapport avec *lukos*, « *la rage étant une maladie typique du loup* » et fait ainsi suite aux travaux de VON HAGEN dans « *Lyssa : eine medizingeschichthiche interpretation* », Jena, 1940 qui fonde son hypothèse sur l'idée d'une réminiscence de ce terme à l'époque archaïque, où les loups alors abondants en Grèce aurait transmis cette affection. Selon THEODORIDES J., (1986) : 22, cette filiation étymologique est peu vraisemblable et suppose des connaissances épidémiologiques improbables à une époque aussi lointaine.

[1530] Voir THEODORIDES J., (1986) : 17-34. Le plus ancien témoignage concernant la rage animale est un passage du code *Eshunna*, rédigé en Mésopotamie au XXIIè siècle avant J.C, mais la maladie est également connue des Egyptiens. Outre les tragiques grecs, elle notamment citée par Homère (*Il*, IX, 239, 305. XIII, 53 ; XXI, 542) et Xénophon (*Anabase,* V, 7, 26). Aristote est le premier qui signale la rage chez le chameau (*HA*, VIII, 22) et le cheval (*HA*, VIII, 24).

[1531] Le terme *lussa* et ses composés sont employés à trois reprises dans le *Corpus Hippocratique* mais semblent plus évoquer un comportement que désigner la rage elle-même. (*Ep* V, 81 et 82 ; *Prorrh* I, 6.), THEODORIDES J., (1986) : 25 pense de ce fait, les descriptions hippocratiques étant peu convaincantes, que la rage humaine ne devait pas être connue des médecins.

[1532] CHANTRAINE P., (1974) : *οἶστρος*

Les références des occurrences de *kentrôn.*

Auteurs	Œuvres	Vers
Eschyle	*Agamemnon*	1624.
	Prométhée enchaîné	323, 597, 693.
	Suppliantes	110, 563.
Euripide	*Bacchantes*	795.
	Héraclès	21, 882, 949, 1288.
	Hippolyte	39, 1194, 1303.
Sophocle		*Pas d'occurrence.*

Construit sur le verbe *κεντέω* qui signifie « *aiguillonner, piquer, percer, dans le vocabulaire médical et militaire*», il « *désigne l'aiguillon, notamment employé pour conduire un cheval ou un bœuf, d'où la signification du dard* »[1533]. Les termes *oistros* et *kentron* caractérisent l'intensité, la soudaineté et la violence du délire. Ils semblent également insister sur la souffrance qui en naît.

Les références des occurrences des termes exprimant le délire et construits avec le préfixe *Para- :*

Auteurs	Œuvres	Vers
Eschyle	*Prométhée enchaîné*	581.
Euripide	*Bacchantes*	33.
	Héraclès	935.
	Hippolyte	232, 238, 240.
	Oreste	824.
Sophocle	*Ajax*	230.

Le préverbe *παρά-* exprime le fait d'être « à côté », désignant à la fois « la proximité et l'idée que les choses ne sont pas où elles doivent être[1534] ». Ces termes sont surtout employés par Euripide dont les descriptions du délire sont beaucoup plus précises que celles de Sophocle et d'Eschyle. En utilisant un plus large éventail de termes du délire, qui sont notamment employés dans les observations cliniques des médecins hippocratiques[1535], le poète semble ainsi vouloir nuancer la gravité des troubles du raisonnement et du comportement de ses personnages. Mais il semble cependant difficile d'expliquer ce choix par une volonté très précise d'établir des degrés d'altérations des troubles délirants.

[1533] CHANTRAINE P., (1974): *κεντέω*
[1534] CHANTRAINE P., (1974) : *παρά-*
[1535] Voir le chapitre 1.2 de la première partie de notre étude.

Les références des occurrences de *môria/ môros.*

Auteurs	Œuvres	Vers
Eschyle	*Agamemnon*	1670.
Euripide	*Bacchantes*	344, 369 (2 fois).
	Hippolyte	644.
	Iphigénie en Tauride	488.
	Oreste	1527.
Sophocle	*Ajax*	406, 594, 745, 1150, 1375.

Les termes *μωρία* et *μωρός* qualifient un degré moindre d'altération de la raison. Ils désignent plus spécifiquement un état d'hébétude ou de bêtise qu'une véritable perte de la raison.

Cette enquête sémantique montre que le lexique employé pour désigner et décrire le délire est relativement varié. On note surtout l'emploi de la notion de *phrên/phrenes* qui suggère que la représentation tragique des troubles du raisonnement est très différente de celles des Hippocratique, d'Aristote ou bien encore de Platon. Les termes qui le constituent semblent autant renvoyer à des aspects positifs que négatifs du délire. L'étude des descriptions des scènes de « folie » permet de compléter et de préciser cette première idée sur la conception tragique du délire.

2.2.-Les manifestations du délire dans le théâtre tragique.

Le caractère impropre de l'expression de « *maladies de la psukhê* » s'agissant de la représentation du délire dans le théâtre tragique semble avant tout tenir à la nature des sources théâtrales, fondées sur la mise en scène de légendes héroïques et mythologiques, qui s'inscrivent dans la continuité d'un discours épique, usant d'un langage poétique ancestral et renvoyant à une conception différente du corps, de ses mécanismes et, probablement aussi, des troubles de la raison. On a précédemment montré[1536] l'évolution, depuis l'époque homérique, du lexique employé pour décrire le corps et les organes ou les lieux somatiques auxquels les Grecs attribuent le raisonnement, les émotions et les sensations notamment, soulignant les changements de sens ou de représentation propres à des notions comme la *psukhê*, le *noos* ou les *phrenes* par exemple. On a pu noter, pour ce qui est des *phrenes* en particulier, les évolutions qu'a connues le mot lui-même, d'abord employé au pluriel puis plus fréquemment au singulier et, corrélativement, les changements de sens propres à ce concept, notamment dans un contexte « scientifique », le terme se référant alors simplement au diaphragme sans qu'aucune fonction intellectuelle ou émotionnelle ne lui soit attribuée. Ce n'est apparemment pas l'évolution qu'a suivie le théâtre tragique pour lequel les *phrenes*, ou la *phrên*[1537], semblent détenir les facultés habituellement attribuées à la *psukhê* dans le contexte médical et philosophique. Comment comprendre l'emploi de telles notions ? Que révèlent les différentes descriptions des manifestations du délire de la représentation tragique de la « folie » ?

2.2.1- Dire les égarements de la raison

Chez Eschyle, il n'existe pas un nombre illimité d'expressions pour dire l'altération du raisonnement. Oreste s'exclame ainsi que ses « *esprits indociles (φρένες δύσαρκτοι)* » *l'entraînent (φέρουσι)*[1538], délivrant l'impression redoutable de n'être plus maître de lui même, mais qu'une force extérieure agit sur lui. Apposé à *φρένες*, l'adjectif *δύσαρκτος* signale en effet l'incapacité qu'éprouve le héros à garder le contrôle des facultés représentées et localisées dans les *phrenes*, supposant que des mouvements violents s'emparent de ces dernières jusqu'à provoquer leur déplacement. Une telle conception se retrouve aussi, en partie, dans les propos

[1536] Voir le chapitre 1.1 de la première partie de cette étude.
[1537] Sur les différents emplois de ces termes, voir les tableaux précédents.
[1538] Esch, *Choeph*, 1023-4.

du Coryphée qui évoquent le trouble *(τᾶραγμός)* tout à fait singulier qui s'abat *(πίπτω)* sur les *phrenes*[1539] d'Oreste, signifiant par le verbe *τᾶράσσω*[1540], déjà employé à propos de Io[1541], l'agitation soudaine et violente à laquelle elles sont soumises et, de fait, le trouble intellectuel qui s'empare de lui. Ces exemples soulignent que le pluriel du terme est surtout utilisé, comme chez Homère pour lequel les fonctions propres aux *phrenes*, en tant que siège de la raison, sont essentiellement intellectuelles[1542]. Il apparaît cependant que les Tragiques usent indifféremment du pluriel et du singulier dans l'emploi de cette notion, ce qui pose d'autant plus le problème de sa localisation somatique dont ils semblent faire le siège des facultés de l'être humain[1543].

Tandis que, dans les œuvres homériques, l'usage unique du pluriel permet de supposer la référence à un « organe double » comme les poumons, l'emploi du singulier pose la question de la nature et de la représentation associée à ce terme. Selon la description que les poètes livrent de cet « organe », il est très vraisemblable qu'ils associent les *phrenes* au diaphragme ou, tout au moins à la région somatique qu'il occupe. Les poètes tragiques insistent en effet sur l'agitation, les secousses qui s'emparent de la *phren* ou des *phrenes* pour symboliser le trouble que ressentent les personnages ce qui peut en effet, faire référence au diaphragme et aux différents organes auxquels il est lié. L'auteur de la *Maladie sacrée* livre certaines précisions sur la *phrên*[1544], qu'il identifie très clairement au diaphragme, ce qui atteste que sa localisation somatique s'est précisée au fil du temps. Il est tout à fait vraisemblable que les Tragiques, en dépit du souhait de conserver un vocabulaire propre à la littérature épique, aient néanmoins été influencés ou curieux de ces évolutions. Le diaphragme est un muscle qui se présente comme une nappe fermant le thorax en bas et la cavité abdominale en haut. Il est lui-même composé de deux parties identiques reliées entre elles et joue un rôle fondamental dans le processus respiratoire. L'inspiration est une contraction du diaphragme, qui se caractérise par une entrée d'air dans les poumons, une certaine compression des viscères abdominales et une élévation des côtes basses. L'expiration est, à l'inverse, une décontraction du diaphragme. Ce muscle établit donc un lien entre le bas et le haut de la partie supérieure du corps en étant notamment relié aux poumons, à la cage

[1539] Esch, *Choeph*, 1056.
[1540] CHANTRAINE P., (1974) : 1093-1094 ; « bouleverser, d'agiter, de faire peur ».
[1541] Esch, *Prom*, 628
[1542] Voir le premier chapitre de la première partie de cette étude
[1543] Se reporter au tableau des déclinaisons des occurrences de *φρήν* dans la tragédie. Le tableau montre que les poètes emploient cependant plus le pluriel (80 emplois) même si le singulier est également largement utilisé (55 emplois).
[1544] Hipp, *Mal sac*, 14.

thoracique et aux viscères. On sait aujourd'hui le rôle clef que joue une respiration maîtrisée sur la gestion des émotions[1545] et, inversement, on connaît les manifestations physiques de certains états d'être et troubles émotionnels. L'angoisse par exemple peut se caractériser par des battements violents du cœur, une respiration haletante donc des contractions plus rapides du diaphragme, une impression d'oppression et, par conséquent, la sensation de ne plus être maître de sa raison mais d'être emporté par un flot d'émotions intenses. L'observation de ce type de manifestations[1546], c'est-à-dire un soulèvement et un abaissement rapide de la cage thoracique voire des soubresauts de cette partie du corps chez un individu épileptique ou maniaque permettent de supposer que la *phrên* et les *phrenes* se réfèrent principalement à ce lieu somatique et que les Tragiques y inscrivent, dans la tradition homérique, le siège des facultés intellectuelles.

La description de Sophocle qui use également de l'expression *φρένες διάστροφοι*[1547] pour qualifier le trouble d'Ajax illustre pleinement cette idée de *phrenes* agitées de mouvements violents. S'essayant à une peinture plus riche des manifestations du délire, il use d'images fortes, en référence aux éléments naturels, comparant ainsi l'accès de folie du héros à un « *troublant orage (ϑολερῷ κεῖται χειμῶνι νοσήσας)*», image d'une nature déchaînée qui s'illustre par la métaphore de la bourrasque qui s'abat sur tête du guerrier *(ἄξας ὀξὺς νότος)* [1548]. L'adjectif *ϑολερός* qui a pour sens « boueux, trouble », est généralement employé pour qualifier l'état de l'eau, de sang ou de l'air; et associé au substantif *χειμῶν* qui a une valeur négative puisqu'il désigne le mauvais temps, la tempête et l'orage, il ajoute à la gravité du mal (*nosos*) dont est victime Ajax. Le poète emploie également le terme *νότος* qui désigne le vent du sud ouest à grandes rafales souvent accompagné de pluie et de fortes houles, et qui, associé à *ὀξὺς* [1549], fait autant référence à la soudaineté et à la rapidité du vent qu'à sa nature pénétrante et piquante suggérant alors la souffrance et la douleur. Comme Eschyle, Sophocle donne l'image d'une *phrên* qui s'étiole sans que le héros puisse éviter une telle dégradation. Mais, contrairement à son condisciple, Sophocle apporte une précision sur la gravité du mal

[1545] Certaines pratiques de relaxation telles que la sophrologie par exemple sont notamment basées sur des méthodes respiratoires. Un rythme respiratoire lent et régulier facilite la mise au repos du système neurovégétatif, donc la relaxation.
[1546] CUNGI C., LIMOUSIN S., *Savoir se relaxer*, Retz, Paris, 2003, p 59. Prenant l'exemple du stress, les auteurs notent qu'il affecte la respiration de plusieurs manières : « *Il génère des tensions dans les muscles sollicités pour y répondre (…) notamment au niveau de la cage thoracique (épaules, intercostaux, abdominaux, dorsaux, diaphragme, cou) ; il entraîne une augmentation du débit respiratoire pour alimenter en oxygène les muscles contractés, ce qui se traduit notamment par une accélération des rythmes respiratoires et cardiaques ; il provoque des ruptures du rythme respiratoire (saccades, apnées temporaires) qui empêchent le renouvellement régulier de l'air dans les poumons et aggravant les tensions thoraciques* ».
[1547]Soph, *Aj*, 447.
[1548] Soph, *Aj*, 207 et 258.
[1549] Le terme est ici traduit par l'adverbe « brusquement »

par l'emploi du terme *aphrontisôs*[1550] qui marque la privation de la connaissance, une perte du raisonnement qui, bien que totale, n'est pas frappée d'irréversibilité puisque limitée à la durée de l'accès de délire ainsi que le souligne l'utilisation de termes signifiant le retour des facultés intellectuelles du héros[1551].

Euripide utilise le même mot pour Phèdre et Agavé[1552], et révèle la perte totale de la raison des personnages par l'expression «*ἀπολειφθεὶς φρενῶν*»[1553], *ἀπολείπω* signifiant à l'intransitif « s'éloigner », d'où, par extension « être privé de, manquer de ». L'image des *phrenes* agitées et mouvantes est également suggérée par l'expression « *φρενῶν ταραγμοὺς* »[1554], de même que le retour et la maîtrise des facultés est signifiée par des termes déjà employés dans les autres sources tels que *ἔμφρων*[1555], *σώφρων*[1556] et les diverses constructions sur *φρονέω*[1557]. Mais le poète sait mieux jouer des nuances et fait preuve d'une certaine précision descriptive en mettant en lumière différents degrés dans la gravité de l'altération intellectuelle qui touche les personnages. Phèdre est ainsi dite *παράφρων*[1558], c'est-à-dire littéralement « à côté des facultés de sa *phrên*, « hors de son bon sens », formule qui évoque à nouveau l'impuissance et le sentiment de ne plus être maître d'elle-même tandis que le terme *ἀσυνετώτερος*[1559] employé pour Oreste signale un défaut de compréhension, un manque d'intelligence, ce qui ne signifie pas pour autant que ce dernier en soit totalement privé. Les vers d'Euripide suggèrent tout autant le bouleversement que l'impuissance des personnages face à la crise qui les assaille. Les expressions telles que «*παρακόπτει φρένας* »[1560] ou «*παραπεπληγμένωι φρένας* » [1561], évoquent cette violence, *παρακόπτω* et *πλήσσω* possédant tous les deux le sens de « frapper ». De même, les formules telles que « *φρένας κατεκλάσθη·*» et « *διαφθαρὲν φρενῶν* »[1562] insistent sur l'altération que subissent les facultés des *phrenes,* le verbe *κλάω* ayant pour sens « briser, casser » et *διαφθείρω* «détruire, mettre à mal, endommager ». Il s'agit donc toujours d'insister sur la détérioration qui s'empare des *phrenes*, conséquence de ses mouvements révélés dans des expressions comme «*ἔκστησον φρενῶν* » et

[1550] Soph, *Aj*, 355.
[1551] *Phronounta* v 82, *Phronimos* v 259, *Emphron* v 306, *Phronein* v 344, constructions sur « *Phroneô* » qui indiquent que le héros possède les facultés propres à la vie, celle de penser et de sentir.
[1552] Eur, *Hipp*, 164 ; *Bacch*, 1301.
[1553] Eur, *Or*, 215.
[1554] Eur, *Her*, 836 et 1091.
[1555] Eur, *Or*, 44.
[1556] Eur, *Hipp*, 494 ; *Or*, 254.
[1557] Eur, *Her,* 1117 et 1121 ; *Or,*238 ; *Bacch*, 1123.
[1558] Eur, *Hipp*, 232.
[1559] Eur, *Or,* 491.
[1560] Eur, *Hipp,* 238 ; *Bacch*, 33.
[1561] Eur, *Hipp*, 228 ; *Her*, 935.
[1562] Eur, *Hipp*, 765 ; *Or,* 297.

«*μεθέστηκας φρενῶν* »[1563], *μεθίστημι* traduisant plus spécifiquement l'idée d'un déplacement tandis que *ἐξίστημι*, qui a un sens plus fort, marque le fait d' « être hors de soi » et suggère l'*ἔκστᾶσις*, identifié comme une forme d'égarement moindre que la *mania*[1564] et, dans le cadre du délire télestique, comme une étape essentielle pour atteindre l'enthousiasme[1565].

2.2.2-Le dilemme d'Euripide : trouble des *phrenes* ou de la *psukhê* ?

Euripide se distingue cependant de ces contemporains poètes en usant, par trois fois, du mot *psukhê* là où celui de *phrên/ phrenes* aurait été attendu pour qualifier une altération de la raison[1566]. Phèdre a ainsi « *la psukhê enchaînée (λύπαι (...) εὐναία δέδεται ψυχά) par le chagrin* »[1567], du fait de la passion qu'elle éprouve pour Hippolyte. La jeune reine rapporte en effet que sa « *psukhê n'a été que trop travaillée par l'amour* (*ὑπείργασμαι μὲν εὖ ψυχὴν ἔρωτι*) »[1568], appliquant à celle-ci des troubles et des bouleversements identiques à ceux que les Tragiques attribuent généralement aux *phrenes*. Le verbe *δέω,* qui a pour sens « lier, attacher », renvoie à l'idée d'une *psukhê* « enchaînée » qui lutte pour ne pas succomber à cet amour défendu et faire en sorte que Phèdre garde ainsi la droite conduite qui convient à son statut. Cette passion la travaille, ou plus exactement, comme le souligne l'emploi du verbe *ὑπείργασμαι,* la remue ou la retourne à l'image d'une terre qu'on laboure. L'utilisation du terme *psukhê* ne peut être conçu comme un modernisme de la part d'Euripide tant on sait que son emploi est courant depuis l'époque homérique et qu'il apparaît à de nombreuses reprises dans les vers des Tragiques[1569]. L'innovation du poète ne réside donc pas dans le fait qu'il emploie ce terme mais dans le contexte où il l'insère, celui du délire, attribuant ainsi à la notion un sens différent que celui mis en valeur depuis l'époque homérique. En effet, traditionnellement, la *psukhê*, souffle ou « âme-souffle » est constitutive de l'homme dès sa naissance bien qu'active uniquement pendant le sommeil[1570] tandis que le *thumos*, qui a la *phrên* ou le cœur, comme siège des facultés intellectuelles et des sensations[1571], constitue

[1563]Eur, *Bacch*, 850 et 944.
[1564] Voir chapitre 1.2 et 1.3 de la première partie de notre étude.
[1565] Voir le chapitre sur la *mania* télestique.
[1566] Le mot *psukhê* a de nombreuses occurrences dans les textes tragiques mais il n'est pas employé dans le même sens que celui que lui attribuent Aristote, Hippocrate ou Platon. Il est généralement utilisé dans son sens homérique. Voir le premier chapitre de la première partie de notre étude.
[1567] Eur, *Hipp*, 160.
[1568] Eur, *Hipp*, 504-5.
[1569] Il revient ainsi plus de 150 fois chez Euripide, une cinquantaine et une soixantaine de fois chez Sophocle et Eschyle.
[1570] DODDS E.R., (1959) : 51.
[1571] SAFTY E., (2003) : 21.

l'élément majeur de la personnalité de l'individu vivant. Le caractère indissoluble de ces deux éléments identitaires permet de comprendre pourquoi la mort, dans la représentation homérique, est logiquement expliquée comme la séparation du *thumos* et de la *psukhê*, cette dernière quittant le corps par la bouche, pour ne devenir, privée de son double, que le simple et pâle reflet de la personne du défunt survivant dans l'Hadès, image inconsistante et dépossédée de toute faculté ou souvenir[1572].

C'est essentiellement cette dernière conception de la *psukhê* qui domine dans les pièces tragiques, notamment dans celles de Sophocle et d'Eschyle. L'emploi qu'en fait Euripide dans ces deux vers est assez étonnant et on peut difficilement expliquer les raisons d'un tel choix. Il est réitéré dans un passage des *Bacchantes* où Kadmos aide sa fille Agavé, qui porte la tête de son fils au bout de son thyrse, à recouvrer ses esprits. Au cours de cette scène terrible, Euripide emploie trois termes différents pour suggérer la perte du discernement intellectuel et émotionnel :

Kadmos (A ses filles) : Hélas ! Hélas ! Quand vous reprendrez vos esprits (φρονήσασαι), voyant ce que vous avez fait, vous souffrirez d'une atroce souffrance. (…)

Agave : Qu'est-il de malheureux ou de lugubre ? (…)

Kadmos : Cette stupeur (πτοηθὲν), toujours, trouble t-elle ta psukhê (ψυχῇ πάρα) ?

Agave : Je ne te comprends pas…mais je reviens à moi (ἔννους). Un changement (μεταστaθεῖσα) s'est accompli dans mon esprit (φρενῶν).[1573]

Kadmos emploie d'abord le verbe *phroneô* qui marque littéralement le fait de « retrouver les facultés de sa *phrên* » c'est-à-dire de revenir à son bon sens. Il sous-entend donc qu'elles ont été, à un moment donné, ou détruites, ou altérées ce que confirme d'ailleurs Agavé en questionnant son père sur la teneur de ses actes : ayant perdu ses facultés de raisonnement, elle ne peut en effet se souvenir de ce qu'elle a fait ou vécu. Kadmos désigne le délire de sa fille en employant l'expression « *para psukhê* » c'est-à-dire contraire aux facultés propres à celle-ci, intellectuelles notamment. Et Agavé, *ennous*, ayant à nouveau conscience d'elle-même, pour expliquer à son père qu'un changement s'est accompli *(μεταστaθεῖσα)* dans son esprit dit que ses *phrenes* ont retrouvé leur place. La jeune femme a donc recouvré toutes ses facultés *(φρενῶν)* et l'exprime en employant un mot construit sur *phrên* en réponse au terme *psukhê* utilisé par Kadmos révélant ainsi, encore une fois, la confusion qui s'opère s'agissant de la représentation de ces deux notions. Euripide emploie ainsi, tour à tour, les

[1572] RODHE E., (1908) : 1-55.

[1573] Eur, *Bacch,* 1259-1270. Le terme *φρενῶν* est employé au pluriel, ce qui ne rend pas la traduction. Nous la conservons cependant car aucune traduction respectant le pluriel ne nous semble satisfaisante.

mots *psukhê* et *phrenes* comme s'ils étaient synonymes et ramenaient à une seule et même représentation. Euripide se distingue ainsi des autres Tragiques en utilisant, dans ses œuvres, la notion *psukhê* à la fois dans le sens ancien, homérique, qui se rapporte à la mort, et dans un sens plus récent et plus « rationnel », qui se rapporte aux facultés essentielles à la vie et notamment intellectuelles.

D'une manière générale, les poètes emploient la notion de *phrên/phrenes* pour désigner les facultés intellectuelles et le siège de celles-ci. Pour marquer le trouble du raisonnement, les Tragiques l'associent à un verbe ou à un adjectif qui caractérise l'altération. Parmi tous les exemples précédemment cités et s'appliquant à ce cas de figure, le pluriel est systématiquement employé[1574]. Il est cependant difficile d'émettre quelque hypothèse à propos du choix de l'utilisation du pluriel dans les expressions se rapportant au délire sinon l'idée que, dans ce cas très précis, la notion ne désigne pas le siège somatique ou un organe (le diaphragme notamment) mais les facultés intellectuelles qu'il recèle[1575].

2.2.3-Voir, imaginer, connaître

L'altération des facultés intellectuelles et émotionnelles ne semble pas irréversible. Quelle que soit la gravité de la perte du raisonnement, et les Tragiques fournissent très peu de précisions à ce sujet, elle est toujours temporaire et strictement limitée à la durée de la crise de délire. Ajax et Héraclès connaissent ainsi une crise unique qui dure toute la nuit pour le premier et probablement quelques heures pour le second. Les autres héros semblent subir plusieurs accès de délire qui interviennent de manière aussi soudaine qu'aléatoire. C'est notamment le cas de Io qui est victime, coup sur coup, de deux crises de *mania*, très rapprochées l'une de l'autre, accès soudains et brefs dont elle sera cependant fréquemment victime durant son errance jusqu'à ce que Zeus lui procure la délivrance. Oreste connaît, de la même manière, des phases où le délire alterne avec la pleine possession des sens. Mais si les poètes ne fournissent guère de renseignements permettent de déterminer avec précision la durée de la perte de raison ou la fréquence de ces accès de délire, ils soulignent en revanche que tous ceux qui en sont victimes connaissent, à chaque fois, une dégradation des fonctions

[1574] Se reporter au tableau des occurrences des déclinaisons de *phrên.*
[1575] La confirmation de cette hypothèse nécessite une étude plus globale des emplois de la notion dans le théâtre tragique.

intellectuelles et émotionnelles, bien que, plutôt que de dégradation, il semble plus pertinent de parler de transformation du fonctionnement des facultés cognitives.

Sous l'effet des mouvements intempestifs de sa *phrên*, le monde dans lequel est plongé le délirant ne correspond alors plus à la réalité « terrestre » mais à celle que ses *φαντᾶσίαι* lui donnent à voir[1576]. Une des principales manifestations de l'altération de sa raison est précisément les visions qui l'assaillent et font adopter au délirant un comportement pour le moins singulier. L'arrivée des *phantasiai* est généralement signalée par le verbe *δοκέω*. Lorsqu'Athéna, expliquant à Ulysse pourquoi Ajax s'est rué sur les bêtes, lui répond : « *Il croyait (δόκων) qu'il trempait ses mains dans votre sang* »[1577], elle évoque ainsi la déformation de perception dont il a été victime, persuadé que les bêtes qu'il tuait étaient des Atrides[1578]. Cette confusion du réel et de l'imaginaire pousse également Héraclès à prendre ses propres fils pour ceux de son ennemi Eurysthée[1579], conduit Oreste à abattre des bêtes pensant que ce sont des Erinyes qu'il combat[1580] et Penthée à croire que des cornes de taureau ont poussé sur la tête de Dionysos[1581]. Le jeune roi emploie même le verbe *ὁράω* pour dire qu'il voit deux soleils et Thèbes en double[1582], qui souligne d'autant plus la confusion intense entre le réel et l'imaginaire et, de fait, la profonde altération de sa raison. Ce passage rappelle d'ailleurs les propos d'Oreste qui, certifie au coryphée que l'apparitions des Erinyes ne sont pas de « *vains fantômes* » et s'exclame : « *Vous ne les voyez pas vous (οὐχ ὁρᾶτε) mais moi, je les vois (ἐγὼ δ' ὁρῶ)*[1583] » posant ainsi le problème de la réalité de telles *phantasiai*[1584] et la façon dont les Tragiques les représentent.

C'est qu'Oreste est persuadé que ce qu'il perçoit existe réellement. Ses visions sont pourtant le fruit de son imagination et non la perception fausse d'une réalité « palpable », comme un objet ou des personnes, qui seraient présents autour de lui. Il n'y a en effet, apparemment, aucun support réel qui favorise le développement de sa *phantasia*. Ce n'est en revanche pas tout à fait le cas d'Héraclès pour lequel un élément du réel intervient, à un

[1576] C'est le terme employé par les anciens pour désigner les effets de l'imagination. On pourrait traduire « *phantasia* » par vision, hallucination, apparition mais il convient de conserver le mot grec car les termes précédemment cités correspondent à des concepts psychopathologiques trop précis pour correspondre à la représentation grecque de la *phantasia*.
[1577] Soph, *Aj*, 42-43.
[1578] Soph, *Aj*, 56.
[1579] Eur, *Her*, 967 et 970.
[1580] Eur, *IT*, 299.
[1581] Eur, *Bacch*, 920-1.
[1582] Eur, *Bacch*, 919.
[1583] Esch, *Choeph*, 1053 et 1061.
[1584] C'est la problématique posée par J.PIGEAUD dans « Voir, imaginer, rêver, être fou » in *LMS*, 1983, 23-53 qui est ici reprise. L'auteur y examine avec précision les théories établies par les philosophes et les médecins sur les « *phantasiai* » avec quelques recours à des exemples tragiques.

moment donné, dans son délire et modifie vraisemblablement la tournure de ce dernier[1585]. Ainsi, alors que le palais s'apprête à purifier la maison suite à la mort de l'usurpateur, il réclame son arc et sa massue et dit partir pour Mycènes, prétend *(ἔφασκε)* avoir un char qu'il n'a pas, fait le geste de monter sur le siège et tend le bras pour frapper comme s'il tenait un aiguillon. Il affirme ensuite *(ἔφασκε)* être arrivé à Nisos, s'étend par terre, dans la grande salle où il croit se servir un repas, puis annonce *(ἔλεγε)* qu'il fait route vers l'Isthme et se met soudain à lutter contre un adversaire qui n'existe pas *(πρὸς οὐδέν' ἡμιλλᾶτο κἀκηρύσσετο).* Jusqu'ici, aucune réalité palpable, aucun support n'a servi au développement de sa *phantasia* mais lorsque son père prend sa main, comme pour tenter de le ramener à la raison, Héraclès identifie immédiatement ce contact à la menace d'un rival qu'il repousse avec force. Il « *apprête son carquois et son arc pour frapper ses propres fils qu'il prend pour ceux de son adversaire Eurysthée* », tue l'un deux en se réjouissant de la mort d'un des rejetons de son ennemi, et dirige ses flèches contre un autre de ses enfants qui, terrorisé, tente vainement de rappeler son père à la raison. Malgré ses supplications, Héraclès lui brise le crâne avec sa massue et abat ensuite sa femme et son dernier fils avant qu'une pierre jetée contre sa poitrine[1586] le plonge dans un lourd sommeil qui marque la fin de sa crise de délire.

La *phantasia* d'Héraclès, rapidement résumée ici, peut se décomposer en deux phases importantes. Dans la première[1587], le héros croit vivre des choses (il part pour Mycènes…) et sa *phantasia* n'est absolument pas fondée sur une réalité tangible. Il pense en effet avoir un char sur lequel il monte sans qu'aucun support réel ne vienne pourtant aider à l'élaboration de cette idée ; de même, il mime un combat avec un adversaire alors qu'il n'y a personne en face de lui. Les verbes de déclaration *ἐπιφάσκω* et *λέγω* rendent manifeste la certitude avec laquelle il vit sa *phantasia* qui ne peut alors être comprise que comme une hallucination[1588]. En revanche, à partir du moment où son père le touche[1589], la réalité intervient dans sa *phantasia* qui devient alors une illusion[1590], c'est à dire qu'elle naît d'un objet réel mais ne coïncide pas avec celui-ci. C'est aussi le cas d'Oreste qui prend sa sœur pour une Erinye lorsque Electre le

[1585]Eur, *Her*, 935-1005

[1586] On peut s'étonner ici qu'une seule pierre suffise à faire chuter le puissant héros et à lui faire perdre connaissance. On peut néanmoins suggérer que Euripide ait choisi cette image du jet de pierre en référence à la lapidation dont sont parfois victimes, au sein de la cité, les individus qui souffrent d'affections de la *psukhê.*

[1587] Eur, *He*r, 935 à 964.

[1588] J. PIGEAUD, se référant aux travaux de E. RIST sur l'Epicurisme déplore que ce dernier ne rende pas compte *des « phantasiai qui viennent d'objets non existants comme d'objets existants* », mais, qu'il estime, suivant la définition de Sextus Empicurus, que les *phantasiai* qui proviennent d'objets non existants sont des hallucinations. J. PIGEAUD, « Voir, imaginer, connaître, être fou » in *LMS*, 1983, p 31. Cette théorie antique peut-être applicable au cas d'Héraclès.

[1589] Eur, *Her,* 965 à 1005.

[1590] PIGEAUD J., « Voir, imaginer, connaître, être fou », in *LMS*, 1983, p 31. Les termes d'illusion et d'hallucination, et la distinction qui en est faite, sont utilisés dans la psychiatrie contemporaine.

touche[1591], ou celui de Penthée qui voit deux Thèbes et deux soleils[1592]. Mais, lorsque Phèdre, allongée sur son lit, s'écrie qu'elle souhaite être emmenée dans la forêt, pour chasser, « *la main armée du dard aigu* »[1593], il s'agit là d'un cas d'hallucination. Une des manifestations spécifiques du délire des personnages de la tragédie sont donc les visions auxquelles ils sont soumis et qui attestent des altérations profondes de leur perception et de la perte de leur raison.

La distinction entre l'illusion, c'est-à-dire la perception déformée d'une réalité et l'hallucination, images développées par l'imagination seule, est un problème sur lequel les Grecs se sont vraisemblablement penchés. J. Pigeaud note que les Stoïciens puis les Epicuriens ont étudié de telles questions et notamment Chrysippe qui a distingué la *phantasia* reposant sur le *φάνταστον* de la *φάντασμα* reposant sur le *φανταστίκον*[1594], la première pouvant être nommée illusion et la seconde hallucination. Ces deux termes sont également employés par Platon et surtout Aristote qui à véritablement tenter de comprendre le mécanisme de l'imagination[1595]. Ces mots sont en revanche très peu présents dans le théâtre tragique ce qui laisse penser que les poètes n'établissaient pas de différence très nette entre une illusion et une hallucination bien que l'emploi distinctif des verbes *dokeô* et *oraô* puissent le laisser penser. Les paroles d'Athéna à propos d'Ajax : «*J'ai fais choir sur ses yeux la lourde illusion d'un triomphe exécrable* (*Εγώ σφ' ἐπ' ὄμμασι γνώμας βαλοῦσα)* »[1596]qui établit un rapport direct entre ce qui relève de la vue (*omma*)[1597] et ce qui vient de la *gnômê,* du jugement, de l'intelligence, semblent témoigner que le verbe *oraô* s'applique autant à la perception visuelle de la réalité qu'aux visions que subit l'individu. En faisant le lien entre la *gnômê* et l'œil, ces vers soulignent l'importance de la fonction visuelle dans la compréhension et le jugement.

Dans la tragédie, le processus cognitif est donc directement lié aux sens et notamment à la faculté visuelle : pour le héros, ce qu'il voit, qu'il s'agisse de visions ou de la réalité, est nécessairement ce qui est. Et l'œil joue un rôle d'autant plus important que, dans la conception grecque, la faculté de voir se matérialise par des rayons de lumière (*augê*) qui sortent des yeux et qui, suivant l'objet ou l'être vers lequel ils sont dirigés (*eisoraô*), permettent de l'identifier. La vision s'opère ainsi par la projection « *d'un feu subtil intérieur à*

[1591] Eur, *Or,* 264.
[1592] Eur, *Bacch,* 918-9.
[1593] Eur, *Hipp*, 215-222.
[1594] PIGEAUD J., « Voir, imaginer, connaître, être fou » in *LMS,* 1983, p 25.
[1595] Voir notamment Arist, *Ame*, 428 sqq.
[1596] Soph, *Aj,* 51-52.
[1597] Le terme désigne à la fois l'œil et ce que l'on voit.

l'œil » vers les objets[1598] qui s'intensifie suivant l'état émotionnel et intellectuel de l'individu puisque « *le support matériel de ces affections de l'âme est lancé, selon la représentation des poètes, sous la forme d'un jet fluide hors de l'œil et se mélange au flux igné, au rayon visuel, qui est l'instrument de la vue. Le regard transporte donc, à l'occasion, les fluides de la colère, de la peur, du désir de vengeance et d'autres passions* »[1599]. Le fluide brillant des yeux permet donc à la fois de percevoir la réalité mais également de faire rayonner des émotions, notamment la peur et la terreur s'agissant du théâtre tragique.

Oreste dit ainsi des Erinyes qu'elles sont «*Γοργόνων δίκην* », semblables à des Gorgones « *enlacées de serpents sans nombre (πυκνοῖς δράκουσιν)*» qui « *fourmillent (πληθύουσι*)». Les Erinyes sont couramment représentées comme des Gorgones. Elles ne sont pas nécessairement associées au délire et ne doivent pas être appréhendées comme un symbole de ce dernier. Ces « apparitions » relèvent de croyances collectives anciennes, mais il nous a cependant semblé essentiel de les évoquer dans le contexte des altérations de la raison car leur évocation chez Euripide à rendre le délire d'Oreste encore plus redoutable. La *phantasia* du jeune homme prend un aspect d'autant plus terrifiant qu'il voit couler de leurs yeux *(ὀμμάτων στάζουσι νᾶμα δυσφιλές) goutte à goutte un sang répugnant* »[1600]. Ces hallucinations monstrueuses soulignent l'intensité de son délire et la gravité de ses altérations intellectuelles. Il qualifie les Erinyes de « *vierges*[1601] *à l'œil sanglant (αἱματωπὸς κόρας)*, à *l'aspect des serpents (δρακοντώδεις)*», de « *prêtresses d'Enfer à la face de chienne (κυνώπιδες) et au regard d'épouvante (γοργῶπες*) »[1602]. La monstruosité et la frayeur que suscitent ces déesses sont aussi symbolisées par le vêtement noir *(φαιοχίτωνες)* qu'elles portent[1603] qui rappelle la nuit et la mort[1604], et les serpents dont elles prennent l'aspect, animaux dont la cruauté leur vaut d'ailleurs d'être « *attributs de la Méduse et de participer à son pouvoir fascinateur* »[1605]. Car c'est bien à la Gorgone que sont comparées les Erinyes, être monstrueux dont le bouleversement des traits qui composent sa figure humaine exprime à la

[1598] MUGLER C., « La lumière et la vision dans la poésie grecque » in *REG*, 1960, p 60. Cet argument trouve notamment une illustration dans les vers qu'Athéna adresse à Ulysse : « *Je détournerai (ἀπείρξω) de toi la lueur (αὐγὰς) de ses regards (ὀμμάτων) : ils ne saisiront (εἰσιδεῖν) pas tes traits (πρόσοψιν)* ». Soph, *Aj*, 69-70.
[1599] MUGLER C., op.cit, p 61.
[1600] Esch, *Choeph*, 1048-9 ; 1057-8.
[1601] La fonction de ces déesses est analysée plus loin.
[1602] Eur, *Or*, 256 ; 260-1.
[1603] Esch, *Choeph*, 1049.
[1604] La lumière du jour, des astres est en effet considérer par les Grecs comme bienfaisante ; ainsi, « *appeler un être à l'existence, à la vie, c'est pour eux l'appeler à la lumière* », la mort est donc la privation de lumière. Voir MUGLER C., op.cit, p 57-58.
[1605] BERNAND A., « Les animaux dans la tragédie grecque », p 243

fois « *l'horreur du terrifiant et le risible du grotesque* » [1606]. Comme pour la Gorgone dont l'œil pétrifie, la monstruosité des Erinyes passe donc essentiellement par leur regard dit *γοργῶπες* et *αἱματωποὺς* qui révèle leurs desseins, celui de venger la mort par l'épouvante.

C'est aussi en ce sens que se pose le problème de la réalité des *phantasiai* : si celles-ci ne sont qu'illusion ou hallucination, elles influencent néanmoins le comportement et les actes de l'individu qui sont inadaptés à la réalité, deviennent aberrants voire dangereux.

2.2.4-Une autre manifestation du délire : le comportement des héros.

Qu'il s'agisse d'Io[1607], d'Oreste[1608], de Phèdre, d'Héraclès, d'Agavé[1609] ou encore d'Ajax[1610], tous les héros font part de l'intense terreur *φόβος* que leur procurent leurs visions. La réalité de leur délire étant contenue dans les *phantasiai* que leur imagination leur donne à voir, ils adoptent un comportement et des actes qui sont directement liés à la détérioration de leurs facultés intellectuelles et sensorielles. Les médecins hippocratiques ont observé qu'une des manifestations du dérangement de la raison observée est la déformation physique du patient qui subit des hallucinations terrifiantes. De semblables symptômes se trouvent aussi dans les descriptions tragiques.

Une des manifestations les plus troublantes est certainement celle qui atteint les globes oculaires comme pour Io par exemple qui dit que ses « *yeux roulent convulsivement* »[1611], le verbe *τροχοδῖνέω* évoquant à la fois la roue *(τροχός)* et le tourbillon *(δίνη)* c'est-à-dire ce qui « roule tout autour », « ce qui tourne ». Mais si Eschyle met en scène des descriptions du délire relativement sommaires, plus axées sur le comportement général du personnage que sur les détails éventuels d'une transformation physionomique, Euripide innove par rapport aux autres poètes en offrant une précision descriptive inédite quant aux bouleversements physiques, et notamment faciaux, du héros, mettant en vis à vis la fragilité de l'homme impuissant à contrôler son délire et le monstrueux qu'il déchaîne en actes, qui vient accentuer la dimension tragique de son théâtre. La description la plus troublante est certainement celle d'Héraclès qui souligne la violence des changements physiques et intellectuels qui

[1606] VERNANT JP., (2002) : 32.
[1607] Esch, *Prom,* 568, 881
[1608] Esch, *Choeph,* 1024, Eur, *Or*, 38 ; 261 ; 269, 312, 407-408, 532.
[1609] Eur, *Hipp*, 573 ; *Her,* 871 ; *Bacch,* 1188,
[1610] Le délire d'Ajax est narré par les personnages qui ont vu la scène. Le héros, si ce n'est lorsqu'il retrouve la raison, n'exprime pas ses sentiments, c'est le chœur qui livre les émotions au public en exprimant ses peurs devant le comportement d'Ajax. Soph, *Aj,* 139, 227, 252.
[1611] Esch, *Prom,* 882

l'atteignent. Sa *mania* est d'abord augurée par Lyssa : « *Regarde, il va entrer dans l'arène (βαλβίδων)* ; *déjà il secoue la tête (τινάσσει κρᾶτα ἄπο) et il roule (ἑλίσσει) en silence (σῖγα) des yeux convulsés et fulgurants* (*διαστρόφους* [1612] *καὶ γοργωποὺς κόρας); sa respiration est désordonnée* (*ἀμπνοὰς δ' οὐ σωφρονίζει*), *on dirait un taureau* (*ταῦρος*) *prêt à bondir (ὣς ἐς ἐμβολήν), il pousse des mugissements terribles (δεινὰ μυκᾶται) en invoquant les Kères du Tartare* ».[1613] Puis, c'est au tour du messager de raconter ce dont il a été témoin: « (…) *Sur le point de prendre dans sa main droite le tison qu'il devait plonger dans l'eau lustrale, le fils d'Alcmène resta immobile et silencieux. Cet arrêt fit tourner vers lui les regards des enfants. Déjà, il n'était plus le même (ὁ δ' οὐκέθ' αὑτὸς ἦν); le visage décomposé (ἐφθαρμένος), il roulait des yeux (ἐν στροφαῖσιν ὀμμάτων) où apparaissaient un réseau de veines sanglantes (ῥίζας τ' ἐν ὄσσοις αἱματῶπας ἐκβαλὼν), et l'écume (ἀφρὸν) dégouttait (κατέσταζ') sur sa barbe touffue (εὔτριχος γενειάδος)* ».[1614]

Ces deux récits mettent en évidence la transformation progressive d'Héraclès, figure de perfection morale, en véritable monstre sanguinaire, auteur des actes les plus atroces. Son revirement est d'abord perceptible physiquement : les mouvements violents dont sa *phrên* est atteinte se manifestent extérieurement par des spasmes qui ébranlent sa tête *(τῑνάσσω)* et agitent ses yeux. Le visage du héros se détériore, se détruit *(φθείρω)* pour faire place à celui du monstrueux. Comme Io, ses yeux roulent *(στροφέω)* dans leurs orbites et il lance *(ἐκβάλλω)* un regard plein de sang *(αἱμᾶτοτωπός),* comparable à celui de la terrible Gorgone[1615]. Il semble devenir un monstre, ses prunelles brillantes de fureur révélant les desseins les plus sanguinaires. L'expression « *ἀμπνοὰς δ' οὐ σωφρονίζει* » est un indice de cette agitation qui l'ébranle : elle révèle l'absence totale de modération et l'incapacité du héros à contrôler les pulsions qui animent son corps et ses *phrenes*. Il a le souffle court et brisé, renvoyant ainsi l'image d'un animal qui trépigne d'impatience comme le taureau, symbole de la force brutale et de l'agressivité. Le terme *ἀγριωπός*[1616], « farouche », qui qualifie son regard suggère le rapport au sauvage, au monde animal, comme si Héraclès avait franchit les frontières entre le domaine du civilisé et celui du sauvage. Son délire se manifeste par un ébranlement de tout son être également perceptible chez d'autres héros de la tragédie comme Oreste par exemple,

[1612] Le terme se retrouve également pour décrire les yeux révulsés d'Agavé sur le point de déchiqueter son fils Penthée. Elle a « *les yeux révulsés* » (*διαστρόφους κόρας ἑλίσσουσ'),* expression qui révèle, par l'usage du terme « *Διαστροφή* » (distorsion, déviation) et du verbe «*ἑλίσσω* » (faire tourner, rouler), un visage proche du monstrueux. Eur, *Bacch*, 1122.
[1613]Eur, *Her*, 867-871.
[1614] Eur, *Her*, 928-935.
[1615] Eur, *Her*, 990.
[1616] Eur, *Her*, 990.

qui secoue la tête « *ἕστη κάρα τε διετίναξ' ἄνω κάτω* » *tandis que ses mains (ὠλένας) sont* prises de tremblement *(τρέμων ἄκρας)* [1617]. Le verbe *διατῑνάσσω,* « secouer en tous sens » renforcé de l'expression « *ἄνω κάτω* » insiste sur le bouleversement sans égal qui atteint le jeune homme. Semblablement, le terme *τρέμω*, « trembler, s'agiter, s'ébranler », associé à *ἄκρος* met l'accent sur le degré extrême du trouble physique. Ces signes ne sont pas systématiquement réunis pour chaque description du délire qu'offrent les Tragiques mais sont cependant souvent associés. Une manifestation spécifique est cependant commune à tous, l'agitation qui atteint les yeux et qui révèle l'arrivée imminente du délire : quand Electre signale à Oreste que son « *œil se trouble (ὄμμα σὸν ταράσσεται)* » [1618], elle identifie par le verbe *τᾰράσσω,* non seulement l'agitation de ses prunelles mais, également à travers elles, celle de ses *phrenes.* Euripide est probablement celui qui décrit le mieux les différents symptômes de ce délire usant pour ce faire d'un vocabulaire particulièrement varié. D'un héros à l'autre, il emploie rarement les mêmes termes pour exprimer les bouleversements physiques et intellectuels dont ils sont victimes et paraît mettre en place une véritable « symptomatique » du délire qui permet de rendre compte précisément des signes avant-coureurs comme des manifestations de la crise elle-même.

Quel que soit le choix des mots et la précision du lexique, quels que soient les auteurs, ce sont toutefois un même comportement délirant, des conduites identiques qui sont observées dans les descriptions. Les poètes donnent l'image d'un héros sautant et bondissant en tous sens sous la violence du délire. Io « *s'élance (ἧσσον)*» ainsi « *d'un bond affolé (ἐμμανεῖ σκιρτήματι* »[1619], *ἀίσσω* marquant l'acte de « bondir » et *σκιρτάω* celui « sauter en tous sens », verbe qui s'emploie notamment pour qualifier le comportement de jeunes animaux[1620], et qui, associé à *ἐμμανεῖ,* révèle l'extrême bouleversement comportemental auquel elle est en proie. Dans un même registre, le terme *πεδάω* (sauter, bondir) est employé pour qualifier les bonds d'Ajax à travers la plaine[1621], ou encore ceux d'Oreste qu'Electre tente de refouler[1622]. Celui-ci est d'ailleurs comparé à un lion *(λέων)* qui se rue impétueusement (*ὀρούω*)[1623]. De la même façon, Agavé et ses sœurs courent en tous sens *(τρέξω, δρόμος*)[1624] et se déplacent en

[1617] Eur, *IT*, 282-3.
[1618] Eur, *Or*, 253.
[1619] Esch, *Prom,* 675-6.
[1620] CHANTRAINE P., (1974) : 1020. Le terme est également employé par Euripide pour décrire le comportement d'Héraclès, EUR, *Her,* 836.
[1621] Soph, *Aj,* 30.
[1622]Eur, *Or*, 263.
[1623] Eur, *IT*, 296.
[1624] Eur, *Bacch*, 723, 759.

bondissant *(σκιρτάω, θρώσκω, πεδάω)*[1625] à travers la montagne thébaine. Outre l'image de courses rapides et affolées, l'attitude agitée des personnages est également symbolisée par des termes tels que *«ὑπέρχομαι »*[1626] dont le sens « exécuter une danse au son de la musique », renvoie à celui de *χορεύω*, métaphore chorégraphique notamment employée pour Héraclès[1627] en référence au groupe de danseurs formant le chœur. Ce comportement outrancier, agité, et les termes employés pour le qualifier rappellent la possession telle qu'elle se manifeste pour les fidèles au cours de célébrations rituelles, bachiques ou corybantiques notamment.

S'agissant des manifestations du délire présentées jusqu'ici, on peut constater qu'elles présentent des aspects très similaires à celles observées par les Hippocratiques s'agissant de la l'affection maniaque[1628] dont les caractéristiques principales sont notamment une profonde altération du raisonnement, parfois associées à des hallucinations et entraînant généralement un comportement d'extrême agitation. Le vocabulaire utilisé par les poètes pour peindre ces troubles présente d'ailleurs également de nombreuses similitudes avec celui des médecins bien qu'il faille cependant préciser que l'emploi, quasiment généralisé des notions de *phrên/phrenes*, semble toutefois souligner la volonté des Tragiques de singulariser leur lexique, nécessairement poétique et puisant largement dans les conceptions ancestrales du corps et des mécanismes du délire. Il semble donc qu'on ne puisse pas parler de maladies de la *psukhê* s'agissant de la représentation de la « folie » tragique ni même établir des typologies d'affections en fonction des symptômes décrits. En revanche, les descriptions tragiques du délire rappellent certaines caractéristiques de la possession.

2.3. Le délire tragique ou la métaphore de la transe.

Si tant est qu'on puisse parler d'une « symptomatologie » du délire dans le théâtre tragique, la tentative d'en offrir une représentation tient presque d'une gageure tant elle fait référence et puise dans un lexique appartenant à des domaines variés qui s'unissent ou s'entremêlent dans un système de relations complexes. C'est, à cet égard, plutôt un lexique des symboles que des symptômes que met en évidence la tragédie pour dire les troubles du raisonnement, enrichissant la ou les représentations des altérations de la *psukhê* évoquées

[1625] Eur, *Bacch,* 444 et 724, 1090.
[1626] Esch, *Choeph*, 1025.
[1627]Eur, *Her*, 871.
[1628] Voir le chapitre 1.2 de la première partie de cette étude consacrée à la *mania* hippocratique.

jusqu'ici. Tandis que l'emploi de termes qualifiant le délire[1629], tels que *nosos, mania* ou les verbes qualifiant le déraisonnement, pouvaient suggérer à une lecture « médicale » des troubles tragiques, l'étude approfondie des signes comportementaux, des bouleversements intellectuels et des mots qui le disent, renvoie à un système de représentations complexe aux frontières du civilisé et du sauvage, dévoilant, dans un rapport au sacré, une conception physiologique voire organique du délire tout à fait singulière. Qu'est ce qui constitue, par rapport conceptions médicales, biologiques ou philosophiques des altérations de la *psukhê*, le caractère unique et singulier de la représentation tragique ?

2.3.1-Se laisser aller à ses désirs…

Des personnages tragiques, et notamment ceux d'Euripide, Phèdre est la seule pour qui la phase d'exaltation délirante est essentiellement suggérée et très peu décrite ; non qu'elle soit inexistante, mais le poète insiste plus spécifiquement sur les effets postérieurs de la crise. Les signes de sa démence résident donc moins dans ses actes que dans la tenue de propos plutôt inhabituels par lesquels elle exprime ardemment son profond désir *(πόθος)* de partir chasser *(θηράω)* dans la montagne[1630] où elle veut mener sa meute de chiens au son de ses cris *(θωύσσω)* et tuer le gibier en lançant *(ῥίπτω)* l'épieu thessalien. Des propos aussi singuliers dans la bouche d'une jeune femme reflètent l'exubérance de ses désirs et révèlent la passion intense qui l'envahit *(ἐράω).* Et, bien que ses passions cynégétiques ne soient pas mises en oeuvre, l'expression violente de telles envies est immédiatement identifiée par sa nourrice à la *mania*[1631] ou à un état *paraphrôn* c'est-à-dire, dans tous les cas, à une forme de déraison[1632], qui ne peut être tenir que de la responsabilité d'un dieu qui « *secoue la bride (ἀνασειράζω)* et *fausse la raison (παρακόπτει φρένας)* » de la jeune reine[1633]. En employant l'image du difficile dressage des chevaux récalcitrants *(ἀνασειράζω),* elle révèle non seulement l'intense égarement des sens[1634] de Phèdre mais souligne également son comportement particulièrement outrancier comparé à celui d'une cavale folle dont il semble impossible de maîtriser la fougue. Cette métaphore équine fait référence à une femme débauchée qui s'adonne à tous les plaisirs sexuels. Elle est associée à l'idée d'excès voire de perversité ce

[1629] Voir le tableau des mots du délire dans la tragédie grecque.
[1630] Eur, *Hipp*, 217 et 232.
[1631] Eur, *Hipp*, 214.
[1632] Eur, *Hipp*, 232.
[1633] Eur, *Hipp*, 238.
[1634] Le verbe *Παρακόπτω* a pour sens « frapper d'une marque de mauvaise aloi » et par suite, « frustrer, tromper » d'où frapper de démence.

qui n'est pas très curieux puisqu'une des caractéristiques de la *mania* est précisément la démesure, l'agitation, et la non maîtrise de ses pulsions. Ce désir débordant qu'elle éprouve pour Hippolyte et qu'elle ne peut assouvir la plonge dans des états très singuliers. Recouvrant la conscience et la maîtrise de ses sens, la reine identifie[1635], elle aussi, immédiatement ce choc physique et intellectuel à la *mania*, accès terrible qu'elle explique également comme l'*atê* envoyé par un dieu *(δαίμονος ἄτηι)*[1636], se plaçant alors en victime, réceptrice involontaire de ce qui s'apparenterait dès lors à un châtiment divin.

Les propos de la jeune femme comme ceux de la nourrice rappellent que les signes du délire se rapportent autant à un désordre intellectuel qu'à un fort ébranlement corporel et comportemental, mais ils introduisent un élément nouveau, fondamental à la construction de la conception du délire, qui est la cause divine. A la suite des deux femmes, le chœur reprend cette explication suggérant que l'enthousiasme *(ἔνθεος)* de la reine soit insufflé « *par Pan ou Hécate* » ou par les « *augustes Corybantes* » ou encore par « *la Mère qui règne sur les monts*». L'éventualité d'une faute commise à l'égard de « *l'ardente chasseresse Dictynna* » pour « *ne pas lui avoir sacrifié de victimes* »[1637] est également envisagée. Cette référence immédiate à la possession, établie par le chœur, Phèdre et sa nourrice, met en lumière le profond ancrage des mentalités grecques dans la sphère du sacré et contribue à suggérer que la description des délires des héros tragiques est directement inspirée des diverses manifestations de la possession, que celle-ci relève de Dionysos, des Corybantes ou de tout autre divinité.

Car Phèdre n'est pas le seul personnage de la tragédie pour lequel les troubles du raisonnement et du comportement rappellent très fortement ceux des bacchants ou de tout autre possédé au cours de *teletai* de type orgiastique. L'hypothèse selon laquelle les manifestations de la transe servent de modèle à la mise en scène du délire tragique naît également de l'analyse du lexique et des mots que les poètes mettent dans la bouche des personnages pour évoquer les signes du délire des personnages. Le chœur pleure ainsi sur le destin tragique d'Héraclès qu'il croit voir périr « *entraîné dans la danse (χορευθέντ') dont la*

[1635] Le fait que Phèdre s'identifie immédiatement comme victime d'un accès de délire pourrait suggérer qu'elle n'a pas jamais perdu conscience et qu'elle se souvient, par conséquent, de tout ce qu'elle a dit ou fait durant sa crise. Ce n'est cependant pas le cas ainsi que l'attestent les exemples d'autres personnages, comme Héraclès par exemple, qui montrent que c'est avant tout parce qu'ils sont à l'écoute de leur corps et de leurs sensations qu'ils comprennent qui leur est arrivé quelque chose de terrible. Eur, *Her*, 1091-1095 : « *Une vague m'a comme entraîné, en bouleversant tous mes sens (φρενῶν ταράγματι), dans une chute terrible ; un souffle brûlant, par hoquets saccadés, s'échappe de mes poumons. Que vois-je ? Pourquoi pris dans des liens qui attachent (…) suis-je assis contre un tronçon de marbre taillé, avec des morts pour compagnie ?* ».
[1636] Eur, *Hipp*, 241.
[1637] Eur, *Hipp,* 141-150.

déesse Lyssa lui joue la musique furieuse (μανιάσιν λύσσαις ἐναύλοις)[1638] » comparant ainsi l'attitude du héros à un individu emporté dans une ronde de danseurs au rythme de l'*aulos*, instrument généralement associé à l'enthousiasme[1639] et qui, associé à la *mania* ou à des verbes tels que *choreuô* fait immédiatement référence aux rituels de possession. Le corps dansant, animé de mouvements plus ou moins violents, accompagné ou non de musique, semble donc bien constituer une sorte de modèle de référence pour la description des manifestations du délire tragique. Bien avant l'*Héraclès* d'Euripide, Eschyle a ainsi animé le corps de Io de mouvements giratoires faisant tournoyer la jeune prêtresse sous le vol du taon, de même qu'il a fait danser celui d'Oreste *(ὑπέρχομαι)*[1640], entraînant le jeune homme dans un tourbillon (*στρόμβος)* de démence.

Outre un lexique propre à la transe, on retrouve dans les différentes scènes du théâtre tragique, certains éléments propres aux rituels télestiques qui ont d'ailleurs été mentionnés au cours de notre étude des *Bacchantes* d'Euripide[1641] et de la *mania* dionysiaque. Le déroulement de tels *teletai* hors des murs de la cité est une des caractéristique du dionysisme et du corybantisme, tout au moins dans la tradition ancienne. L'*ἄγριος,* notion qui se définit avant tout de manière spatiale[1642], est le terme qui se rapporte au cadre du déroulement des rituels orgiastiques, se définissant comme un lieu ouvert et de plein air, extérieur à la cité. Sa mise en scène dans le jeu tragique peut donc constituer un élément supplémentaire plaidant en faveur d'une représentation du délire tragique sur le modèle de la possession télestique.

2.3.2- Métaphore de l'égarement, le recours aux images animales et du sauvage

Une telle référence territoriale, en lien avec le déroulement d'une crise de folie, est notamment perceptible dans le *Prométhée enchaîné*. Le premier accès de Io intervient ainsi immédiatement après que son père l'a bannie, renvoi paternel qui la conduit jusqu'à la fontaine de *Kerkhné* et la source de Lerne, soit un espace identifié comme en marge de la *polis*[1643]. De même, lorsque, dialoguant avec Prométhée, une nouvelle crise la surprend, elle

[1638] Eur, *Her*, 877-8.
[1639] Se reporter au chapitre précédent consacré à la *mania* télestique.
[1640] Esch, *Choeph,* 1025.
[1641] Se reporter au chapitre précédent consacré à la *mania* télestique.
[1642] MAUDUIT C., « Le sauvage et le sacré dans la tragédie grecque » in *BAGB*, 1988, p 304. Voir note 3, p 304 : «*L'"agros" apparaît dans la représentation de l'espace grec comme un lieu intermédiaire entre l'espace domestique et les horizons lointains de la montagne. Les adjectifs dérivés "agrios" et "agroteros" peuvent néanmoins s'appliquer aux animaux de l'"oros" qui prolonge spatialement l'"agros" et le complète dans la désignation de l'espace sauvage* ».
[1643] Esch, *Prom,* 669-677. La course de Io vers un point d'eau peut également symboliser une purification recherchée hâtivement contre le mal nouveau qui l'atteint.

se trouve de nouveau dans un espace totalement sauvage, « *un désert sans humains* »[1644], ainsi que se plaît à le décrire Eschyle. Les autres poètes mettent également en scène des accès délirants dans de tels espaces. A leur arrivée en Tauride, Oreste et Pylade se réfugient ainsi dans « *une grotte profonde* » décrite comme « *un roc où la houle a creusé une excavation* »[1645] à l'orée de laquelle Oreste est soudain pris de délire et qui peut rappeler l'antre côrycienne décrite par Pausanias[1646] située sur le Parnasse et consacrée principalement aux Nymphes, à Pan et à Dionysos ainsi que le précise notamment Eschyle[1647]. La caverne d'Oreste et de Pylade, située en bordure de mer, apparaît à la fois comme un rempart contre la nature parfois hostile, illustrée notamment par la brutalité des flots, et une protection par rapport aux lois de Tauride selon lesquelles les étrangers non invités sont égorgés[1648] à la manière de bêtes sacrifiées. Faut-il pour autant considérer que la représentation du délire que présentent les poètes tragiques se résume à une opposition binaire entre le sauvage et le civilisé. Il semble que ce schéma de pensée doit être dépassé même s'il est vrai que des thèmes comme la nuit et les ténèbres, le monde sauvage et animal sont des éléments qui servent à la construction de la fantasmagorie théâtrale et concourent au développement d'une atmosphère particulière qui permet de porter l'émotion tragique à son comble.

Les métaphores animales sont ainsi fréquemment utilisées par les poètes pour exagérer certaines scènes de délire. Oreste est notamment comparé à un lion bondissant sur le troupeau de génisses qu'il massacre tant et si bien que la mer paraît teintée de sang[1649]. Cette comparaison animale pourrait d'emblée être interprétée selon une dichotomie sauvage/civilisé, le lion apparaissant comme le symbole de la sauvagerie qui a pris corps du héros tandis que les génisses, bêtes domestiquées, appartiennent à la *polis* de telle sorte que leur mort brutale et sanglante serait susceptible d'imager la perte des repères et des valeurs sociales d'Oreste qui laisse cours à ses élans les plus primitifs. S'il faut être prudent sur ce genre d'interprétation, il semble cependant aller de soi que le lion sert ici à souligner la puissance destructrice de la *mania* dont Oreste est victime. Cette comparaison animale rappelle ce qui a été précédemment noté sur le délire notamment dans les traités biologiques et moraux d'Aristote[1650] : le maniaque est en effet présenté comme un individu soumis à des

[1644] Esch, *Prom,* 1-2
[1645] Eur, *IT*, 261-3.
[1646] Pausanias, X, 32, 5.
[1647] Esch, *Eum*, 22-24.
[1648] Un des bouviers a en effet pensé que les deux amis étaient des marins naufragés blottis dans cette caverne par peur des lois du pays sur l'égorgement des étrangers. Eur, *IT*, 277-278.
[1649] Eur, *IT,* 262-3, 283, 297-300 (note 1 p 124) : le rapport de la mer et du sac du troupeau est un « clin d'œil » d'Euripide à l'Ajax de Sophocle et aux *Métamorphoses* d'Ovide (XI, 352).
[1650] Se reporter au chapitre 3 de la première partie de notre étude.

pulsions primaires (notamment ici le désir de tuer), qui ignore la peur et qui suscite la frayeur[1651]. Outre le lion, d'autres références animales sont employées pour caractériser la fureur qui s'empare du héros : le « *taureau (ταύρος) prêt à bondir* » et qui pousse des mugissements terribles *(δεινὰ μυκᾶται)* [1652] sert à décrire le comportement d'Héraclès. La référence à la bête permet aussi d'insister sur la déshumanisation qu'entraîne la *mania* qui livre l'individu à ses pulsions les plus primaires. Euripide n'hésite d'ailleurs pas à exagérer le portrait d'Oreste en délire lui attribuant un « *air sauvage (ἠγρίωσαι)*», des « *cheveux sales* »[1653]. Il le décrit aussi avec de « *la bave figée autour de la bouche* »[1654] ce qui rappelle autant l'image d'une bête enragée reconnaissable à la salivation excessive qui est un des signes de la rage, que l'image des épileptiques que l'auteur de la *Maladie sacrée* dépeint les yeux révulsés avec un flot de salive sortant de la bouche[1655].

Le cheval, que ce traité hippocratique évoque d'ailleurs à deux reprises pour souligner les croyances liées au grand mal[1656], est aussi, dans le théâtre tragique, un des animaux qui sert le mieux à évoquer le délire et la possession. C'est un animal au caractère changeant, il peut être particulièrement docile comme s'emporter subitement. Comme le rapporte l'auteur de la *Maladie Sacrée*, les signes sur lesquels les soi-disant charlatans fondent leur diagnostic établissent couramment un lien entre le cheval et l'épilepsie. Il rapporte ainsi qu'une des pratiques de ces « charlatans »[1657] est de laisser croire que « *si le malade émet des sons plus aigus et plus stridents* » comme le cheval, c'est que Poséidon en est la cause[1658]. De même, si le malade rejette de la bave par la bouche[1659] et s'il lance des ruades, c'est Arès qui en porte la responsabilité. Le cheval est donc lié, selon certaines croyances, à un comportement d'extrême agitation. Aristote, dans *Histoire des animaux*, rapporte le cas d'une jument qui, après avoir mis bas, ne peut manger l'hippomane[1660] du poulain et change alors brutalement de comportement : elle se met hors d'elle *(ἐξίστημι)* et devient furieuse *(μαίνω)*[1661]. On peut noter que, chez la jument, l'état d'*ekstasis* précède la *mania*, la même succession de ces états ayant été également observée s'agissant des fidèles dionysiaques, dans le cadre de la *mania*

[1651] DUMONT J., (2001) : 60-63.
[1652] Eur, *Her,* 869-70.
[1653] Eur, *Or,* 223, 225, 226, 387, 391.
[1654] Eur, *Or,* 220.
[1655] Hipp, *Mal sac*, 7. Se reporter également au chapitre 2.1 de la première partie de notre étude.
[1656] Hipp, *Mal sac*, 1.
[1657] Sur cette polémique, se reporter notamment au chapitre 4 de la première partie de notre étude.
[1658] Hipp, *Mal sac*, 1.
[1659] Dans l'*Iliade*, Arès furieux est décrit l'écume à la bouche. Hom, *Il*, XV, 605.
[1660] Voir chapitre 1.3 de la première partie de notre étude. Aristote explique que la jument, après avoir mis bas, mange l'excroissance que son poulain a sur le front, appelée hippomane, et dont les *pharmakides* se servent pour la concoction de remèdes. Lorsqu'elle ne trouve pas l'hippomane, elle devient folle de rage.
[1661] Arist, *HA*, 577 a.

télestique où l'extase apparaît comme l'étape fondamentale, préparatoire, à l'enthousiasme. A la suite de ces exemples, l'utilisation du cheval comme symbole des manifestations délire dans le théâtre tragique ne peut apparaître étonnante. Cette référence animale et son lien à la *mania* est également présente chez Sophocle qui présente la prairie (*λειμών*[1662]*)* dans laquelle se trouve Ajax lorsqu'il massacre l'ensemble du bétail comme le terrain de jeu des *ἱππομᾶνής* [1663]. C'est aussi dans cet endroit que Phèdre, au cours de son délire aux accents cynégétiques, croit « *dompter des poulains Vénètes* »[1664].

Le cheval, par son caractère impulsif, son intempérance et sa puissance, constitue un symbole permettant d'illustrer les accès de fureur et de passions dont sont pris les héros maniaques. Mais s'il est parfois lié à un aspect négatif du délire, il est pourtant aussi un animal qui « *ressent intensément le plaisir d'exister, la joie du mouvement* »[1665] qui sont aussi les émotions propres à l'enthousiasme et à la transe. Or, on trouve notamment une évocation du cheval, de sa nature joyeuse et farouche, dans les personnages des Silènes et des Satyres[1666] qui sont eux-mêmes symboliques des joies orgiastiques. Si, dans les sources tragiques anciennes, le caractère impulsif et libre du cheval sert à la métaphore de l'enthousiasme divin, cette image équine est également utilisée dans bon nombre de rites de possession contemporains, tel que le *Bori haoussa* au Niger dans lequel la fidèle en transe est la « jument » du dieu[1667], et, semblablement, dans le *Candomblé* brésilien où l'adepte devient le cheval du dieu par le biais de la transe permettant ainsi à la divinité de descendre parmi les hommes et de danser[1668]. L'animal apparaît donc, dans ses rites, comme un instrument de passage entre l'humain et le divin, et, c'est d'ailleurs peut-être « *parce que la bête peut évoquer l'homme qu'elle lui sert si souvent d'allégorie* »[1669]. Les chevaux, sujets à de vives crises d'emballement, se laissent souvent porter par l'élan impétueux de la course jusqu'à l'épuisement, à l'image de la course rituelle à laquelle se livrent les Bacchantes d'Euripide. Cet emportement équin est aussi repris par Eschyle pour caractériser la crise de *mania* d'Oreste qui dit avoir l'impression de « *conduire un attelage (ἵπποις ἡνιοστροφῶ) emporté*

[1662] Le terme désigne une prairie humide et fertile et est à rapprocher de *limên*, le port, donc un espace aquatique, humide. Les *leimones* sont des lieux humides, fertiles, à la végétation abondante. Voir MAUDUIT C, « Le sauvage et le sacré dans la tragédie grecque » in *BAGB*, 1988, p 306
[1663] Les cavales folles.
[1664] Eur, *Hipp*, 231.
[1665] DUMONT J., (2001) : 52
[1666] JEANMAIRE H.,(1951) : 279 rappelle que « *c'est à tort que l'on distingue un Silène qui serait un démon aux attributs chevalins et le Satyre qui aurait le caractère d'un chèvre-pied, d'un être intermédiaire entre homme et bouc* », les auteurs classiques ne faisant pas cette différence selon lui.
[1667] ROUGET G., (1990) : 79
[1668] COSSARD G., (1970) : 95.
[1669] CHARRIERE G., « Mythes et réalités sur la plus noble conquête de l'homme et sur son plus perfide ennemi », in *RHR*, p 20.

hors de la carrière (δρόμου ἐξωτέρω·φέρουσι) »[1670]. Il évoque ainsi l'image des chevaux affolés et entraînés dans une course folle dont l'issue, si elle n'est pas fatale, lui fait franchir les limites de la lice, qui semble exprimer le passage d'un cadre bien défini, celui de sa raison, à un espace indéterminé et sauvage représenté par le caractère impétueux des montures qu'il ne peut maîtriser, symboles de son délire. Il faudrait aller plus loin dans notre recherche sur les liens entre le cheval et la représentation des altérations du raisonnement notamment par l'analyse du lexique propre au comportement équin, que décrit notamment Xénophon[1671] et qui doit aussi trouver des emplois dans le domaine médical s'agissant de la description propre à l'épilepsie ou à la *mania*.

Si les références au domaine de l'*agrios*, les exemples attestés des rapports du cheval avec la *mania*, tendent à confirmer l'hypothèse que les poètes tragiques s'inspirent des rituels orgiastiques pour mettre en scène le délire, le rapport à la course, à la poursuite voire à la chasse qui se dégage des descriptions tragiques constitue un autre argument en faveur de cette idée.

2.3.3- La course et la poursuite, autres métaphores de l'égarement.

Ainsi qu'il a été rappelé dans le chapitre sur la *mania* télestique[1672], la course est un élément tout à fait spécifique, bien que non systématique, du rituel bachique, constituant le couronnement de celui-ci, puisqu'elle aboutit généralement au sacrifice d'un animal sous forme de *sparagmos* et à la manducation de sa chair crue[1673]. La poursuite, qui prend l'aspect d'une chasse dans les *Bacchantes*, est ainsi directement liée au sacrifice alors que l'activité cynégétique s'inscrit généralement en opposition à un tel acte religieux[1674].

La description la plus terrifiante d'une poursuite est vraisemblablement fournie par Euripide dans les *Bacchantes,* lorsque ces dernières, se reposant dans des attitudes lascives découvrent qu'elles sont espionnées par le messager de Penthée. Le récit de cette course est d'autant plus intéressant qu'il comporte plusieurs aspects caractéristiques de la transformation progressive des bacchantes et de la réversibilité des fonctions liées à la chasse :

[1670] Esch, *Choeph*, 1022-3.
[1671] Voir en particulier le *Traité de l'équitation*.
[1672] Se reporter au chapitre précédent.
[1673] Voir le chapitre précédent sur la *mania* télestique.
[1674] VERNANT JP., VIDAL-NAQUET P., (1992) III : 40. Le sacrifice olympien classique exige en effet que l'animal sacrifié soit vivant, condition que la chasse rend impossible ce qui explique aussi pourquoi la bête sacrificielle par excellence est le bœuf, animal dont le statut domestique le rattache à la *polis* et qu'il n'est, de fait, nul besoin de chasser.

Ἴακχον ἀθρόοι στόματι τὸν Διὸς γόνον
Βρόμιον καλοῦσαι· πᾶν δὲ συνεβάκχευ' ὄρος
καὶ θῆρες, οὐδὲν δ' ἦν ἀκίνητον δρόμωι.
κυρεῖ δ' Ἀγαυὴ πλησίον θρώισκουσ' ἐμοῦ,
κἀγὼ 'ξεπήδησ' ὡς συναρπάσαι θέλων,
λόχμην κενώσας ἔνθ' ἐκρύπτομεν δέμας.
ἡ δ' ἀνεβόησεν· Ὦ δρομάδες ἐμαὶ κύνες,
θηρώμεθ' ἀνδρῶν τῶνδ' ὕπ'· ἀλλ' ἕπεσθέ μοι,
ἕπεσθε θύρσοις διὰ χερῶν ὡπλισμέναι.
ἡμεῖς μὲν οὖν φεύγοντες ἐξηλύξαμεν
βακχῶν σπαραγμόν, αἱ δὲ νεμομέναις χλόην
μόσχοις ἐπῆλθον χειρὸς ἀσιδήρου μέτα.
καὶ τὴν μὲν ἂν προσεῖδες εὔθηλον πόριν
μυκωμένην ἕλκουσαν ἐν χεροῖν δίχα,
ἄλλαι δὲ δαμάλας διεφόρουν σπαράγμασιν.
εἶδες δ' ἂν ἢ πλεύρ' ἢ δίχηλον ἔμβασιν
ῥιπτόμεν' ἄνω τε καὶ κάτω· κρεμαστὰ δὲ
ἔσταζ' ὑπ' ἐλάταις ἀναπεφυρμέν' αἵματι.
ταῦροι δ' ὑβρισταὶ κἀς κέρας θυμούμενοι
τὸ πρόσθεν ἐσφάλλοντο πρὸς γαῖαν δέμας,
μυριάσι
χειρῶν ἀγόμενοι νεανίδων·
θᾶσσον δὲ διεφοροῦντο σαρκὸς ἐνδυτὰ
ἢ σὲ ξυνάψαι βλέφαρα βασιλείοις κόραις.
χωροῦσι δ' ὥστ' ὄρνιθες ἀρθεῖσαι δρόμωι
πεδίων ὑποτάσεις αἳ παρ' Ἀσωποῦ ῥοαῖς
εὔκαρπον ἐκβάλλουσι Θηβαίοις στάχυν,
Ὑσιάς τ' Ἐρυθράς θ', αἳ Κιθαιρῶνος λέπας
νέρθεν κατωικήκασιν, ὥστε πολέμιοι
ἐπεσπεσοῦσαι πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω
διέφερον· ἥρπαζον μὲν ἐκ δόμων τέκνα,
ὁπόσα δ' ἐπ' ὤμοις ἔθεσαν οὐ δεσμῶν ὕπο
προσείχετ' οὐδ' ἔπιπτεν [εἰς μέλαν πέδον,
οὐ χαλκός, οὐ σίδηρος], ἐπὶ δὲ βοστρύχοις
πῦρ ἔφερον, οὐδ' ἔκαιεν. οἱ δ' ὀργῆς ὕπο
ἐς ὅπλ' ἐχώρουν φερόμενοι βακχῶν ὕπο.
οὗπερ τὸ δεινὸν ἦν θέαμ' ἰδεῖν, ἄναξ·
τοῖς μὲν γὰρ οὐχ ἥιμασσε λογχωτὸν βέλος,
οὐ χαλκός, οὐ σίδηρος <>,
κεῖναι δὲ θύρσους ἐξανιεῖσαι χερῶν
ἐτραυμάτιζον κἀπενώτιζον φυγῆι
γυναῖκες ἄνδρας οὐκ ἄνευ θεῶν τινος.
πάλιν δ' ἐχώρουν ὅθεν ἐκίνησαν πόδα
κρήνας ἐπ' αὐτὰς ἃς ἀνῆκ' αὐταῖς θεός,
νίψαντο δ' αἷμα, σταγόνα δ' ἐκ παρηίδων
γλώσσηι δράκοντες ἐξεφαίδρυνον χροός.
τὸν δαίμον' οὖν τόνδ', ὅστις ἔστ', ὦ δέσποτα,
δέχου πόλει τῆιδ'· ὡς τά τ' ἄλλ' ἐστὶν μέγας
κἀκεῖνό φασιν αὐτόν, ὡς ἐγὼ κλύω,

C'est Iacchos que d'une voix unanime, c'est le fils de Zeus, le Bruyant qu'elles invoquent.
Toute la montagne participe à leur transe et les fauves, rien qui reste immobile dans leur élan.
Il arrive qu'Agavé, dans sa course, s'approche de moi ;
je m'élance comme si je voulais la saisir,
abandonnant le fourré où je m'étais caché.
Elle jette un cri : « O mes chiennes agiles,
nous sommes traquées par ces hommes, suivez-moi !
suivez-moi, suivez-moi armées du thyrse ! »
Par la suite, nous réussissons à éviter d'être déchirés par les bacchantes. Mais voici qu'elles se jettent
sur les bêtes, qui paissent dans la prairie, sans nul fer en main.
Pour lors, vous auriez vu une vache laitière, toute mugissante, saisie par l'une d'elle au bout des doigts ;
d'autres mettre en lambeaux des génisses ;
vous auriez vu les côtes et les membres fourchus
lacérés de haut en bas, et les lambeaux accrochés aux sapins, dégouttant de sang.
Les fiers taureaux, menaçant de leurs cornes,
abattaient, face au ciel, sur le sol, leur masse.
Sous l'effet de mille mains des jeunes filles,
l'enveloppe des chairs se déchirait en moins de temps qu'il ne te faut pour fermer tes royales paupières.
Et puis elles s'élancent comme s'enlève un vol d'oiseaux,
et s'abattent sur les plaines qui près du cours de l'Asope,
donnent les lourds épis du pays de Thèbes,
Hysias et Erythrée, bâties au pied du roc du Cithéron ;
elles se jettent sur elles comme une armée et mettent tout sens dessus dessous.
Elles arrachent les enfants aux maisons.
Tout ce qu'elles chargent sur leurs épaules, sans y être attaché, y tient sans tomber dans la boue,
même l'airain, même le fer. Sur leurs boucles
le feu s'agite mais sans les brûler. Furieux
d'être pillé par les bacchantes, on court aux armes.
Et voici le prodige qu'il fallait voir, Seigneur :
les traits qu'on leur lançait ne faisaient pas couler leur sang,
et, elles, dardant leur thyrse,
les blessent, et on voit tourner leur dos,
à l'assaut de ces femmes, des hommes, certes non sans l'aveu d'un dieu.
Elles reviennent là d'où elles étaient parties,
près des sources qu'avaient suscité pour elles le dieu,
elles nettoient le sang et de leurs joues,
la langue d'un serpent étanche les gouttes sur leur chair.
…cette divinité, quelle qu'elle soit, mon maître,
accueillez-là dans cette cité. Certes, il est grand
et on dit que c'est lui, comme je l'apprends,
qui donne aux mortels la vigne qui chasse les

τὴν παυσίλυπον ἄμπελον δοῦναι βροτοῖς. *chagrins*[1675].

Ces vers évoquent la transformation progressive des bacchantes de proies traquées en redoutables prédateurs. Elles sont, précédemment, comparées à des biches, proies fragiles, qui bondissent par la plaine pour échapper au filet bien tressé du redoutable chasseur[1676] puis, soudain, Agavé, chef du thiase thébain, prend l'aspect d'un lion que suivent des limiers, les bacchantes, le chien attestant d'un statut moins féroce que le lion mais tout aussi funeste car identifié à un charognard[1677]. Elles deviennent ensuite de redoutables chasseresses humaines comme le souligne le passage aux armes que symbolise la prise en main du thyrse. Descendant des monts, elles se jettent alors sur les bœufs, les écartèlent, les lacèrent et les dépècent, actes qui rappellent l'idée d'un sacrifice et notamment du *σπαραγμός* tel qu'il est parfois entrepris dans le rite dionysiaque[1678]. Et leur course se poursuit hors des montagnes, dans les villages au pied du Cithéron, qu'elles dévastent comme si elles livraient une véritable guerre.

Les différents changements de statut que connaissent les bacchantes semblent fondamentalement liés aux espaces qu'elles traversent : en s'éloignant du chœur de la montagne, domaine de l'*agrios* par excellence, où elles sont purement « animales », à l'écoute de leurs instincts, proies traquées puis monstres carnassiers, elles se dirigent vers les villages où elles deviennent « humaines », chasseresses en armes possédant une *teknê*, art spécifique qui établit une supériorité immédiate sur le monde animal. Les thèmes de la course et de la poursuite, souvent associés au rituel bachique, sont également évoqués dans les autres pièces tragiques mettant en scène le délire. Ils se confondent souvent avec le thème de la chasse comme il en va pour Phèdre dont l'amour effréné pour Hippolyte la conduit à partager, dans des transports oniriques, les passions cynégétiques du jeune homme. Elle affirme en effet sa volonté de mener la chasse[1679] en harcelant les chiens de la voix et son désir de « *lancer l'épieu thessalien* »[1680] contre le gibier, images qui montrent la jeune femme en pleine possession d'une *tekné* qui la différencie dès lors de l'animal prédateur non possesseur de cet art. Quel que soit la vigueur de son délire, à la différence des Bacchantes, elle ne quitte jamais son statut de chasseresse « humaine », sans doute aussi car elle ne gagne jamais l'espace

[1675] Eur, Bacch, 725-772. (Traduction JEANMAIRE H., (1951) : 83-84).
[1676] Eur, *Bacch*, 867, 870.
[1677] BERNAND A., « Les animaux dans la tragédie grecque » in *DHA*, 12, 1986, p 245.
[1678] Voir le chapitre précédent sur la *mania* télestique.
[1679] Eur, *Hipp*, 214, 216-7.
[1680] Eur, *Hipp*, 219-221.

cynégétique de l'*agrios* qu'elle ne fait qu'entrevoir, par le biais d'élans oniriques, depuis sa chambre où elle est alitée.

Le statut cynégétique du délirant est souvent variable : se servant d'armes telles que le glaive ou l'épieu, il est un chasseur humain, démuni de celles-ci, il devient une sorte de prédateur animal, mais parfois il est aussi un gibier, proie de celui qui l'espionne, comme c'est le cas pour Agavé qui se sent traquée par Penthée, lui-même proie du dieu qui le mène à sa guise. Le thème est aussi abordé dans *Ajax*. Le héros, chasseur d'Ulysse et des Atrides, en devient soudain le gibier, sous l'influence de la puissante Athéna qui dirige ses actions. Elle le transforme en un véritable « *fauve de foire* »[1681] qu'elle donne en exhibition à Ulysse, l'excitant pour qu'il montre à quel point il délire jusqu'à ce qu'il se retourne contre elle et qu'elle le fasse rentrer dans sa baraque[1682] comme un dresseur renvoie un lion en cage. Bien qu'apparaissant sous les traits du chasseur, le délirant n'en reste pas moins sous les ordres d'une divinité dont il est parfois le limier ou le gibier, métaphore du délire dont il est envahi et que le dieu dirige totalement. Les mêmes remarques peuvent s'appliquer à Héraclès lorsqu'il commet son triple infanticide : persuadé de combattre les fils de son rival Eurysthée, le héros apprête son carquois puis dirige son arc contre ses enfants à la manière du chasseur qui a repéré un gibier, puis perce le foie de l'un, abat l'autre d'une flèche et brise le crâne du dernier d'un coup de massue[1683] dans une terrible frénésie meurtrière.

Les thèmes associés de la poursuite et de la chasse sont des éléments symboliques du profond égarement auquel sont en proie les personnages tragiques mais permettent aussi de souligner la puissance du divin qui dirige, selon ses désirs, les actes, les visions, les pensées des personnages. Si le délire tragique est une possession dans la mesure où la divinité envahi totalement les personnages et bouleverse tout leur être, on semble cependant loin de l'enthousiasme recherché par les fidèles au cours des rituels, célébration joyeuse et festive du dieu, dont on avait précédemment évoqué l'idée qu'elle ait pu servir de référence pour la description tragique du délire. Il est tout à fait probable qu'elle ait servi de modèle aux descriptions des manifestations de la *mania* dans la tragédie mais on ne peut guère aller plus loin dans le parallèle, tant la possession tragique prend une tournure destructrice, entraînant la souffrance et la mort pour les personnages qui en sont victimes.

[1681] JOUANNA J., « La métaphore de la chasse dans le prologue de l'*Ajax* de Sophocle, en particulier dans les vers 19 et 33 » in *BAGB*, 1977, p 184.
[1682] Soph, *Aj*, 99, 111, 115.
[1683] Eur, *Her*, 992-993.

2.4 Troubles du raisonnement et malédiction divine : croyances et enjeux du théâtre tragique.

2.4.1-Retour sur le lexique tragique

Le lexique tragique a montré que des termes propres à l'expression de l'enthousiasme[1684] sont fréquemment employés pour décrire le délire des personnages. L'exaltation des passions, la frénésie qui caractérisent la *mania* tragique peuvent en effet se rapporter au relâchement total des muscles du corps qui permet, par le biais de la danse notamment, de trouver le plaisir et la joie d'être autre, totalement envahi de la divinité. Ce ne sont cependant pas des images d'allégresse, de joie et de plaisir dont sont porteurs les divers débordements comportementaux mis en scène par les Tragiques. L'étude du vocabulaire permet de constater qu'outre les termes dérivés de *mania*, d'*entheos*, de *baccheuô* fréquemment usités pour suggérer la possession, on compte aussi un nombre important d'occurrences de *nosos* et de *kakos* pour dire le délire et dont le sens s'oppose à toute idée de bien-être[1685].

Le mot *nosos*[1686] dit avant tout la maladie et rappelle, de fait, à la représentation médicale des altérations de la *psukhê*. Le terme est cependant d'un emploi très large et désigne, par extension, « le malheur, le désastre »[1687] ce qui ne l'inscrit pas spécifiquement dans le domaine médical puisqu'il est aussi couramment employé pour qualifier l'état d'un pays ou d'une région dévastée par des luttes politiques ou l'état de la terre pour suggérer entre autres la stérilité agricole ou encore le comportement des animaux. Evoquant l'homme, il peut qualifier son état physique comme son intelligence et possède un sens moral négatif avec des traductions comme vice, défaut. Il se rapproche en cela de l'adjectif péjoratif *kakos* qui s'emploie pour les personnes au sujet de leur naissance, de leur intelligence, de leur comportement, de leur aspect physique, ainsi que pour les choses, pour dire « *ce qui est mal ou fait mal, comme la mort, le destin, la maladie, les paroles méchantes* ». Dans le théâtre tragique, *kakos* est généralement employé seul, sans adjectif spécifique déterminant la nature du mal. Dans ce contexte, le terme est essentiellement utilisé pour insister sur la souffrance, l'épreuve, le tourment qu'entraîne la *mania* dont est victime le héros, marquant dès lors la

[1684] Voir le tableau des mots du délire dans la tragédie.
[1685] Se reporter au tableau du lexique du délire.
[1686] Ce terme est essentiellement employé par Sophocle et Euripide (10 et 22 occurrences) et, dans une moindre mesure, par Eschyle (4 occurrences) qui lui préfère celui d'*oistros* (10 occurrences). Voir le tableau des mots du délire dans la tragédie grecque.
[1687] CHANTRAINE P., (1974) : *nosos*.

valeur négative de celle-ci. Oreste paraît ainsi succomber à ses maux (*ἀπείρηκεν κακοῖς*)[1688] et Phèdre a ses souffrances (*kakôn*)[1689] tandis que le Coryphée s'inquiète du mal irrémédiable (*ἀνήκεστον κακόν*)[1690] qu'elle s'apprête à faire[1691], autant d'exemples qui indiquent que *kakos* désigne aussi bien l'ensemble des éléments qui concourent au délire que ses manifestations (l'amour tourmenté) ou ses conséquences telles que le désir de mort. Il est aussi parfois employé avec *nosos*. Tecmesse, décrivant les actes d'Ajax, dit ainsi qu'« *en pleine crise* (*en tê nosô*), *(Ajax) trouvait sa joie aux maux* (*kakois*) *qui l'étreignaient, cependant qu'il nous affligeait, nous, qui à ses côtés, gardions notre raison* (*φρονούντας*)[1692] ». La *mania* est ici présentée comme une maladie (*nosos*) se déclinant en un ensemble de maux ou de symptômes (*kakos*) caractéristiques d'un état de déraison qui contraste avec la pleine possession des facultés intellectuelles de l'entourage d'Ajax. Le poète souligne, par cette opposition, la perte des repères que subit le héros chez qui Tecmesse constate qu'une inversion des valeurs s'est opérée, celui-ci paraissant s'épanouir dans des actes qui apparaissent pourtant « socialement » répréhensibles et affligeants. Employé dans un tel contexte, le terme *nosos* devient donc un synonyme de *mania*. Mais lorsque le délire n'a pas été clairement identifié, ce mot reprend un sens similaire à *kakos* pour désigner le mal. Le Coryphée identifie ainsi l'infortune (*δύστηνος*) de Phèdre « *mais sans voir clairement quel peut être son mal* (*nosos*)[1693] » tandis qu'Oreste, bénissant le sommeil, « *secours (ἐπίκουρος) contre la maladie* (*nosos*)» et « *Auguste oubli (λήθη) des maux* (*kakôn*)[1694] », fait de *kakos* et de *nosos* des synonymes qui désignent non seulement la *mania* mais également la souffrance qui en découle. Sophocle précise également la nature du mal d'Ajax qui est dit « *μανιάσιν νόσοις* » ou «*νοσοῦντα φρενομόρος* »[1695], formules intéressantes car elles comportent, associés à *nosos*, les mots *mania* et *phren* précédemment évoqués. La première expression traduit un état de mal ou de souffrance lié à la *mania*, évoquant l'idée d'une possession douloureuse, un « mal d'être fou », qui suggère à nouveau la nature destructrice du délire tragique. La deuxième expression, construite sur l'association de *νοσέω* et de l'adverbe *φρενομόρως* [1696], qualifie littéralement quelqu'un qui souffre d'avoir une

[1688] Eur, *Or*, 291.
[1689] La passion qu'elle éprouve à l'égard d'Hippolyte la tourmente et la rend folle. Ses souffrances sont dues à son refus de reconnaître et d'assouvir les désirs qu'elle éprouve à l'égard d'un jeune homme notamment car il s'agit du fils de son mari.
[1690] Eur, *Hipp*, 722.
[1691] Elle veut se donner la mort.
[1692] Soph, *Aj*, 271-3.
[1693] Eur, *Hipp*, 268-9
[1694] Eur, *Or*, 211 et 213
[1695] Soph, *Aj*, 59 ; 626.
[1696] Il s'agit certainement d'une création de Sophocle, le *Liddell and Scott's Greek-english lexicon* spécifiant que cette expression se trouve uniquement chez ce poète.

phrên « bête » (*môrôs*), le terme *môros* n'exprimant pas « *la notion de folie en tant que possession délirante mais l'hébétude, l'abrutissement, la sottise, la nigauderie* »[1697]. Antigone est ainsi qualifiée de *môra* à plusieurs reprises[1698] tout comme Phèdre[1699] ou Penthée[1700] pour évoquer une forme de bêtise, de légère déficience intellectuelle et l'absence de délire violent. Le terme *môros* a un sens général et ne peut être représentatif, à lui seul, du délire dont sont victimes des héros comme Ajax, Héraclès, Agavé. Il introduit néanmoins l'idée d'une possible graduation de la gravité et de l'intensité des manifestations du délire. Il qualifie un degré moindre d'altération intellectuelle et peut, suivant le contexte, signifier un retour progressif des facultés cognitives.

Nosos et *kakos* ne sont donc pas des termes spécifiques du délire, mais employés parfois pour le désigner, ils mettent l'accent sur la valeur négative que prend celui-ci dans le théâtre tragique. Un autre terme, plus fréquemment employé dans les œuvres d'Eschyle, souligne également l'aspect péjoratif et la souffrance qu'induit la *mania*. Le poète se distingue en effet par l'emploi du terme *οἶστρος*[1701] qui révèle une représentation très imagée du délire. Le mot se retrouve sous la forme substantive et verbale et désigne un taon et par extension, « tout ce qui pique, agite » et, par suite, « la passion violente, la folie »[1702]. Le terme évoque le taon mais rappelle également, par cette métaphore de l'agressivité, Io qui, victime de la jalousie d'Héra, connaît de douloureuses transformations en génisse et tournoie « *sous le vol du taon (οἰστροδίνητος)* »[1703], qui la taraude *(χρίω)*[1704], la pique *(οἰστροπλήξ)*[1705] et la pourchasse *(ἐρέσσω)*[1706]. L'insecte est une métaphore du délire et les verbes qui déterminent son action permettent de préciser la nature exacte du mal de la jeune femme. *Χρίω* qui signifie « frotter, oindre, induire » et dont l'emploi serait propre à Eschyle[1707], détermine l'agressivité et

[1697] CHANTRAINE P., (1974) : *môros.*
[1698] Soph, *Ant*, 469.
[1699] Eur, *Hipp*, 644.
[1700] Eur, *Bacch*, 369.
[1701] Il est le terme employé par excellence pour désigner la folie (10 occurrences pour quatre pièces sélectionnées). Voir le tableau sur les mots du délire dans la tragédie.
[1702] CHANTRAINE P., (1974) : *oistros*. BADER F., « Les messagers rapides des dieux » in *SCO*, 1991, 41, p 79-80. L'auteur pense que le mot est apparenté à la racine indo-européenne *$*h_2ei$-s-* « se mouvoir par à coups » qui a donné des termes comme « *ἱερός* » ou « *ἀίσσω*», et détermine « *les élans du monde physique comme le vent* », « *l'élan des animaux comme les chevaux ou comme le taon, nommé d'après son dard qui se meut par à coups* », « *les élans de la vie psychique et corporelle tels que les accès et les transes* ».
[1703] Esch, *Prom*, 590.
[1704] Esch, *Prom*, 566 et 880.
[1705] Esch, *Prom*, 681 et 836.
[1706] Esch, *Suppl,* 540.
[1707] CHANTRAINE P., (1974) : *chriô.*

l'acharnement de l'insecte sur sa victime qui, piquée *(οἰστροπλήξ),* éprouve une douleur ardente aux effets délirants[1708].

Le taon évoque donc aussi le caractère douloureux du délire que les emplois de *kakos* et *nosos* ont déjà souligné. L'utilisation parallèle du terme *κέντρον* vient d'ailleurs confirmer cette idée. Construit sur le verbe *κεντέω* qui a pour sens « *aiguillonner, piquer, percer, dans le vocabulaire médical et militaire*», il « *désigne l'aiguillon, notamment employé pour conduire un cheval ou un bœuf, d'où la signification du dard* »[1709]. Io se plaint en effet de cette *nosos* qui la « *consume (μᾶραίνω)*» et la « *taraude (χρίω) d'un aiguillon (κεντέω) de folie vagabonde (φοιτάω)*[1710] », évoquant à la fois ses tourments incessants et l'égarement provoqué par la piqûre de l'insecte, mal ardent qui envahit tout son être, lui laissant peu de répit et cherchant à l'épuiser *(μᾶραίνω)* jusqu'à la mort. Digne successeur d'Eschyle, Euripide reprend la métaphore du taon pour dire la folie qui tourmente ses héros. Phèdre est ainsi « *égarée (κἀκπεπληγμένη) sous l'aiguillon* (*kentrois*) *de l'amour (ἐρωτός)*»[1711] dont la « *morsure (δάκνω) affole* (*oistron*) » son cœur de passion pour Hippolyte[1712]. En employant le verbe *δάκνω* qui dit la morsure plutôt que la piqûre, le poète insiste sur l'intensité et l'ardeur du délire amoureux qui s'est emparé de la reine. Une notion nouvelle est toutefois introduite dans la représentation de la folie par l'utilisation d'un composé du verbe *πλάσσω*. Si ce dernier a pour sens « frapper, donner un coup, piquer », *καταπλήσσω* signifie « terrifier » et *κἀκπεπληγμένη* fait référence à la terreur qui paralyse la victime, sens que l'on retrouve d'ailleurs dans le substantif *κατάπληξις* qui désigne « la stupeur, la consternation »[1713]. Reste à savoir si cette hypothétique inertie de Phèdre concerne plus exactement son état physique, l'état de ses facultés intellectuelles ou les deux. L'image de l'*oistros* est également employée pour dire le délire des Bacchantes quittant leurs foyers pour la montagne « *sous l'aiguillon* (*ôstrês maniais*) » du délire dionysiaque[1714] ou pour décrire la folle errance d'Inô et d'Autonoé *(οἰστροπλήξ)*[1715]. Et, dans les vers où Héraclès, revenant à lui, demande à son père « *Où m'a*

[1708] Ce qui excite les animaux tels que les ovins ou les bovins n'est pas tant le vol tournoyant de ces insectes que la violente piqûre qu'ils provoquent ou dont ils symbolisent la menace. C'est la femelle qui pique par succion du sang de la victime menaçant également par ce biais de transmettre des maladies aux animaux et à l'homme, telles que la tularémie qui est une fièvre de type typhoïde et l'anthrax qui se caractérise par un amas de furoncles nécrosés au centre.
[1709] CHANTRAINE P., (1974) : *kenteô*.
[1710] Esch, *Prom*, 597-8.
[1711] Eur, *Hipp*, 39.
[1712] Eur, *Hipp*, 1300-1303.
[1713] CHANTRAINE P., (1974) : *plêssô.*
[1714] Eur, *Bacch*, 32-33.
[1715] Eur, *Bacch* ,1229-1230.

pris le délire (*oistros*)? *Où commença ma perte* ? »[1716], l'emploi d'*oistros* fait définitivement oublier l'insecte pour devenir un synonyme du délire à part entière.

Qu'il s'agisse des termes *oistros*, *nosos*, *kakos*, tous renvoient à un aspect négatif voire douloureux de la *mania* qui n'est pas celui recherché dans l'enthousiasme, bien au contraire. Or, la *mania* que décrivent les Tragiques n'est pas non plus le délire « ordinaire », d'origine physiologique, qui est mis en avant par la médecine hippocratique et la biologie voire même évoqué par Platon et qui présente, il est vrai, à lire les observations cliniques consignées par les Hippocratiques, des aspects d'intense souffrance. Le délire que les poètes tragiques mettent en scène est d'origine divine qu'il soit attribué à Dionysos, Héra, Athéna, Artémis ou à des *daimones* comme les Erinyes. Pourtant, alors que les dieux sont généralement bienveillants envers les hommes, la *mania* qu'ils leur insufflent semble destinée à provoquer leur destruction, à les amener à la mort. S'il est vrai que les symptômes qui caractérisent la *mania* sont particulièrement violents tant au niveau intellectuel que comportemental, ils sont généralement porteurs de bien être lorsqu'ils se manifestent au cours des rituels télestiques. A moins que, à l'instar de Penthée ou d'Agavé, les individus portent atteinte ou négligent certains dieux qui sont alors susceptibles d'insuffler la *mania* en guise de châtiment jusqu'à ce l'individu répare ses fautes. Quels aspects prend alors cette *mania* qui se veut être une punition divine et quelles différences essentielles présente t-elle avec la *mania* télestique ? La notion de châtiment divin a déjà été introduite dans notre étude sur l'épilepsie et sur les croyances liées à ce mal que l'auteur de la *Maladie Sacrée* identifie comme la propagation des idées et des pratiques de ceux qu'il nomme des charlatans[1717]. Faut-il établir un parallèle entre de telles croyances qui existent vraisemblablement dans les mentalités et la représentation du délire dans le théâtre tragique ? Cette représentation poétique de la *mania* est-elle porteuse de certaines réalités sociales ou a-t-elle essentiellement pour dessein de servir les intérêts de la tragédie et un imaginaire théâtral tout à fait spécifique ?

2.4.2-Le refus du divin

Si le délire tragique présente, d'une manière générale, les symptômes d'une possession tels qu'ils se manifestent notamment au cours des rituels télestiques, il en diffère cependant dans la nature du lien entre l'humain et le divin. En effet, l'enthousiasme rituel naît du désir du fidèle d'être « plein du dieu » et c'est précisément cette volonté exprimée par l'individu

[1716] Eur, *Her*, 1144.
[1717] Voir le chapitre 4 de la première partie de notre étude.

d'être envahi par la divinité qui lui permet de trouver, dans la possession, joie et bien-être. Or, ce n'est pas cette démarche que présente les personnages de la tragédie. Aucun de ceux-ci n'exprime en effet le désir, avant la crise, d'entrer en contact avec le divin ce qui justifie que tous, ou leurs proches et les témoins, attribuent spontanément leur accès de folie à « *un mal envoyé du divin (θεία νοσός)* »[1718]. Le divin est une idée vague et vaste : il est partout, en toute chose, l'expression *θεία νοσός* ici employée ne dit donc pas nécessairement qu'une divinité, qui peut être précisément identifiée, est la cause du mal. Dans les rituels contemporains, notamment les rites vaudou, la possession qui est un des piliers de ces pratiques, est éminemment désirée et perçue comme un bienfait par les adeptes. Il arrive néanmoins que certains individus, souvent non initiés, soient frappés de maladie. Cette forme de possession par le mal est alors ressentie comme une agression[1719]. Dans l'idéologie Bantoue par exemple, les esprits Nkita s'attaquent aux hommes en provoquant des maladies spécifiques dont les manifestations prennent l'aspect d'une transe durant laquelle les attitudes du malade révèlent l'identité de l'esprit responsable conduisant alors la plupart du temps, en guise de thérapie, à l'initiation de la personne possédée[1720]. Cet exemple rappelle certaines pratiques grecques, notamment l'initiation aux rites des Corybantes qui trouve une illustration comique dans les *Guêpes* d'Aristophane[1721]. Ceci étant, dans cette pièce, l'idée n'est jamais évoquée que la passion de Philocléon pour l'Héliée soit le fait d'un châtiment divin. Dans le théâtre tragique en revanche, la possession des personnages est à chaque fois marquée du sceau du mal et de la souffrance. Les conditions propres à l'enthousiasme, tel qu'il a lieu lors des rituels, n'étant pas remplies, qu'il s'agisse du désir du fidèle d'être *entheos*, du bien-être éprouvé dans la transe ou tout simplement de la nature collective du rituel, il nous paraît plus pertinent, pour la représentation du délire dans le théâtre tragique, de parler de possession douloureuse.

Le divin auquel les personnages attribuent la cause de leur mal est, dans la tragédie, toujours associé à une divinité ou à des *daimones*. L'identité du dieu ou de la déesse responsable de la *mania* est ainsi rapidement révélée au cours de la pièce. Les Erinyes se manifestant à lui sous forme d'hallucinations[1722], Oreste sait immédiatement à qui il a affaire mais, pour de nombreux personnages, ce sont les proches qui les aident et qui leur disent

[1718] Soph, *Aj*, 186 (traduction remaniée). Voir aussi Soph, *Aj*, 278 Des propos similaires sont employés dans d'autres pièces : Esch, *Prom*, 596 ; Eur, *Hipp*, 241 ; *Her,* 885, *Or,* 160, 394, 845 ; *Bacch*, 1296.
[1719] Le Vaudou est un syncrétisme fondé sur deux grandes idéologies : la Dahoméenne, née des rites des anciens esclaves originaires du Bénin, qui a donné au Vaudou son cadre général, et la Bantoue, originaire d'Afrique centrale et notamment du Congo) qui l'a enrichi. La conception de la possession douloureuse est un apport bantou. METRAUX A., (1958).
[1720] LE BRIS M., (2003) : 22-23.
[1721] Voir le chapitre 4 de la première partie de notre étude.
[1722] Eur, *Or*, 76, 416, 411, 836 ; *IT*, 934.

quelle divinité est à l'origine de leur mal une fois qu'ils ont recouvré leur conscience : c'est ainsi qu'agit Cadmos qui, en racontant le délire des Thébaines, permet à Agavé de comprendre, beaucoup trop tard, que c'est « *Dionysos qui les a perdues* »[1723]. S'agissant d'Héraclès, c'est Amphitryon qui apprend à son fils accablé de douleur l'implication de l'épouse de Zeus dans son malheur[1724], tout comme Prométhée révèle à Io que l'amour qui a naguère échauffé le cœur de Zeus[1725] la rend désormais « *victime des volontés rancunières d'Héra* »[1726]. Ajax se rend compte tardivement que c'est Athéna qui lui a insufflé le délire[1727]. Quant à Phèdre, si Aphrodite ne se montre pas, les signes aggravés de l'amour enflammé de la reine pour Hippolyte suffisent à faire comprendre à la nourrice que c'est « *le courroux de Cypris qui s'est abattu (Κύπρις γὰρ οὐ φορητὸν ἦν πολλὴ ξυνῆι* »[1728] sur la jeune femme[1729], exemple qui atteste à nouveau que l'origine de la colère du dieu réside dans une faute, dans une offense commise par un individu envers une divinité. Ajax a notamment repoussé, a plusieurs reprises lors des combats, l'aide de la puissante Athéna et lancé ces propos insolents: « *Avec l'aide d'un dieu (…) cette victoire, même un homme de rien la pourrait obtenir. C'est sans les dieux que, pour ma part, je suis bien sûr de ramener la gloire* »[1730]. En se montrant aussi arrogant, Ajax exprime son manque de considération pour un divin dont il s'estime vraisemblablement être à la hauteur, ce qui ne peut dès lors que provoquer « *la colère (ὀργή) implacable de la déesse* »[1731]. Son attitude peut ainsi être perçue comme un acte d'*hubris* à l'égard de la divinité, légitimant ainsi l'attaque de cette dernière. Aphrodite exprime aussi son ressentiment à l'égard d'Hippolyte, qui se détourne des joies de l'amour, de manière tout à fait singulière : plutôt que d'enflammer de passion le jeune homme et de le rendre littéralement « fou d'amour » pour une femme, elle préfère s'en prendre à Phèdre en lui inspirant un amour inconditionnel pour son beau fils, mettant de fait en péril l'union qu'elle a elle-même présidée en tant que déesse du mariage, celle de Thésée et de Phèdre. Une constatation similaire peut-être faite s'agissant du délire d'Héraclès pour lequel Héra, qui en l'inspiratrice, n'intervient pas directement mais a recours aux services de Lyssa, la rage

[1723] Eur, *Bacch*, 1296.
[1724] Eur, *Her*, 1127.
[1725] Esch, *Prom*, 589 sqq.
[1726] Esch, *Prom*, 601-2.
[1727] Soph, *Aj*, 401-402.
[1728] Eur, *Hipp*, 438.
[1729] Aphrodite dit ne pas être jalouse d'Artémis à qui Hippolyte consacre tout son temps en s'adonnant à la chasse et en lui réservant ses prières et ses offrandes. Mais ce faisant, il reste vierge, abstinence sexuelle peu conforme à ce qu'exige son âge et qu'Aphrodite Cypris interprète comme un manque de reconnaissance à son égard.
[1730] Soph, *Aj*, 767-9.
[1731] Soph, *Aj*, 776-7.

divinisée. Le caractère double de la divinité, capable d'insuffler la *mania* comme d'en affranchir l'individu, et l'aspect redoutable qu'offre l'envers de sa personnalité sont notamment brillamment révélés par Dionysos dans les *Bacchantes*[1732].

Face aux Thébains, et notamment à Penthée, qui refusent de reconnaître Dionysos, Kadmos et Tirésias estiment être « *dans le vrai* » considérant que « *tous les autres sont fous* »[1733]. *Kakôs*, notamment utilisé pour qualifier le délire tragique, désigne ici l'attitude des non-initiés et suggére déjà la transe douloureuse dont ces derniers vont être victimes s'ils se refusent toujours à admettre l'existence de Dionysos. Les deux hommes mettent Penthée en garde contre son insolence à l'égard du dieu[1734], acte d'*hubris* qu'ils identifient comme « *une illusion* de son *esprit malade (ἡ δὲ δόξα σου νοσῇ* »[1735]. Car si la reconnaissance de Dionysos relève de la raison *(φρονεῖν δόκει)*[1736], se détourner du dieu, refuser l'initiation à ses mystères ne peut tenir que de la maladie, *nosos*[1737], d'un comportement irraisonné *(φρονῶν οὐδὲν φρονεῖς.*[1738] qui ne peut qu'entraîner la *mania*[1739]. La *mania* qualifie ici l'attitude de celui qui n'est pas initié. Le comportement *hubristeis* est souvent le fait de la jeunesse et dénote une certaine immaturité, déjà révélée chez les différents héros tragiques comme Ajax ou Hippolyte, ou Penthée, par la pratique de la chasse aux filets[1740]. Et, considérant que Dionysos met en péril l'ordre religieux de la *polis*, Penthée veut faire valoir ses prérogatives royales en tentant d'enchaîner le dieu, lui soutenant qu'il est non seulement dans son droit mais plus fort *(κυριώτερος)* que lui, nouvelle insolence à laquelle Dionysos répond de manière implacable. Il rappelle[1741] d'abord à Penthée qu'aucun humain, fut-il investi des plus puissants pouvoirs, n'est supérieur aux divinités qui régissent l'univers le mettant en garde contre le risque qu'il courre, lui et la cité, à ne pas vouloir reconnaître l'existence d'un dieu, une ignorance qui *(ἀμαθεῖ)* le « *prédestine à être malheureux* »[1742]. On connaît la suite : le délire de Penthée, son excursion sur les pentes du Cithéron et sa mise en pièces par sa propre mère.

Le message que livre le Dionysos des *Bacchantes* est celui qui prévaut pour toutes les pièces : il rappelle l'infaillibilité du divin et suggère que celui qui ne se montre pas

[1732] Voir le chapitre sur la *mania* télestique.
[1733] Eur, *Bacch*, 196.
[1734] Eur, *Bacch*, 310.
[1735] Eur, *Bacch*, 311.
[1736] Eur, *Bacch*, 312.
[1737] Eur, *Bacch*, 310, 327.
[1738] Eur, *Bacch*, 332.
[1739] Eur, *Bacch*, 326.
[1740] Eur, *Bacch*, 451-452: « *Vous pouvez le lâcher; car, pris dans mes filets, si leste qu'il puisse être, il ne peut m'échapper* ».
[1741] Eur, *Bacch*, 505-506.
[1742] Voir le dialogue entre Penthée et Dionysos, Eur, *Bacch*, 450-518.

bienveillant envers les dieux s'expose au risque d'attirer sur lui leur inimitié dont une des manifestations est notamment la possession « douloureuse » qui entraîne l'individu à commettre des actes graves et à se rendre alors coupable de souillure[1743]. Quelles sont les manifestations spécifiques de cette possession destructrice ?

2.5 Les manifestations de la transe douloureuse[1744]

Les aspects de la possession tragique, individuelle et non souhaitée de la part du possédé, expliquent, en partie, qu'elle intervienne brutalement, sans étape préalable comme peut constituer l'extase dans le rite bachique qui prépare l'individu à l'enthousiasme et qu'elle soit alors particulièrement douloureuse pour celui ou celle qui y est soumis. Telle qu'elle est décrite par les Tragiques, cette transe douloureuse révèle un certain renversement des valeurs et des formes de détournement de certains éléments spécifiques de l'enthousiasme.

2.5.1-Dépassement de soi et danse funeste

Le relâchement du corps dans les mouvements de la danse exprime, dans la possession rituelle, la non maîtrise de soi et la perte des repères du fidèle *entheos*. Dans la transe douloureuse, cette altération et cette conduite aberrante semble prendre une autre ampleur, allant jusqu'au dépassement de soi dans l'action destructrice. Les recherches ethnologiques contemporaines sur la possession soulignent, s'agissant des conduites liées la transe, leur caractère commun de « *symboliser toujours l'intensification d'une faculté ou d'une autre, par le jeu d'actions revêtant un aspect extraordinaire et étonnant* »[1745] comme marcher sur des braises sans se brûler, tordre des épées sans qu'on ne pourrait pas tordre habituellement, manipuler des serpents venimeux sans être mordu. Les ethnologues considèrent ainsi que la transe apparaît toujours, quelles que soient les formes qu'elle prend selon la culture dans laquelle elle s'inscrit, « *comme un dépassement de soi-même, comme une libération résultant de l'intensification d'une disposition mentale ou physique, bref, comme une exaltation,*

[1743] Voir le dernier chapitre de cette étude.
[1744] L'expression est empruntée à A. MOREAU dans « Transes douloureuses dans le théâtre d'Eschyle » in *CGITA*, 1988.En étudiant les caractéristiques de la transe décrite par Eschyle à travers les personnages de Cassandre et de Io, il montre comment les aspects destructeurs et déréglés de cette possession sont également exprimés par le rythme poétique saccadé des dochmiaques.
[1745] ROUGET G., (1996) : 57-58.

automutilatrice parfois, de l'exaltation du moi »[1746]. De tels actes sont également mis en scène dans le théâtre tragique et sont vraisemblablement exagérés à des fins artistiques, portant ainsi le délire au comble de la destruction.

Le messager de Penthée rapporte ainsi qu'il a été le témoin d'actes spectaculaires de la part des Bacchantes. Il les a vu « *soulever une vache au pis gonflé* », « *dépecer* » des génisses rien qu'en tirant la peau de leurs mains ou encore, « *abattre des taureaux furieux* »[1747] comme si elles bénéficiaient soudain d'une force surhumaine. Il ajoute que, dévastant les villages, elles ont couvert leurs ennemis de blessures tandis que les javelots lancés contre elles ne faisaient même pas saigner leur chair[1748]. Il les décrit aussi, à leur retour dans la montagne, entourées de serpents qui les lavent du sang du bétail dépecé en léchant leurs joues[1749]. S'il va de soi que ces descriptions relèvent de la fantasmagorie tragique, elles indiquent l'altération profonde des facultés intellectuelles des personnages qui les conduit à des actes insensés, relevant de l'extraordinaire. Ce dépassement de soi, cette exaltation des facultés, cette bravoure décuplée devant le danger n'est pas uniquement le fait des Ménades mais sont également perceptibles dans les cas de délire des autres héros tragiques comme Héraclès et Ajax. S'agissant du premier, outre le déchaînement d'une extrême violence qu'il met en œuvre au cours de son délire, il déploie une force si extraordinaire et une violence si exacerbée que l'attitude qu'il montre lorsqu'il tue son dernier fils d'un coup de massue est identifiée *(μίμησις)* à l'action d'un forgeron qui frappe le fer en fusion *(μυδροκτύπον)*[1750]. De même, lorsqu'il se croit devant le mur des Cyclopes, il attaque au levier *(μοχλεύω)* les panneaux des portes puis fait sauter les poteaux derrière lesquels se sont réfugiés sa femme et son fils qu'il réussit à abattre d'une même flèche[1751], démonstration outrecuidante de sa fureur et de la puissance qui lui est liée[1752]. En dehors de ces deux exemples, les autres personnages tragiques ne s'illustrent pas dans le dépassement de leurs capacités ou de leur force. Ceci étant, leurs conduites attestent, que tous sont soumis à la divinité qui les mène et les fait agir à sa guise.

C'est d'ailleurs bien cette idée qu'illustrent les propos de Lyssa lorsqu'elle prédit à Héraclès, déjà atteint par les premiers symptômes du délire, qu'elle lui fera « *danser une*

[1746] ROUGET G., (1996) : 58.
[1747] Eur, *Bacch*, 735-753.
[1748] Eur, *Bacch*, 761-2.
[1749] Eur, *Bacch*, 767-768.
[1750] Eur, *Her*, 990
[1751] Eur, *Her*, 990
[1752] Certes Héraclès est un héros qui a déjà, au cours de ses travaux, fait la démonstration de sa puissance surhumaine, mais cette force était néanmoins secondée par l'aide divine, protection qu'il ne possède plus lorsqu'il rentre chez lui.

autre danse (μᾶλλον χορεύσω) aux accords d'une flûte qui sonnera l'épouvante (καταυλήσω φόβωι) »[1753]. Les verbes *χορεύω* et *καταυλέω* renvoient à l'idée de possession et notamment à la danse à laquelle se livre le fidèle au son de l'*aulos*, à ceci près cependant que, pour Héraclès, la danse est dite *μᾶλλον* et la musique ne laisse percevoir aucun son harmonieux, sinon des dissonances[1754] terrifiantes (*phobos*) suscitant l'angoisse d'une mort proche[1755]. Le délire qu'insuffle Lyssa à Héraclès est comparé à celui d'un bacchant[1756], attestant ainsi de la similitude de certains de ses aspects avec la possession rituelle bachique à ceci près que cet enthousiasme ne peut-être porteur que de souffrance et de mort comme le suggère notamment la réflexion du chœur qui substitue le sang du meurtre au vin bachique libérateur[1757].

La comparaison avec le délire bachique semble aussi avoir pour effet d'accentuer l'extrême radicalité des desseins de Lyssa. Elle est également présente dans *Oreste* au sujet des Erinyes : comme les Ménades, elles sont *ποτνιάδες θεαί* et forment un thiase mais qui est *ἀβάκχευτον* [1758], c'est à dire sans rapport avec les troupes bachiques. Tandis que les bacchantes s'abandonnent à une exaltation joyeuse, les Euménides évoluent parmi les « *larmes et les gémissements* »[1759] et font régner la terreur et la douleur propre au châtiment de vengeance. La joie libératrice et créatrice de la possession est transformée en d'atroces douleurs dévastatrices, terribles troubles intellectuels et comportementaux que les Tragiques expriment autant dans les descriptions que, comme le souligne A. Moreau, que par le rythme heurté et saccadé qu'ils utilisent dans certains vers pour marquer les soubresauts et les bons violents de cette transe douloureuse[1760]. La représentation tragique du délire renvoie à l'image d'une possession dont les principaux éléments propres aux rituels ont été repris mais détournés de leur nature ou de leur objectif initial. Cette idée semble également valable pour le sacrifice, notamment bachique, dont la forme traditionnelle, le *sparagmos*, prend une tournure effroyable, Penthée ayant servi de substitutif à la victime animale habituelle. Si le sacrifice dionysiaque, par l'inversion des termes de la cuisine sacrificielle, correspond à une façon de

[1753] Eur, *Her*, 871.
[1754] Le chœur s'exclame en effet : « *O horrible, horrible est la musique de ce chant* » : Eur, *Her,* 896.
[1755] Le chœur est à nouveau terrorisé pour l'avenir du héros : « *Il va périr, entraîné dans la danse dont Lyssa lui joue la musique furieuse (ὀλεῖς μανίαισιν Λύσσας χορευθέντ᾽ἐναύλος* », Eur, *Her,* 877-9.
[1756] Eur, *Her*, 899 « *Ce n'est pas en vain que Lyssa déchaînera sa baccheia dans le palais (οὔποτ᾽ἄκραντα δόμοισι Λύσσα βακχεύσει* ». (Traduction de L. Parmentier légèrement modifiée).Voir le tableau des mots du délire dans la tragédie pour les autres occurrences de *Bacheuô*.
[1757] Eur, *Her*, 895 « *Elle veut du sang, non la libation bachique du jus de vigne* ».
[1758] Eur, *Or*, 317.
[1759]ROUGET G., (1990) : 321.
[1760] MOREAU A., « Transes douloureuses dans le théâtre d'Eschyle, Cassandre et Io » in *CGITA*, 1988, p 106

s'ensauvager, sa mise en scène dans les *Bacchantes* prend une tournure particulièrement barbare, exagérant à outrance l'aspect négatif de cette possession douloureuse.

Cet acte sacrificiel perverti est-il seulement évoqué dans les Bacchantes pour finaliser la description tragique de cette possession malheureuse ou retrouve t-on des aspects du sacrifice, autre que sous la forme du *sparagmos* d'ailleurs, dans d'autres pièces ? S'il est difficile d'établir un réel parallèle sacrificiel avec d'autres descriptions tragiques du délire, certains détails que livrent celles-ci y font cependant penser. C'est notamment le cas de la description du triple infanticide dont se rend coupable Héraclès. Après avoir tué deux premiers fils, la manière avec laquelle le héros lève sa massue au dessus de la tête de son troisième enfant et la laisse retomber sur son crâne *(ὑπὲρ κάρα βαλὼν)* en le brisant, bien que comparée « *au geste du forgeron qui frappe le fer en fusion (μυδροκτύπον)* », peut cependant rappeler l'acte du sacrificateur qui abat l'animal en le frappant d'un coup de hache sur le front. Si les deux premiers infanticides apparaissent comme le résultat d'une chasse au gibier, le dernier meurtre témoigne de la confusion des sens et du bouleversement des repères et des valeurs dont le héros est victime. L'emploi d'*ἐπισφάζω* pour signifier le dessein d'Héraclès d'immoler son troisième garçon sur les deux autres, rappelle l'idée d'un sacrifice[1761] dans lequel les enfants, à défaut de bêtes, sont les victimes[1762]. Le messager précise de plus qu'au moment où Héraclès est entré en transe, le héros s'apprêtait à sacrifier pour purifier le palais de la souillure provoquée par la mort du tyran Lycos[1763]. On peut suggérer que le sacrifice qu'il se préparait à donner ait été détourné sur ses enfants et inversé de telle manière que le héros ne puisse pas se purifier de cette première souillure et s'en ajoute une autre bien plus dramatique et condamnable.

Cette inversion des valeurs, caractéristique majeure de la transe douloureuse, est encore plus manifeste chez Ajax. Comme le personnage d'Héraclès, l'Ajax de Sophocle concentre en sa personne un ensemble de vertus qui en font un modèle de référence pour les Grecs : il incarne la bravoure au combat et constitue la « forteresse » des Achéens[1764], qualités qui rendent d'autant plus tragique sa plongée dans le délire. Tecmesse raconte qu'en pleine nuit, « *brusquement, Ajax se saisit (λαβὼν) de son épée (ἔγχος) à double tranchant (ἄμφηκες)* » car une envie lui est soudainement venue de partir en guerre[1765]. A son retour, il

[1761] Le verbe *ἐπισφάζω*, « égorger sur, immoler », se rapporte au lexique du sacrifice.
[1762] Se croyant devant les murs des cyclopes, Héraclès sape (*σκάπτω*) attaque au levier *(μοχλεύω*) les panneaux des portes, fait sauter les poteaux et d'une même flèche, abat sa femme et son fils.

[1763] Eur, *Her*, 922-925.
[1764] C'est ainsi qu'Homère le dépeint dans l'*Iliade*.
[1765] Soph, *Aj*, 285-8.

est chargé d'un butin de bêtes à cornes, de taureaux et de chiens de berger « *qu'il brutalise (ηὐχένιζε), coupant la tête* (*αὐχενίζω*) *des uns, relevant le mufle et égorgeant (ἔσφαζε) ou assommant (κἀρράχιζε) les autres* »[1766]. La suite du récit, et plus encore la deuxième description que Tecmesse livre plus loin, évoque le travail du *mageiros* et certains aspects du sacrifice. Les victimes sont des bêtes qui appartiennent aux Grecs, certaines peut-être domestiquées et gardées par des bouviers en vue d'un sacrifice lors d'une grande célébration[1767]. Les bœufs sont généralement considérés comme une des offrandes les plus prestigieuses et sont abattus en grand nombre selon un rituel très précis lors des grandes *thusiai*. Si le vocabulaire employé pour décrire le sacrifice est également utilisé pour décrire les actes meurtriers d'Ajax *(αὐχενίζω, σφάζω, χρηστήρια*[1768] par exemple), si les bêtes rappellent les victimes sacrificielles, c'est cependant avec une certaine prudence qu'on peut considérer ces scènes comme l'illustration d'un acte sacrificiel perverti. Même si les actions conduites par Ajax trouvent leur parallèle dans la cuisine sacrificielle, ils sont cependant pratiqués dans le désordre, sans respect des coutumes et semblent avant tout traduire la férocité et le caractère destructeur du délire d'Ajax. Tout le reste du récit de Tecmesse, puis d'Athéna, ne fait d'ailleurs que renforcer l'attitude sanguinaire et brutale d'Ajax : il égorge *(σφάζω)* les bêtes à même le sol, leur taille les flancs (*πλευροκοπέω)* ou les fend en deux (*ἀναρρήγνῦμι*)[1769], autant d'exemples qui démontrent à quel point la transe douloureuse est toute entière vouée au sang et au meurtre et, de fait, à la souillure. Le rapport à la nuit, aux ténèbres et au chthonien qui émane des descriptions théâtrales contribue d'ailleurs à renforcer la singularité de la représentation tragique du délire.

2.5.2-La nuit et le chthonien dans le délire tragique

« *Ainsi, dans la nuit qui vient de finir, tu aurais (…) fait irruption dans la prairie où jouent les cavales folles et massacré tout le bétail des Grecs* (…) »[1770] Ces vers du Coryphée s'effrayant des rumeurs calomnieuses qui se répandent à propos des actes d'Ajax ont pour fonction de situer la scène en invitant les spectateurs à plonger dans une temporalité et une spatialité spécifique. L'accès de fureur meurtrière d'Ajax a lieu en plein cœur de la nuit tout

[1766] Soph, *Aj*, 298-300.
[1767] Soph, *Aj*, 231.
[1768] Soph, *Aj*, 220
[1769] Soph, *Aj*, 232.
[1770] Soph, *Aj*, 141-145.

comme celle d'Oreste[1771] ce qui pourrait suggérer qu'il existe une temporalité propre au délire tragique. Un tel parallèle ne peut cependant pas être effectué pour les autres pièces dans lesquelles le délire des personnages intervient aussi le jour. Pourtant, l'analyse des pièces atteste qu'un rapport existe bel et bien entre la nuit et la *mania*.

Ce n'est donc pas tant la signification temporelle de *νυκτὸς* qui est à prendre en compte dans ses liens avec le délire mais toute la symbolique qui lui est liée, dans le sacré de sa représentation et ses rapports avec le divin. Hippolyte déclare ainsi, en parlant d'Aphrodite *Cypris*[1772], ne pas aimer « *les dieux qu'on honore la nuit (οὐδείς μ'ἀρέσκει νυκτὶ θαυμαστὸς θεῶν)* »[1773], insolences à l'égard de la divinité qui sont immédiatement punies, quoique de manière indirecte, par la passion érotique que la déesse insuffle à Phèdre. La déesse Aphrodite a donner son nom aux *ἀφροδισία,* œuvres de la divinité, qui se rapportent, d'une manière générale, à « *des actes, des gestes, des contacts qui procurent une certaine forme de plaisir* »[1774] que peuvent constituer toute expérience érotique et la sexualité. Les Grecs célèbrent donc la déesse par des actes du quotidien, intimes. Les rapports sexuels entre époux sont placés sous la protection d'Aphrodite et plus encore lorsqu'ils ont lieu la nuit comme le rapporte notamment un décret religieux de Cyrène : « *Un homme qui a couché avec sa femme la nuit sacrifiera quand il voudra. S'il a couché le jour, (il ne sacrifiera) que quelque temps après s'être lavé* »[1775]. La sexualité relève du privé, de l'intime et s'y adonner la nuit permet de respecter ces principes et d'éviter la pollution que peut générer l'acte charnel diurne[1776]. Le lien d'Aphrodite et de la nuit est également manifeste dans les attributs de la déesse. *Philotès*, la Tendresse, qui est un des privilèges d'Aphrodite, est fille de la Nuit *(Νύξ)* Noire *(μέλᾶν)* tout comme *Apaté*, la Tromperie[1777]. Des cultes d'Aphrodite *Melainis*[1778], la Noire, qui dit à nouveau le lien de la déesse au nocturne sont également attestés et contrastent avec les multiples épiclèses qui la font céleste, *Ourania*, dorée, *Chrysé* et bien d'autres « *lumineuses épiphanies* »[1779]. D'autres cultes de la déesse sont aussi en rapport avec la mort, comme celui de l'Aphrodite *Epitymbia* de Delphes qui accorde sa protection lors des célébrations en

[1771] A la différence des autres personnages, outre Io, les crises d'Oreste sont répétées et caractérisées par la soudaineté et l'imprévisibilité.
[1772] Eur, *Hipp*, 101.
[1773] Eur, *Hipp*, 106. (Traduction remaniée).
[1774] FOUCAULT M., (1984) II : 49.
[1775] Décret daté du IVe av. J.C. *SEG*, IX, 72, 3.
[1776] PARKER R., (1983) : 74-103.
[1777] Hés, *Théog*, 123-124
[1778] PIRENNE-DELFORGE V., (1994) : 449.
[1779] PIRENNE-DELFORGE V., (1994) : 449.

honneur des défunts[1780]. Ce caractère funèbre de la divinité se retrouve aussi dans les célébrations et les représentations statuaires de la déesse *Pasicrata* à Démétrias en Thessalie ou encore dans celles de l'Aphrodite *Anosia* et d'*Androphonos*, dont le sanctuaire serait lié au meurtre de Laïs[1781].

Une telle réalité cultuelle semble suggérer l'existence de lien entre Aphrodite et le funèbre bien qu'il convienne cependant de nuancer ces propos dans la mesure où elle n'est cependant pas la divinité la plus concernée par la mort. Elle est avant tout liée à la jeunesse, à la sexualité et à son plein épanouissement mais, en participant au cycle, sans cesse renouvelé, des générations, on peut comprendre les rapports qu'elle entretient avec le funèbre. Selon V. Pirenne-Delforge, « *Sur le plan des cultes, l'Epistrophia de Mégare, la Mélainis de Corinthe, de Mantinée et de Thespies ont des liens étroits avec la Nuit (…). Si Aphrodite est dès lors puissance chthonienne, c'est au moins autant en référence à la terre et à son potentiel vital qu'à la nuit.* »[1782]. Le monde des morts est l'envers d'un décor terrestre, la vie, qui apparaît luxuriant comme le rappelle *L'Hymne à Démeter* où Perséphone, jeune femme pleine de vie est emportée dans le monde de l'Hadès après avoir cueilli le narcisse[1783], rappelant ainsi que le passage entre la vie et la mort tient à peu de choses.

On est ici dans toute une symbolique dichotomique qui est aussi, semble t-il, valable pour le délire tragique : autant l'enthousiasme est-il porteur de joie et de bien-être quand il relève de la célébration d'une divinité qui naît de la volonté d'un individu, autant la possession peut devenir destructrice et tragique lorsqu'elle renvoie à une faute commise par une personne à l'égard d'une dieu ou d'une déesse. Le passage entre la vie et la mort est aussi ténu que celui qui existe entre la pleine possession de ses sens et le délire. On se souvient, à ce sujet, de l'interprétation que l'on a donné à certaines observations hippocratiques concernant la *mania* qui place cette dernière à mi-chemin entre la maladie et la mort, entre l'espoir de vie et le risque de mort[1784]. Dionysos qui est à l'origine du délire des bacchantes thébaines est aussi parfois associé à Aphrodite, notamment au cours des *orgia*[1785] célébrant les énergies fondamentales à l'éclosion de la vie et de son épanouissement. Ainsi, à Mantinée les fidèles de Dionysos célèbrent leur dieu auprès d'Aphrodite *Mélainis*. A Sicyone, bien que les sanctuaires des deux divinités soient séparés, la célébration du dieu s'illustre notamment par

[1780] La déesse assure lors de ces cérémonies le rôle d'intermédiaire entre la vie et la mort.
[1781] PIRENNE DELFORGE V., (1994) : 452.
[1782] PIRENNE-DELFORGE V., (1994) : 470.
[1783] *Hymne homérique à Déméter*, 10-14.
[1784] Voir chapitre 1.2 de la première partie de notre étude.
[1785] PIRENNE-DELFORGE V., (1994) : 458.

une procession où défilent des phallophores couronnées de *paidéros*, une plante qui ne pousse que dans le sanctuaire de la déesse de Sicyone et qui est aussi utilisée lors des rites sacrificiels en l'honneur d'Aphrodite[1786]. La présence de cet emblème divin associé à la célébration du rituel dionysiaque révèle la contribution de la déesse à « *l'éclosion d'une vie solidaire de la sexualité qu'elle patronne* »[1787]. Mais, on peut suggérer que dès alors que cette sexualité porteuse de vie est négligée, le délire prend l'aspect des ténèbres, de la destruction et de la mort. Et comme le rapporte V. Pirenne-Delforge, « *La nature de la punition montre la gravité de la faute, tout autant que le risque social qu'elle implique par le renversement des valeurs : Hippolyte est aimé de sa belle-mère, les filles impertinentes sont vouées à l'inceste ou à la prostitution* (…) »[1788]. Les poètes tragiques usent, autant dans son sens autant temporel que sacré, de la métaphore du nocturne pour marquer l'aspect négatif de la possession insufflée à leurs héros. Ils soulignent ainsi combien est grand le pouvoir de destruction de la divinité à laquelle on ne se soumet pas.

Les exemples des rapports entre le nocturne et la *mania* sont aussi présents dans *Oreste* d'Euripide. Quand Ménélas demande à Oreste à quel moment sa crise de *mania* s'est déclenchée, le jeune homme répond : « *La nuit, alors que je recueillais les* os »[1789], établissant ainsi un rapport direct entre ses actes (il recueille les os de sa mère), le délire qui l'atteint et le nocturne, lien tout à fait singulier et exprimé d'autant plus fortement par la présence des Erinyes. La filiation de ces divinités est différente suivant les représentations. La théogonie hésiodique les dit filles de Gaia fécondée par le sang d'Ouranos castré mais, Eschyle, dans l'*Orestie*[1790], les présente comme « *filles d'une même mère* », Nuit, filiation particulière puisque l'élément mâle y est inexistant. Les Erinyes ou Euménides vengent toutes les fautes de sang notamment celles commises au sein de la famille[1791]. Elles sont, à ce titre, servantes de la *Diké*, entité qui appartient pourtant au complexe des puissances de la lumière, et dont l'association avec les Nocturnes démontre encore une fois qu'un même concept, s'agissant notamment du divin, a souvent un caractère duel. Signes de cette filiation ténébreuse, les

[1786] Pausanias, X, 6.
[1787] PIRENNE-DELFORGE V., (1994) : 460.
[1788] PIRENNE-DELFORGE V., (1994) : 460-1.
[1789] Eur, Or, 404.
[1790] Esch, *Eum*, 321, 322, 744, 843.
[1791] Hes, *Théog,* 185. Par leur naissance, elles sont aussi sœurs des Géants, des Nymphes Méliennes, et autres divinités de la mort et du châtiment. Chez Homère, elle sont les gardiennes des droits sacrés de la famille et des lois supérieures garantes de l'ordre naturel. C'est surtout Hésiode qui fait des Erinyes des démons vengeant les griefs des enfants contre leurs parents. Depuis Hésiode jusqu'à Eschyle, on retrouve peu de mention des Erinyes dans la littérature, Eschyle est donc le véritable créateur de leur personnalité poétique et de leur représentation artistique. Euripide est le premier qui paraît avoir fixé leur nombre à trois. PADEL R., (1992) : 164-172.

Erinyes apparaissent ainsi «*vêtues de noir (φαιοχίτωνες)*»[1792] et sont couramment désignées par l'expression «*μελάγχρωτες Εὐμενίδες* », à la peau noire[1793]. Electre les nomme « *Déesses bienveillantes* » *(αἰδοῦμαι θεὰς)*[1794] ou Euménides *(Εὐμενίδες),* antiphrase utilisée pour ne pas attirer leurs inimitiés, tandis qu'Oreste les identifie à des « *vierges à l'œil sanglant (αἱματωποὺς), à l'aspect de serpent (δρακοντώδεις)*»[1795], leur regard traduisant le désir de meurtre et de sang qui motive cette traque impitoyable qu'elles livrent au jeune homme. Cette description effrayante des Euménides est une représentation commune, de tradition ancienne, déjà présente chez Homère[1796]. C'est donc un *topos* auquel ont ici recours les Tragiques pour illustrer les hallucinations redoutables d'Oreste. Eschyle les décrit, comme la Méduse, avec des serpents dans la chevelure[1797] et, les dit, à travers les mots d'Oreste, «*prêtresses d'Enfer (ἐνέρων ἱέρειαι) à la face de chienne (κυνώπιδες), au regard d'épouvante (γοργῶπες)* »[1798], les associant ainsi immédiatement au monde infernal et chtonien[1799]. Elles sont les limiers de Clytemnestre qui livrent, dans une course rapide, une chasse sans merci au fils indigne, jusqu'à ce que vengeance soit faite. Comme le chien, qualifié de charognard[1800], elles ont un redoutable flair et sont attirées par l'odeur du sang ; et comme cet animal, elles se répandent en aboiements sinistres[1801]. La noirceur de leur teint *(μελάγχρωτες Εὐμενίδες*)[1802] qui marque leur aspect funèbre, divinités du châtiment[1803], accentue l'effet de terreur qu'elles ont sur leurs proies.

La filiation avec le nocturne se retrouve également chez Lyssa, intermédiaire d'Héra dans le délire d'Héraclès : « *Par mon père et par mère, je suis de noble race, étant née de la Nuit et du sang d'Ouranos* (*Νυκτὸς Οὐρανοῦ τ' ἀφ' αἵματος·). Les fonctions que je remplis me font honorer par des amis dont je ne suis pas fière et je ne trouve nul plaisir à rendre des*

[1792] Esch, *Choeph,* 1048-9.
[1793] Eur, *Or,* 321.
[1794] Eur, *Or,* 37-8. Ce nom suggère qu'elles sont aussi pour certains, et notamment les morts vengés, des divinités bienveillantes. Elles allient donc deux représentations contradictoires, rigueur du châtiment divin et succès de la vengeance.
[1795] Eur, *Or,* 255-6.
[1796] Hom, *Il,* IX, 454 et 571, XV, 204. Hom, *Od,* II, 135 ; IX, 280.
[1797] Esch, *Eum,* 30.
[1798] Eur, *Or*, 260-2.
[1799] Dans *Iphigénie en Tauride*, 285-6, Euripide paraît en identifier trois : la première n'est pas décrite, la seconde est comparée à « *une vipère d'Hadès* » qui s'arme contre Oreste « de terribles serpents » et la dernière a des ailes et porte une tunique soufflant flammes et meurtre.
[1800] BERNAND A., « Les animaux dans la tragédie grecque » in *DHA*, 12, 1986, p 245
[1801] Eur, *Or,* 321. Le verbe *γοάω* insiste sur les gémissements et les lamentations qu'elles font entendre.
[1802] Eur, *Or,* 322.
[1803] Leur fonction morale telle qu'elle apparaît dans la tragédie reste conforme à celle de l'épopée bien que leur rôle a grandi dans la mesure même où les notions morales se sont étendues. Elles vengent les crimes contre les lois supérieures qui garantissent l'existence de la famille et de la société. PADEL R., (1992) : 168-172.

visites aux hommes qui me sont chers (*οὐδ' ἥδομαι φοιτῶσ' ἐπ' ἀνθρώπων φίλους)*».[1804] Lyssa est la Rage personnifiée et sa filiation, en lien avec le nocturne, en fait une sœur des Erinyes. Lyssa semble néanmoins être une pure création tragique, le but du poète étant sans doute de respecter les références précises au nocturne, puisqu'en dépit des indications fournies par Euripide, aucune mention de cette déité n'apparaît dans la Théogonie[1805]. Le chœur des vieillards en fournit une description terrifiante, la qualifiant de *«πολύτονος»*[1806], la « *cause de grandes douleurs* », elle est « *Gorgone* (*Γοργὼν)*, *fille de la Nuit avec ses vipères (ὄφεων) aux cent têtes sifflantes (ἑκατογκεφάλοις ἰαχήμασι) (...) dont le regard pétrifie (μαρμαρωπός)* »[1807]. Le choix du poète de comparer la Rage personnifiée à la Gorgone, donc de faire appel à une figure connue pour en créer une nouvelle, réside sans doute dans la volonté d'Euripide de susciter une réaction vive et immédiate au sein du public. Des trois démons[1808], Méduse est en effet celui qui a la « *figure d'une laideur repoussante* », « *munie de dents longues comme des défenses de sanglier* », avec des serpents qui se dressent sur sa chevelure. Ses yeux, grands ouverts, qui lancent des éclairs, sont ses armes les plus redoutables car ils pétrifient ses victimes. Elle est perçue comme « *l'effroi à l'état pur, la Terreur comme dimension du surnaturel* »[1809], avec qui Lyssa partage la spécificité d'émettre des sons stridents particulièrement angoissants. Selon Pindare[1810], ses cris inhumains proviennent de sa gorge béante et des serpents qui coiffent sa tête, animaux cruels et féroces associés à la peur et à la mort[1811] et participant ainsi au pouvoir fascinateur de la Gorgone. Lyssa revêt de tels aspects physiques de même qu'elle possède des caractéristiques guerrières qui accentuent l'effet de terreur qu'elle procure. Elle se déplace sur un char *(βέβακεν ἐν δίφροισιν)*[1812] aiguillonnant « *son attelage comme pour le lancer à sa perte* », expression qui évoque à la fois la rapidité de sa course et son issue fatale, image qui se retrouve également chez les Erinyes. Sophocle compare aussi le regard d'Athéna a celui de la Gorgone *(γοργῶπις)* et fait d'elle la déesse indomptable *(ἀδάματος θεὰ)*[1813], *ἀδάματος* désignant « ce qui est constitué d'un métal très dur »

[1804] Eur, *Her,* 843-6.
[1805] DUCHEMIN J., « Lyssa dans l'Héraclès furieux d'Euripide » in *REG*, 1967, p 138. L'auteur rappelle « *l'habileté de la généalogie pseudo-hésiodique* » qu'Euripide prête à Lyssa et attribue, à la suite de WILAMOWITZ (*Euripides Herakles*, 1889), la création d'un tel personnage à Eschyle. Le poète aurait en effet personnifié Lyssa dans un fragment des *Xantriai*, affirmation qui atténue dès lors l'originalité d'Euripide.
[1806] Eur, *Her*, 880. Au transitif, l'adjectif signifie « qui cause beaucoup de lamentations, de souffrances ».
[1807] Eur, *Her,* 881-3.
[1808] Hés, *Théog,* 274.
[1809] VERNANT J.P., (2002) : 40.
[1810] Pind, *OP*, 12, 6.
[1811] BERNAND A., « Les animaux dans la tragédie grecque » in *DHA*, 12, 1986, p 242-3
[1812] Eur, *Her,* 880.
[1813] Soph, *Aj*, v 450.

c'est-à-dire « ce qu'on ne peut dompter ou briser ». C'est en effet à *Pallas* Athéna[1814] qu'Ajax a affaire, ce qui explique aussi cette référence renouvelée à la Gorgone[1815]. L'image terrifiante de la Méduse est donc très souvent utilisée par les poètes tragiques pour caractériser les divinités qui assaillent les héros[1816] voire pour nommer le personnage, que la spécificité de la possession divine le fait s'identifier, dans sa rage guerrière[1817], au monstre[1818]. Mais entre le délire paroxystique de la transe et les débordements de la frénésie guerrière, les repères se brouillent et les caractères tout comme les appartenances se confondent à tel point que Lyssa, inédite personnification de la rage, est aussi bien comparée, dans l'extravagance de ses emportements, à Dionysos déchaînant sa bacchanale[1819] qu'à *Pallas* Athéna fomenteuse de bouleversements *(τάραγμα)* retentissants jusqu'au Tartare[1820].

Le rapport entre le nocturne et le délire, ainsi établi par les références temporelles et les légendes mythologiques, est manifestement perceptible dans les symptômes propres à la *mania*, ou dans les séquelles qu'elle laisse. Parmi les nombreux enfants de Nuit, *Hupnos*, *Oneiros* et *Lethê* sont aussi des entités qui apparaissent, sous leur forme non divinisée, comme autant d'éléments symptomatiques ou comme des effets du délire. La crise de délire d'Héraclès est en effet directement suivie d'une phase de sommeil, relativement libératrice pour le héros puisqu'il oublie, pour un temps, les actes dont il est à la fois victime et coupable, idée toute autant contenue dans les vers d'Oreste qui fait du sommeil « *l'auguste oubli des maux (ὦ πότνια Λήθη τῶν κακῶν)*»[1821] tout comme « *un secours contre la maladie (ἐπίκουρον νόσου)*»[1822] que représente la possession douloureuse. Le sommeil *(Hupnos)* est aussi le temps du songe *(oneiros)* qui est plus exactement identifiable sous sa forme hallucinatoire chez Oreste, Héraclès, Penthée, Phèdre ou Io. De même, avec *Hupnos,* la Nuit a enfanté son jumeau Thanatos qui, non divinisé, apparaît à la fois comme une des séquelles les plus terribles du délire mais également comme une forme tout à fait singulière de thérapie.

Les liens entre ce qui relève du nocturne et le délire sont donc extrêmement nombreux, si bien que, les enfants de Nuit étant couramment associés à des divinités redoutables, l'idée

[1814] Soph, *Aj*, 953-4.
[1815] La légende argienne attribue à Persée la victoire sur Méduse et le don de sa tête, arme fabuleuse, à Athéna, qui le fixe sur son bouclier, présent grâce auquel elle s'approprie le pouvoir de la Méduse, celui de pétrifier ses ennemis, devenant ainsi invincible. Hes, *Theog*, 274 sqq. Apollodore, *Bibliothèque*, II, 4, 2-3
[1816] Il s'agit d'Oreste (Eur, *Or,* 261, 1520-1), d'Héraclès (Eur, *Her,* 131, 883, 1266), Agavé et les Bacchantes (Eur, *Bacch,* 991), et Ajax (Soph, *Aj,* 450).
[1817] Eur, *Her,* 131.
[1818] Eur, *Her*, 868 et 990.
[1819] Eur, *Her*, 897 : « *Ce n'est pas en vain que Lyssa déchaînera sa bacchanale dans le palais* ».
[1820] Eur, *Her,* 907.
[1821] Eur, *Or,* 213.
[1822] Eur, *Or,* 211.

d'une représentation négative du délire tragique, en tant que souffrance, est largement justifiée. Mais ces propos doivent cependant être nuancés car le thème de la nuit est couramment usité dans la tragédie et n'est pas systématiquement associé au délire. Il est un outil artistique qui permet de plonger l'auditoire dans une atmosphère singulière, souvent redoutable et oppressante, qui participe pleinement à développer l'émotion tragique. Mais la mise en scène du délire tragique ne se limite pas à la description des symptômes, elle se prolonge par l'évocation des séquelles des troubles et des formes de thérapeutiques auxquelles ont recours les personnages.

2.6- Une thérapie du délire ?

La mort d'un personnage tragique est une conséquence directe de la crise du délire dont il a été victime, de ce fait, elle doit être considérée comme la plus grave des séquelles que laisse la folie. Néanmoins, la tragédie ne la traite pas uniquement de ce point de vue et elle constitue parfois un remède au mal qui s'avère beaucoup plus attractif que le seul fait de rester en vie. A condition, bien sûr, que le protagoniste ait le choix d'accepter ou de refuser cette solution. Car la mort du héros est aussi l'affaire des dieux et dans cette marche de l'univers, l'être humain ne peut pas toujours échapper à la fatalité. La mort n'est pas systématique, seuls Ajax et Phèdre meurent mais elle est cependant évoquée par les autres personnages qui, devant l'horreur de leurs forfaits, pensent notamment au suicide. Par conséquent, parler de la mort présente, dans le théâtre tragique, un autre aspect que la seule fin de la vie. Elle constitue, en quelque sorte, un « idéal thérapeutique » pour le héros qui, dès la prise de conscience de ses actes, va tenter de l'approcher au plus près. Toutes ses pensées en sont en effet empreintes jusqu'à ce que, parfois, il prenne conscience que les « bienfaits » qu'il recherche dans la mort sont aussi accessibles par d'autres moyens, et notamment par le recours au sommeil (*hupnos*). Faut-il rappeler à ce sujet que, dans le mythe, *Hupnos* n'est autre que le frère de *Thanatos* ?

La présence des proches constitue aussi une forme d'aide et de thérapeutique par les conseils et même parfois les soins qu'ils procurent à l'individu affligé. Ce secours amical lui donne une chance d'affronter plus facilement la conscience de ses actes voire de les assumer pleinement dans le respect des règles de la cité. Exigence du genre, le théâtre tragique ne met pas en scène d'issue heureuse ce qui explique aussi que les formes de thérapie n'y soient pas vraiment développées. La description des soins, certes sommaires, qui se trouve dans *Oreste* peut néanmoins être perçue comme une tentative de la part de l'auteur d'apporter quelques éléments thérapeutiques peut-être inspirés des observations médicales de son temps.

2.6.1-Soigner le délirant

En dépit des funestes pensées qui l'assaillent, Oreste parvient tant bien que mal à supporter les attaques répétées des Erinyes en partie grâce au soutien moral et à l'assistance inconditionnelle que lui procurent sa sœur Electre et son ami Pylade. L'aide que lui porte sa sœur consiste notamment en des soins, dont la nature exacte n'est pas réellement détaillée, mais qui s'apparentent à un contact tactile *(θιγγάνω)* pour soulager son corps *(κἀνακουφίσω δέμας)*[1823] des effets du délire qui le laissent dans l'affaiblissement extrême, « *les articulations brisées et les membres sans force* »[1824]. Comme Héraclès qui demande l'aide de Thésée pour se relever tant ses membres sont raides[1825], Electre aide son frère à se relever et à marcher[1826] en soutenant son flanc contre celui d'Oreste[1827]. Ses soins consistent également à laver son visage de la bave qui s'est accumulée autour de sa bouche et des larmes qui ont séché autour de ses yeux *(στόματος ἀφρώδη πελανὸν ὀμμάτων)*[1828], à écarter les mèches de cheveux souillés qui tombent sur son visage[1829] et qui l'empêchent de voir lui conférant ainsi un aspect particulièrement farouche. En touchant le corps d'Oreste, Electre le soulage sans doute des douleurs qu'entraîne une trop longue position couchée[1830], supportant également patiemment l'insatisfaction et les inquiétudes du malade[1831] qui ne parvient pas à trouver la position qui lui convient sur sa couche[1832]. En retour, Oreste se montre aussi particulièrement exigeant : il demande à sa sœur d'être présente pour calmer ses frayeurs quand il est abattu *(ἀθυμέω)* et d'apaiser par la parole, l'égarement de sa raison *(διαφθαρὲν φρενῶν ἴσχαινε παραμυθοῦ)*[1833], soulignant ainsi l'importance que revêtent les paroles rassurantes, une secours moral presque maternel. Alors que les Erinyes l'assaillent à nouveau, Electre tente vainement de le détourner de ces hallucinations en le rappelant doucement à la raison tandis qu'Oreste, entraîné dans son délire hallucinatoire, crie à sa sœur : « *Sauve-moi !* (*σῷσόν μ')* »[1834], hurlement de désespoir qui témoigne à nouveau du rôle fondamental joué par sa sœur pour sa guérison. Les soins

[1823] Eur, *Or*, 218.
[1824] Eur, *Or*, 227-8.
[1825] Eur, *Her*, 1396.
[1826] Eur, *Or*, 233-4.
[1827] Eur, *Or*, 220-221.
[1828] Eur, *Or*, 219-220.
[1829] Eur, *Or*, 223-4.
[1830] Eur, *Or*, 227.
[1831] Eur, *Or*, 232.
[1832] Eur, *Or*, 229-30.
[1833] Eur, *Or*, 296-99.
[1834] Eur, *Or*, 384.

apportés au délirant apparaissent ainsi comme un condensé de paroles et de gestes rassurants. Ce ne sont pas des soins médicaux à proprement parler et ils témoignent surtout de l'amour que portent certains proches au malade. L'impression de calme et d'apaisement qui ressort de ces scènes tranche radicalement avec la violence et le déchaînement furieux que montraient précédemment les personnages en délire.

Electre est aussi assistée de Pylade, un ami d'Oreste qui comme Thésée à l'égard d'Héraclès, le rassure en lui assurant sa présence indéfectible à ses côtés[1835], « *partageant en frère la douleur de son ami, le guidant comme un enfant, attentif à son mal* »[1836]. Et relayant Electre lors de leur périple en Tauride, il nettoie le visage de son ami après chaque crise et le protège d'un manteau qui le cache des Erinyes[1837], solidarité amicale, presque fraternelle, qui permet de prendre la mesure de l'accablement moral et physique du héros. Cette aide humaine apparaît primordiale et salvatrice, mais Oreste trouve aussi, seul, des solutions à son mal en étant à l'écoute de son corps et de ses besoins, trouvant, dans le sommeil, « *un secours contre la maladie (ἐπίκουρον νόσου)*»[1838].

2.6.2-Le sommeil ou la petite mort

Quand l'émotion et les tiraillements de sa *sunesis* sont trop lourds, le sommeil, *hupnos*, constitue en effet un parallèle thérapeutique essentiel pour Oreste, en tant qu'il permet, temporairement, d'oublier sa souffrance[1839]. Dans le mythe, *Hupnos* et *Thanatos* sont nés de Nuit, naissance gémellaire qui suggère la puissance et l'indissolubilité des liens qui existent entre eux. Il n'est donc pas étonnant de constater que ces deux divinités sont parfois représentées côte à côte[1840]. Dans le délire, ou tout au moins dans sa résolution, le sommeil et la mort partagent la caractéristique d'offrir la possibilité d'échapper à la souffrance physique et morale. Le sommeil est ainsi présenté comme une alternative à la forme thérapeutique extrême que présente la mort, s'assimilant ainsi à une « petite mort » du fait de l'oubli, temporaire, qu'il permet. Et comme la mort, qui est parfois considérée comme une terrible issue chargée de souffrance, parfois comme une délivrance ultime et bienheureuse, le

[1835] Eur, *Or*, 791.
[1836] Eur, *Or*, 882-3.
[1837] Eur, *Or*, 311-2.
[1838] Eur, *Or*, 211.
[1839] Eur, *Or*, 213.
[1840] Hes, *Theog*, 759. Ils apparaissent côte à côte dans le temple d'Aphrodite à Sparte par exemple.

sommeil présente un caractère double aussi bien destructeur par les mauvais songes qui l'accompagnent que source d'une renaissance corporelle et morale. Le moment de l'endormissement constitue ainsi pour Oreste une phase douce et délicieuse[1841] tandis que pour Héraclès, il est qualifié de *deinos*, terrible, et de funeste[1842]. S'il peut constituer une étape utile pour le héros, fournissant à son organisme le repos nécessaire à l'agitation que le dieu lui a fait subir antérieurement, il possède également un aspect pervers en ce sens que l'oubli (*lêthê*) qu'il procure temporairement offre le douloureux revers d'une reprise de conscience encore plus terrible. En revanche, il constitue, dans le suicide d'Ajax, une étape intermédiaire, un « *saut facile et prompt* (*ἀσφαδάστῳ καὶ ταχεῖ πηδήματι)*»[1843] vers la mort qui est ainsi abordée avec douceur et sans angoisse.

L'oubli temporaire mais néanmoins nécessaire qu'offre le sommeil ne constitue pas pour autant une thérapeutique ni une solution durable, apparaissant en effet plus spécifiquement, outre le repos qu'il permet, comme un moyen de fuir les responsabilités que les dieux, mais plus encore la *polis*, lui renvoient. S'agissant de la thérapie, deux possibilités s'offrent en fait au héros : la mort qui prend l'aspect d'un sacrifice au divin, et son contraire, la vie, qui exige courage et détermination, pour assurer de front les effets du châtiment et la punition sociale qui s'y rattachent[1844]. Le sommeil, l'oubli qu'il procure, les paroles rassurantes, les soins physiques et le suicide, solution plus radicale, semblent constituer, pour les Tragiques, des formes de thérapies du délire. Quelques rapprochements peuvent être effectués avec les observations cliniques des Hippocratiques et, de fait, avec une certaine réalité thérapeutique[1845]. Le sommeil comme les soins physiques constituent en effet, dans les descriptions médicales, des temps de récupération qui permettent au malade de reprendre des forces ou au corps d'amorcer la guérison. La présence de proches, notamment lorsque le malade est alité, peut aussi suggérer qu'ils rassurent le délirant par des paroles apaisantes. En revanche, les Hippocratiques ne mentionnent jamais de cas de suicide mais la mort est, très souvent, l'issue de la maladie et notamment de la *mania*. En dépit de ces possibles rapprochements, il convient cependant de rester prudent quant aux parallèles éventuels qu'on tend à établir entre les sources tragiques, qui relèvent du fictif, et la réalité des faits.

[1841] Eur, *Or,* 133-4, 139, 157-8, 211-3.
[1842] Eur, *Her*, 1034 et 1061.
[1843] Soph, *Aj,* 833-4.
[1844] Voir le chapitre suivant.
[1845] Se reporter au chapitre 1.2 de la première partie de notre étude.

Conclusion

La représentation du délire dans la tragédie est difficile à appréhender tant elle est riche de métaphores et de symboles propres aux sources poétiques et qu'elle renvoie, à travers les descriptions des altérations de la raison, autant à des croyances ancrées dans les mentalités qu'à un univers fantasmagorique très loin des réalités sociales. Si le théâtre tragique est une fiction qui, dans le respect et la continuité de la tradition épique, se fonde sur le mythe, on ne peut cependant pas affirmer qu'il ne soit pas porteur de certaines croyances ou pratiques en cours à l'époque classique.

Pour trouver un écho dans le public, pour susciter l'émotion notamment, il va de soi que les poètes tragiques, outre le recours aux mythes fondateurs, puisent dans ce qui est fait partie de la culture commune mais surtout, des pratiques courantes. C'est le cas notamment des rituels télestiques, quelle que soit la nature de ceux-ci, mais dont la caractéristique majeure est la recherche de l'enthousiasme, de l'envahissement de soi par la divinité pour se libérer de ses maux par le bien-être et la joie. On a ainsi pu montrer que les manifestations du délire tragique revêtent de nombreux aspects proches de la *mania* télestique par exemple. Les principaux signes du délire tel que le présente le théâtre tragique sont une profonde altération du raisonnement qui s'empare de l'individu généralement associé à un comportement extrêmement agité qui le conduit parfois à commettre des actes irréparables.

Le lexique tragique du délire est varié même s'il ne présente pas en lui-même un vocabulaire des troubles aussi riche que celui des Hippocratiques. Si les médecins et la tragédie emploient parfois les mêmes termes pour dire les troubles du raisonnement, leurs représentations du délire sont fondamentalement différentes qu'il s'agisse des causes attribuées à ces troubles et à ces comportements d'extrême agitation ou dans la manière de les décrire. Le terme *nosos* est rarement employé dans un sens médical mais plus spécifiquement pour insister, avec son synonyme *kakos*, sur la valeur négative attribuée au délire. Chez les Tragiques, ce sont les *phrenes* qui sont malades et non pas la *psukhê*, différence lexicale qui permet de mesurer les écarts dans les représentations du délire qui existent entre les Hippocratiques, dont le discours est concret car fondé sur l'observation, et la tragédie dont l'approche est évidemment fictive. L'utilisation des mots de la famille de *mania* de *bacheuô* et de *lussa,* dont les parentés sont établies, mettent également l'accent sur une dimension

sacrée du délire tragique, lié à l'orgiasme, où corps et intellect ne font qu'un, défaillant ensemble sous les effets de la possession divine.

Le délire tragique est donc une forme de *mania,* il est la représentation d'une possession par la divinité à la différence près qu'il est un enthousiasme douloureux ou malheureux puisqu'il est l'expression d'un châtiment divin suite à une faute ou un manquement commis par les personnages à l'égard d'un dieu ou d'une déesse. La représentation que les Tragiques livrent du délire a donc cependant, au-delà des métaphores et des symboles, un ancrage dans la réalité : le spectateur peut reconnaître dans les troubles mis en scène, les altérations du raisonnement et le comportement propre à la possession telle qu'elle se manifeste lors des rituels. Ceci étant, la *mania* tragique n'est pas source de bien-être et de joie mais vouée à la destruction et à la mort ce qui arrête là le possible parallèle avec la *mania* télestique. Cette conception du châtiment n'est en revanche pas unique à la tragédie, elle est aussi le fait des mentalités comme nous l'avons précédemment montré[1846] même si elle prend, bien évidemment, d'autres formes. Le port d'amulettes contre l'épilepsie, les prières et les offrandes faites aux dieux sont autant d'actes qui permettent de s'assurer la bienveillance et, de fait, la protection de la divinité dont on connaît l'étendue des pouvoirs.

Cette représentation du délire n'est donc pas totalement coupée de la réalité sociale même si elle est profondément exagérée, par la force des métaphores, par le recours aux symboles, et par son lien presque inéluctable à la mort. La prudence est donc de mise face à ce type de sources qui présente une conception à mi-chemin entre l'imaginaire et le réel, entre le fantasmagorique et les véritables croyances mais souligne cependant l'importance que les Grecs accorde au sacré, à l'acte religieux, à travers les cultes et les rituels. Cependant, alors que le divin est généralement considéré comme bienveillant envers les hommes, on peut s'interroger, outre le fait de servir la fonction tragique du théâtre, de l'intérêt pour les poètes de présenter le divin sous un aspect terrifiant et destructeur. La tragédie obéit avant tout à une nécessité artistique, celle de susciter les émotions les plus extrêmes nécessaires au genre. Il apparaît surtout, au vu du rapport qu'elle entretient avec le discours épique et par l'utilisation d'un lexique poétique ancien, qu'elle se veuille, en quelque sorte, la garante de certaines croyances et de pratiques, notamment celles de célébrer les dieux comme il convient selon la tradition. Il semble cependant nécessaire de préciser que le théâtre tragique n'a pas pour dessein de propager une forme de terreur pour inciter les individus à recourir à plus d'offrandes et de prières par exemple dans la peur du divin. Il est d'ailleurs très peu probable

[1846] Voir le chapitre 1.4 de la première partie de notre étude.

que les spectateurs s'identifient à des personnages comme Ajax, Héraclès ou Oreste par exemple qui sont avant tout pour eux des héros et des personnages mythologiques qui appartiennent à l'histoire de la Grèce. Le spectateur du théâtre tragique sait ce qu'il vient et veut trouver : le divertissement avant tout. L'exagération des troubles, des actes, des événements est aussi ce qui permet de procurer de nombreuses sensations et les manifestations du délire semble constituer pour le théâtre une véritable source d'inspiration et de création artistique.

A aucun moment, au cours de cette étude, il n'a été fait mention du cas de Médée. Or, c'est un personnage que l'on associe souvent à la folie et, pour cause, puisqu'elle est, à l'instar d'Agavé et d'Héraclès, la meurtrière de ses enfants. S'il existe effectivement des occurrences de termes qualifiant le délire dans la pièce[1847], Médée n'est pas folle. Elle est cruelle certes, mais n'est jamais atteinte de délire. Elle tue ses enfants mais son acte est réfléchi, pensé, prémédité. A tout moment, elle sait ce qu'elle fait, elle connaît la portée de ses actes et n'est nullement le jouet d'un dieu qui la possède et qui la mène à sa guise. Sa réaction de joie discrète, à l'annonce de la mort de la nouvelle épouse de Jason et des enfants de ceux-ci, peut effectivement apparaître comme le signe d'un délire ainsi que le suggère d'ailleurs le messager qui s'enquiert de savoir si elle a véritablement toute sa raison (*phroneis*) et si elle n'est pas en démence (*mania*)[1848], tant elle révèle, à l'annonce de la mort de ses enfants, une attitude singulière. Médée n'est pas folle car, comme elle le dit elle même, elle a la science (*epistasai*), elle sait comment agir, et comment garder la maîtrise d'elle-même en dépit de l'horreur et de la douleur extrême qu'elle s'inflige. Et même si tous ces actes paraissent contraires au bon sens, à aucun moment pourtant, elle ne le perd. Ces précisions apportées sur le cas de Médée sont aussi l'occasion d'ajouter que les termes relevés dans les sources, qui nous sont apparues comme celles traitant le mieux et le plus du délire, sont également employés dans d'autres œuvres où des troubles du raisonnement sont parfois évoqués. C'est notamment le cas pour la pièce de *Médée* d'Euripide, d'*Antigone* et d'*Œdipe-Roi* de Sophocle et des *Euménides* d'Eschyle.

Etre « fou » dans le théâtre tragique s'apparente donc plus spécifiquement à l'idée d'être *entheos* c'est-à-dire d'offrir un comportement qui révèle un déraisonnement souvent total mais temporaire et qui n'a d'autre explication que la possession divine. Et si cette

[1847] On relève notamment 4 occurrences de termes de la famille de *mania* (Eur, *Médée*, 432, 873, 1130, 1284). D'autres termes comme *môria* sont également employés (3 occurrences, Eur, Médée, 61, 457, 614) ainsi que des constructions sur le verbe *phroneô* (2 occurrences, Eur, Médée, 892, 1129) qui expriment l'éventualité d'un délire.
[1848] Eur, *Med*, 1129-30.

représentation n'a guère évolué d'Eschyle à Euripide, des changements dans la description, beaucoup plus détaillée des signes de ce délire, sont à noter chez Euripide. Ce poète montre aussi une certaine évolution de la pensée, s'agissant notamment des rapports entre l'humain et le divin, en révélant une indépendance des personnages, et notamment d'Héraclès, face à un divin qu'il ne considère pas toujours si juste. Peut-être faut-il aussi y voir les signes d'une pensée plus rationnelle, recherchant aussi dans les causes terrestres mais aussi physiologiques, l'explication des comportements hors du commun.

3-Altérations du raisonnement, comportements délirants et jugements sociaux.

Ce chapitre a pour dessein de considérer la place et l'intégration de ceux qui souffrent des troubles de la *psukhê* au sein de la cité. Cette réfléxion s'appuie sur l'ensemble de notre corpus de sources bien qu'aucune d'entre elles ne présente de témoignage véritablement fiable et direct sur la question sinon quelques indices, éparpillés ça et là, qui peuvent cependant aider à une tentative de reconstitution d'une réalité sociale de la « folie ».

Qu'il s'agisse des sources médicales, biologiques, philosophiques ou théâtrales, toutes ont permis de constater que les altérations du raisonnement sont généralement accompagnées, pour celui qui en est victime, de troubles du comportement. L'idée d'un changement dans la personnalité ou l'attitude que la personne montre habituellement est constamment évoquée autant pour les malades hippocratiques que pour les mélancoliques d'Aristote, de même que pour les poètes ou les amoureux de Platon, les descriptions les plus détaillées de ces transformations comportementales se trouvant cependant dans le théâtre tragique. Ces discours entre lesquels des parallèles peuvent être établis s'agissant notamment de la description des symptômes du délire, ont-ils une base commune d'inspiration issue d'un certain vécu social ? Ces ensembles documentaires sont très probablement porteurs d'une certaine vérité, certains peut-être plus que d'autres comme, par exemple, les observations cliniques des Hippocratiques ou biologiques d'Aristote, toute la difficulté pour l'historien étant d'atteindre l'objectif de restituer, à partir de ces divers documents, une représentation du délire la plus proche de la réalité sociale. A propos de la place du délirant dans la société, on peut évidemment s'interroger sur les conséquences que peuvent avoir certains de ces actes pour lui et les autres. Jusqu'à présent, nous avons surtout insisté sur la nature des troubles, leurs mécanismes et les effets sur l'individu qui en est victime sans jamais véritablement considérer les conséquences qu'ils pouvaient avoir sur l'entourage proche, sur les autres individus et sur la société en général. Or, les sources nous ont montré que les altérations de la *psukhê* ne concernent pas toujours et seulement l'individu qui en souffre mais mettent aussi en cause l'entourage de ce dernier et ce, de manière plus ou moins grave.

3.1 Porter atteinte aux autres.

Les documents hippocratiques, notamment ceux qui décrivent des cas particuliers de *mania*, rapportent que des malades menacent (*ἀπειλέω*) et injurient (*λοιδορέω*) l'assistance ou leurs proches[1849], tiennent des « *propos obscènes* » et se lèvent pour se battre[1850]. Un médecin constate ainsi au sujet d'une patiente maniaque : « (…) *Le quatorzième (jour), il était difficile de la contenir (κατείργω), elle s'élançait, criait subitement et continuellement, comme recevant un coup, jusqu'à ce que quelqu'un la saisissant, la maintenait quelques temps, alors elle rentrait dans le calme (…)* »[1851]. Le contact du malade avec les autres n'est donc pas toujours sans risque pour ceux-ci. Ce cas particulier montre que l'entourage ou, vraisemblablement les assistants du médecin, sont parfois obligés d'intervenir « physiquement » sur le malade pour tenter de mettre un terme à une agitation qui peut être violente et dangereuse pour l'entourage. Rien n'est exprimé sur les techniques utilisées pour canaliser cette agitation mais on suppose, à travers cet exemple, qu'il s'agit surtout de maintenir les bras et les pieds du malade afin de permettre un retour au calme du corps. Le risque de porter atteinte à l'intégrité de l'autre diffèrent selon les pathologie. L'épilepsie par exemple, qui est essentiellement caractérisée par une chute, une perte de connaissance et des convulsions, n'est essentiellement dangereuse que pour le patient lui-même et présente vraisemblablement moins de dangers pour la personne qui tente d'apporter une aide au malade que la *mania* par exemple. Sur l'échelle de la violence et de la gravité des actes, le cas du mélancolique est particulier selon qu'on considère son affection du point de vue médical ou biologique. Pour les Hippocratiques[1852], la mélancolie est caractérisée par une certaine apathie et un dégoût de la vie, de fait, celui qui en souffre apparaît plutôt comme quelqu'un d'oisif, nonchalant et peu agressif. Dans la conception aristotélicienne en revanche, la mélancolie fait référence à une complexion susceptible de développer des affections particulières liées au refroidissement ou à l'échauffement de la bile dans le corps[1853]. La personnalité de l'atrabilaire, du fait des transformations auxquelles elle est soumise, peut constituer une gêne pour l'entourage qui doit manifestement faire des efforts pour s'adapter à ces « sautes d'humeur ». Il peut donc se montrer aussi sympathique qu'antipathique, ce qui ne constitue pas en soi un danger sinon une situation peut-être gênante et difficile à gérer pour

[1849] Hipp, *Aff*, 48 ; *Ep*, VII, 25.
[1850] Hipp, *Ep*, IV, 15.
[1851] Hipp, *Ep*, VII, 11.
[1852] Cf le chapitre 2. 3 de la première partie de cette étude.
[1853] Cf le chapitre 3 de la première partie de cette étude.

ses proches. En revanche, les maladies dont il peut être atteint, notamment celles dues à un échauffement de bile dans le corps, peuvent être dérangeantes voire dangereuses pour les autres. On peut en effet supposer qu'un comportement euthymique, d'autant plus lorsqu'il est accompagné de chants comme le décrit Aristote[1854], n'est pas acceptable en toute situation.

Mais toutes ces réfléxions ne sont que des suppositions puisqu'aucun jugement n'est véritablement donné dans les textes sur la portée des actes de ces individus. On constate cependant qu'il existe différents types de comportements qui sont probablement considérés comme plus ou moins violents, plus ou moins dangereux et plus ou moins tolérés. Le délire amoureux, tel qu'il est présenté dans le *Phèdre* de Platon[1855], peut également, par certains de ses aspects, être considéré comme nuisible pour celui qui en est victime, l'être aimé. Après que Phèdre a rapporté à Socrate le discours prononcé par Lysias[1856] sur l'amour, s'ensuit une discussion entre le maître et son disciple sur les questions de sagesse et de démesure qu'est susceptible d'entraîner l'amour. Reprenant le discours de Lysias, Socrate montre à Phèdre les dangers que présente celui qui ne sait pas gouverner son désir et rendre maître sa raison. Il fait de l'homme qui aime passionnément, le portrait[1857] « *d'un homme sans foi, d'humeur difficile, jaloux, désagréable, nuisible pour ses biens (ceux de l'aimé), nuisible aussi pour la complexion de son corps, nuisible encore par-dessus tout et de beaucoup, pour la culture de sa psukhê* »[1858]. Socrate fait ensuite l'éloge de l'amour, de la *mania* érotique, don divin, qu'il considère comme un grand bienfait car porteur de la révélation du Beau et du Vrai. Cet amour d'origine divine est un amour idéal, issu des théories platoniciennes et donc probablement peu en rapport avec les croyances ordinaires. Cela n'empêche pas que l'amour soit considéré, dans les mentalités, comme un sentiment violent qui bouleverse la *psukhê* et les facultés du raisonnement[1859]. C'est d'ailleurs cette conception qui émerge du discours de Platon/Socrate dans le *Banquet* au sujet de la passion amoureuse que lui porte Alcibiade. Elle rappelle le dialogue entre Socrate et Phèdre sur les vices et les défauts de l'amour suite au discours de Lysias. Au cours du banquet, Socrate dit au sujet d'Alcibiade: « (…) *L'amour de cet homme là n'est pas pour moi une mince affaire ! Depuis le temps en effet que je me suis amouraché*

[1854] Arist, *Pb*, XXX, 1. Se reporter au chapitre 3 de la première partie de notre étude.
[1855] Plat, *Ph*, 242-244 ; 249c-252c.
[1856] Lysias est un maître de rhétorique et un logographe pour lequel Plutarque mentionne une grande production rhétorique dans la *Vie des dix orateurs* (836 b°). On ne sait si ce que dit Plutarque est vrai ou faux puisque la majeure partie des discours cités est perdue. Il est tout à fait possible que Lysias ait écrit des discours sur l'amour dont l'évocation dans le *Phèdre* pourrait en constituer une partie ou un résumé. Cf WILAMOVITZ U., Platon, I, p 259.
[1857] Socrate relate le cas d'un homme qui, au début de la relation amoureuse, a pris des engagements pour gagner sa cause auprès de l'être aimé et qui, avec le temps, les récuse.
[1858] Plat, *Ph*, 241 c.
[1859] WINKLER J.J., « The constraints of Eros » in *Magika Hiera* (1991) : 215-234.

de lui, il ne m'est plus permis, ni de porter les yeux sur un seul beau garçon, ni de m'entretenir avec aucun sans qu'il me jalouse et m'envie, se livrant à d'incroyables excès et m'injuriant, à peine s'il ne me tombe pas dessus à bras raccourcis ! (A Agathon) *Prends donc garde à présent qu'il ne se livre à aucun nouvel excès : tu devrais plutôt nous réconcilier, ou bien, dans le cas où il en viendrait à la violence (βιάζεσθαι), être mon défenseur ! Car ce sont aussi bien ses fureurs (μανίαν) que sa passion d'aimer (φιλεραστίαν) qui me font frémir d'une peur terrible!»*[1860]. Il est vraisemblable que Socrate ait exagéré la situation pour provoquer Alcibiade présent au banquet. Ce que rapporte Aristodème des propos tenus à ce moment là pourrait donc être une forme de scène de jalousie orchestrée par les amants. Le caractère outrancier des mots que chacun a pour l'autre serait donc intentionnel et ne reflèterait peut-être pas la réalité de leur relation. Ceci étant, la véhémence des propos de Socrate suggère combien les sentiments non maîtrisés peuvent nuire à autrui parce qu'ils peuvent entraver la liberté de l'autre et mener à la violence. Socrate évoque en effet la peur qu'il ressent à l'égard des sentiments passionnés d'Alcibiade et les excès qu'il entrevoit déjà. Il ne s'exprime pas sur la nature de ces derniers mais on peut aisément supposer compte tenu de ce qui a été précédemment évoqué qu'ils peuvent porter atteinte à l'intégrité physique de la personne. La passion amoureuse est, dans les mentalités, généralement perçue comme susceptible de troubler la raison et d'entraîner l'individu à commettre des actes insensés.

Telles apparaissent les conséquences possibles de certains comportements délirants sur l'entourage de l'individu. Aucun jugement n'est livré par les Hippocratiques sur ces troubles et ces actes dont ils constatent seulement l'évolution et la portée. Aristote apporte quelques informations à ce sujet dans ses traités de morale notamment, Platon également, et il ressort de ces textes que ces altérations intellectuelles et les actions qu'elles entraînent sont, de manière générale, peu appréciées. Les retombées les plus graves de tels troubles du raisonnement sont vraisemblablement celles que décrivent les sources tragiques dans lesquelles la mort par suicide est souvent la conséquence de la *mania* dont sont victimes certains héros. Le *diasparagmos* de Penthée par sa propre mère Agavé, le triple infanticide et le meurtre de sa femme dont Héraclès se rend coupable, le carnage auquel se livre Ajax au prise à de graves hallucinations sont des scènes terribles qui permettent de percevoir les incroyables effets destructeurs de la *mania* selon la conception tragique. Entre la *mania* divine bienfaitrice décrite par Platon et le délire destructeur décrit par la tragédie, il existe un écart considérable qui ne permet pas de livrer une vision objective et proche de la représentation

[1860] Plat, *Bq*, 213 c et d.

sociale des troubles de la raison et des délirants. On peut cependant supposer, ce qui est peut-être une influence de notre vision contemporaine, que dès lors que les troubles ne concernent plus seulement l'individu qui en souffre mais portent atteinte à l'autre, notamment à son intégrité physique, ils sont jugés négativement. L'association et la comparaison des documents semblent faire émerger l'idée qu'il existe à la fois une bonne et mauvaise « folie » au sein même de la cité. La première est notamment représentée par les poètes car il apparaît évident pour l'ensemble de la société que la création poétique est le résultat d'un délire d'inspiration divine. On peut également ajouter les bienfaits du délire mantique, qu'il s'agisse des Sibylles, de la Pythie ou des autres prophétesses, pour lesquelles l'altération de leurs facultés intellectuelles est considérée comme un bienfait pour la *polis*. Le délire télestique bénéficierait également d'un regard plutôt positif car il a des vertus cathartiques. Mais ces exemples qui portent sur des « personnalités » de la cité ou sur une *mania* collective et ritualisée et qui bénéficient d'un jugement positif, ne permettent pas d'avoir une vision globale de la place du « fou » au sein de la société. Tous les délirants ne sont pas poètes ou devins et on peut s'interroger sur la place de la « folie » ordinaire, que représentent les épileptiques ou les maniaques par exemple, au sein de la *polis*. Sont-ils pleinement intégrés à la vie de la cité ou marginalisés voire enfermés ? Comment sont-ils jugés dans le cas où ils se livrent à des actes portant atteinte à l'intégrité de l'autre ? Leurs troubles peuvent-ils constituer une circonstance atténuante au niveau juridique ou sont-ils jugés de la même façon que tout autre individu qui a commis des actes semblables ? Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la nature de nos sources ne permet pas de répondre avec assurance à de telles questions mais elles apportent cependant certains points de détails qui peuvent fournir un aperçu intéressant de la représentation de la « folie » dans la société grecque.

3.2 –Le point de vue de celui qui souffre : le poids du regard des autres.

Nos sources offrent très peu de renseignements sur la perception que le délirant a de lui-même ou de ses actes lorsqu'il reprend conscience ou lorsque sa maladie, hors des périodes de crise, lui laisse toutes ses facultés de raisonnement. Les différents discours présentent des inégalités dans le traitement de cette question, les textes médicaux, biologiques et philosophiques ne s'étendent pas sur ce thème contrairement à la tragédie qui exacerbe les émotions et les ressentis du personnage pour mieux répondre aux exigences du genre. Sans négliger la distance et la prudence nécessaire dans l'interprétation de certains passages de ces

sources, il s'agit d'établir quelle vision porte le délirant sur lui-même et quelle place il se donne parmi ses pairs et comment il est considéré par la société.

3.2.1- Le poids du regard des autres et le rôle clef du comportement.

Les médecins hippocratiques ne disent rien sur les impressions et les émotions que le malade éprouve à l'issue de son mal. Seuls deux documents livrent des renseignements cependant très succints sur la question : le traité de la *Maladie Sacrée* et celui des *Maladies des jeunes filles*. Selon l'auteur du premier, lorsque les épileptiques sentent que le mal va les envahir, ceux-ci « (…) *fuient loin des regards, chez eux, si leur logis est proche ; sinon, dans le lieu le plus solitaire ; là où leur chute aura le moins de témoins, et aussitôt ils se cachent. Ils agissent ainsi par honte de la maladie, et non, comme plusieurs le croient, par crainte de la divinité qui les obsède* ».[1861] Ce passage montre que le malade cherche à s'isoler voire à s'enfermer le temps de la crise. En évoquant la présence de témoins de la chute et de l'attaque d'épilepsie, l'auteur du traité suggère que le regard que la société porte sur la maladie et le malade est pesant et difficile à assumer, plus encore pour les adultes comme on peut le supposer avec le passage suivant qui décrit la réaction des enfants épileptiques. Il rapporte en effet que ceux-ci cherchent refuge auprès de leur mère et « cela, *par la terreur* (*φόβος*) *du mal qui les menace car, à des enfants, la honte (αἰσχύνω) est encore étrangère* »[1862]. Cette réflexion suggère que le regard de l'autre a un certain rôle et concourt, d'une certaine manière, à l'intégration du délirant dans la société. Le poids des considérations sociales que symbolise le regard explique que jeunes et adultes aient des réactions différentes face à la maladie. L'emploi du verbe *αἰσχύνω* est d'ailleurs lourd de sens : il dit l'acte de défigurer, d'enlaidir et, par suite, le fait de déshonorer et d'avoir honte. On peut en effet comprendre que la chute, les convulsions, la salivation excessive, les yeux révulsés, la bouche déformée sont autant de symptômes qui enlaidissent le patient, qui le transforment physiquement et, concourent à inspirer la peur, à avilir la personne et à dégrader son image. De tels symptômes sont, pour la plupart des personnes, les marques d'une punition divine qui traduisent la souillure que ces individus symbolisent.

Le comportement du malade est le miroir des altérations qui atteignent sa *psukhê*. Il est le premier élément qui permet de déceler un quelconque trouble chez une personne comme

[1861] Hipp, *Mal sac*, 12
[1862] Hipp, *Mal sac*, 12.

le rapporte notamment un passage du *Charmide*[1863] où Socrate, racontant son retour de Potidée, souligne l'attitude d'un de ses amis, Chéréphon, qu'il qualifie de *μανικός* car il bondit et court *(ἀναπηδήσας)* vers lui dès qu'il le voit, trop empressé de l'interroger sur son séjour en Chalcidique. On peut supposer, à partir de cet exemple, que la retenue et la maîtrise de soi ne relève pas seulement d'un idéal de tempérance prôné par la philosophie platonicienne et aristotélicienne mais qu'il constitue aussi, mais peut-être dans une moindre mesure, une des valeurs fondamentales de la société. L'individu atteint de troubles de la *psukhê* ne semble donc pas jugé par rapport à ses déficiences intellectuelles mais avant tout, par rapport à son comportement c'est-à-dire sur la capacité qu'il a ou non de se maîtriser, d'agir raisonnablement et modérement.

3.2.2-Honte, culpabilité et chagrin : conscience et gravité des actes

La honte qu'évoque l'auteur de la *Maladie Sacrée* au sujet des épileptiques est un sentiment également exploité dans le théatre tout comme la culpabilité qui semble envahir les héros tragiques dès qu'ils reprennent connaissance. Néanmoins, contrairement aux exemples des épileptiques de la *Maladie Sacrée*, de tels sentiments interviennent non pas avant la crise, en tant que signe avant-coureur de la maladie, mais postérieurement à celle-ci, de manière progressive pour certains, immédiate pour d'autres comme c'est le cas pour Phèdre qui, ayant repris conscience, s'exclame d'emblée : « *Qu'ai-je donc fait (τί ποτ' εἰργασάμην)*?»[1864]. Ainsi, lorsqu' Ajax reprend connaissance et voit l'amoncellement de cadavres de bestiaux devant lui, il se sent immédiatement coupable d'un fait grave et exprime alors violemment ses émotions et sa souffrance : il « *se frappe la tête (παίσας κάρα)*», « *pousse un grand cri (ϑώϋξεν)* », « *s'arrache les cheveux à pleines mains (ἀπὸιξ ὄνυξι συλλαβὼν χερί)*» [1865] et menace sa femme « *des plus terribles peines (τὸ συντυχὸν πάϑος)*» si elle « *ne lui révèle pas tout ce qui est arrivé* »[1866]. Il est le seul personnage tragique à présenter d'emblée une telle réaction agressive, les autres dévoilant un grand accablement. La tristesse s'empare malgré tout de lui après cette première phase d'énervement, Sophocle notant à ce sujet que, avant même que Tecmesse lui ait révélé quoi que ce soit, le héros reste « *effondré et sans* voix »[1867]. Phèdre est également atterrée car elle comprend qu'elle a agi sous le coup d'un délire mais ne se

[1863] Plat, *Char*, 153 b 2.
[1864] Eur, *Hipp*, 239
[1865] Soph, *Aj*, 308, 309, 310
[1866] Soph, *Aj*, 313-4
[1867] Soph, *Aj*, 311.

souvient pas de la nature exacte de ses actes si ce n'est qu'ils sont contraires au bon sens *(γνώμης ἀγαθῆς)*[1868].

Sans savoir ce qui est réellement arrivé, les personnages tragiques éprouvent donc une certaine culpabilité. C'est vraisemblablement à travers les sensations corporelles qu'ils reprennent contact avec le réel et comprennent qu'ils se sont rendus coupables d'actes graves. Sa respiration courte et haletante (*πνέω μετάρσι)*, le souffle brûlant qui s'échappe de ses poumons (*πνοὰς θερμὰς*) constituent ainsi, pour Héraclès, les signes du bouleversement physiologique dont il a été victime sans qu'il se souvienne pour autant de ce qui lui est arrivé[1869]. Les Tragiques soulignent le fait que c'est avant tout le corps qui permet au personnage de prendre la mesure de la gravité du trouble et de sa responsabilité possible, plus que l'acte de réflexion ou l'intuition. Ce sont alors souvent les proches, témoins des faits du délirant, qui lui révèlent les actes accomplis durant la crise et leur gravité. Les personnages tragiques éprouvent alors des sentiments pénibles et une terrible souffrance s'empare d'eux : le ciel et le soleil qu'Héraclès était si heureux de contempler se brouillent soudain pour laisser place à la noirceur de l'affliction[1870]. Les héros se sentent « *en proie à un chagrin nouveau* »[1871] qui naît, notamment pour Ajax, de « *la contemplation (ἐσλεύσσειν) du mal (πάθη) accompli, sans que nul autre n'y ait pris part* »[1872].

Le lourd chagrin qu'ils éprouvent est exprimé par l'emploi des termes comme *ἄλγος* ou, plus fréquemment, *λύπη.* Oreste dit ainsi gémir *(ἀλγέω)*[1873] à la fois sur le forfait commis et sur le châtiment qui lui est infligé. A l'instar d'Agavé qui crie sa douleur *(ἄλγος)*[1874] en comprenant que c'est la tête de son fils qui est plantée sur son thyrse, Phèdre et Oreste éprouvent un profond chagrin *(λύπη)*[1875]. *Ἄλγος* dit la souffrance et la douleur physique et, de fait, la peine et l'affliction, sens proche de *λύπη* qui marque la peine, le chagrin, la tristesse et s'emploie « *à propos de maladies ou de mauvaises terres supposant à l'origine un sens concret* »[1876]. Cette souffrance profonde prend un aspect concret par les larmes *(δακρύω)* que les héros versent sur leur sort[1877] et par les plaintes qu'ils font entendre *(στένουσα*) comme

[1868] Eur, *Hipp*, 239-240.
[1869] Eur, *Her*, 1094-1106.
[1870] Eur, *Her*, 1140.
[1871] Soph, *Aj*, 260.
[1872] Soph, *Aj*, 261-2.
[1873] Esch, *Choe*, 1015.
[1874] Eur, *Bacch*, 1282 et 1326.
[1875] Eur, *Hipp*, 159-60 et 803 ; *Or*, 398.
[1876] CHANTRAINE P., (1974) : *λύπη.*
[1877] Soph, *Aj*, 317. Esch, *Sup*, 78 ; Eur, *Hipp*, 245; *Her*, 1395 et 1412, *Or*, 44.

Phèdre[1878] ou Oreste qui, « *à un reste de souffle, mêle de faibles gémissements (ἀνασθμαίνει)*[1879] ». Tecmesse raconte qu'après qu'elle a révélé à Ajax la nature de ses actes, son époux éclate en sanglots affreux *(λυγράς),* ne faisant pas entendre « *des cris (ὀξέων) de douleur perçants, mais de sourds (κωκυμάτων) gémissements (ὑπεστέναζε), à la façon d'un taureau qui mugit (ταῦρος ὣς βρυχώμενος)*»[1880]. *Στένω* qui désigne le fait de « gémir profondément et bruyamment », s'emploie aussi pour la mer ou le tonnerre rapportant qu'il s'agit d'un bruit retentissant et, particulièrement sonore[1881]. Les héros extériorisent d'abord leur souffrance pour ensuite s'isoler, se renfermer sur eux-mêmes. Ils présentent tous la même attitude : Ajax, « *accablé par son infortune (κείμενος κακῇ)*», se refuse « *à manger (ἄσιτος) et à boire (ἄποτος)* » et reste étendu « *immobile (ἥσυχος) et prostré (θακεῖ)* » dans sa baraque[1882]. Phèdre « *reste enfermée dans sa maison* » et refuse également de manger[1883], Oreste est enfoui sous les couvertures, « *étendu et gisant (πεσὼν ἐν δεμνίοις κεῖται)*» sur son lit « *sans que son gosier ait pris aucune nourriture (σῖτα), sans qu'il ait baigné (οὐ λούτρ' ἔδωκε) son corps* »[1884], état qu'Electre qualifie de « *prostration excessive (λίαν παρειμένωι)* », le comparant à un « *mort (νεκρὸς) puisqu'il respire à peine* (*γὰρ οὗτος οὕνεκα σμικρᾶς πνοῆς)* » [1885]. Thésée demande à son ami Héraclès de ne pas rester assis dans cette attitude lamentable *(θάσσοντα δυστήνους ἕδρας)* qui ne lui ressemble pas.

Les termes *θᾶκέω, θάσσω, κεῖμαι, κλίνω* font tous référence à une position du corps, assise ou couchée qui suggère l'immobilité, l'inertie, la prostration qui en dit long sur la souffrance morale que ressentent les héros tragiques. Leur accablement se manifeste également par des sensations de fatigue et de détérioration physique qui sont probablement liés à la dépense intense d'énergie lors de la crise. Héraclès, que Thésée tente de lever, confie à son ami qu'il ne le peut pas car ses membres sont raidis (*ἄρθρα γὰρ πέπηγέ μου*) et qu'il se sent pétrifié (*γενοίμην πέτρος).*[1886]Oreste confie aussi que quand elle cesse, la *mania (νόσος μανιάς)* lui « *laisse les articulations* brisées *(ἄναρθρός) et les membres sans forces (κἀσθενῶ μέλη)* »[1887], laissant ainsi supposer que son état de fatigue physique est essentiellement lié à la

[1878] Eur, *Hipp*, 38.
[1879] Eur, *Or*, 155.
[1880] Soph, *Aj*, 321-22.
[1881] CHANTRAINE P., (1974) : *Στένω.*
[1882] Soph, *Aj*, 323-325 et 191
[1883] Eur, *Hipp*, 131-2, 138-9, 275
[1884] Eur, *Or*, 42, 35, 40-41, 189
[1885] Eur, *Hipp*, 210 et 84
[1886] Eur, *Her*, 1394-1397
[1887] Eur, *Or*, 227-8

violente agitation dont il a été en proie antérieurement[1888]. Il se sent épuisé *(παρειμένον)* par la maladie, le terme employé pour qualifier cette fatigue intense faisant à nouveau référence à la position assise, signe physique de son accablement[1889]. Phèdre use du terme *τείρω*[1890] qui évoque, avec le sens passif de « user, faire souffrir, torturer », à la fois la douleur et la destruction ; comme Oreste, il lui semble que son corps se désagrège et, sans aide extérieure, la reine n'a d'autre solution que de rester couchée.

Le choix des mots s'avère particulièrement instructif sur la représentation que les Tragiques se font de l'origine de ses émotions et du lieu de leur épanouissement. S'agissant d'Ajax, Tecmesse dit de ce dernier qu'il se fige *(στηρίζῃ)* « *dans une profonde et anxieuse (ἀγωνίῳ) inaction (σχολᾷ)*»[1891], évoquant à la fois son attitude prostrée et l'angoisse qui l'accable. L'utilisation d'*ἀγωνία* qui dit la lutte marque, au figuré, «l'anxiété, l'angoisse » et exprime l'idée d'un combat interne entre des émotions contradictoires sans précision sur leur siège somatique. Sa souffrance trouve son origine dans la contemplation *(ἐσλεύσσειν)* du mal *(πάθη)* qu'il a fait et dont il perçoit les effets[1892]. Elle témoigne de l'impuissance d'Ajax à changer quoi que ce soit. Ce sont aussi les faits commis qui torturent *(ἀικίζεται)* Oreste[1893], *αἰκίζω* suggérant l'afflux de sensations contradictoires qui le tourmentent. Mais les poètes disent peu de choses de la nature même des inquiétudes *(ἀπορίας)*[1894] des malades, si ce n'est que rien ne semble les satisfaire *(δυσάρεστος)*, qu'il s'agisse du présent ou de l'avenir[1895]. Pour Phèdre, redresser sa raison est une souffrance *(ὀρθοῦσθαι γνώμην ὀδυνᾶι*) et elle pense que le mieux est de mourir dans l'inconscience *(γιγνώσκοντ' ἀπολέσθαι)*[1896]. En usant du mot *γνώμη*,

[1888]Tous ces exemples tragiques rappellent la pathologie contemporaine de la maniaco-dépression.
La prostration, l'état d'anxiété, l'anhédonie, les sentiments de culpabilité et de honte sont autant de symptômes de déprime qui constituent la deuxième phase de ce trouble bipolaire. La psychose maniaco-dépressive est en effet caractérisée par une première phase au cours de laquelle le malade est dans un état d'excitation qui peut le rendre aussi agressif que jovial. Il ne peut se fixer à une tâche, il a parfois des crises de colère et son excitation est également marquée par une logorrhée sans fin. Il prend surtout des initiatives et des décisions exubérantes. Puis survient quelques jours plus tard, voire quelques semaines, l'accès mélancolique. Le malade se plaint d'insomnie, d'inquiétude, d'irritabilité. Il est envahi d'un sentiment de tristesse constante, d'impuissance, d'incapacité et de dégoût de la vie. (POSTEL J., Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique, (1999) Larousse, cf. Psychose maniaco-dépressive, p 454-459). Il ne s'agit pas ici de faire un diagnostic rétrospectif mais de montrer que ces symptômes étaient aussi associés dans l'Antiquité, comme le montrent les documents tragiques, qui bien que de nature fictive, relèvent néanmoins d'une certaine réalité « pathologique » d'ailleurs confirmée par les Hippocratiques.
[1889] Eur, *Or*, 881.
[1890] Eur, *Hipp*, 131
[1891] Soph, *Aj*,193-4. (Traduction remaniée).
[1892] Soph, *Aj*, 261 et 337-8
[1893] Eur, *Or*, 386
[1894] Eur, *Or*, 232
[1895] Eur, *Hipp*,183-5
[1896] Eur, *Hipp*, 247-9

Phèdre identifie la possible guérison de son mal dans l'absence de connaissance et, par conséquent, dans la mort qu'elle choisit en se suicidant.

Les paroles qu'Oreste tient à Ménélas sont encore plus fortes et plus lourdes de sens. Lorsque le premier lui demande quel mal le dévore (*τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος)*, le jeune homme répond : « *Ma conscience, je sens l'horreur de mon forfait (ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος)* [1897]*.* Ménélas a bien saisi les effets pervers du délire (*nosos*) qui mènent à l'autodestruction *(ἀπόλλῦμι)* d'Oreste : ils sont en lien direct avec l'idée qu'il a de ses actes. L'emploi de *σύνοιδα* répond à celui de *σύνεσις. Σύνοιδα* désigne le fait de savoir avec l'idée de confidence ou complicité, ou encore, « *savoir en soi-même* » d'où l'idée d' « *avoir conscience de* ». Lorsque Oreste dit « sentir » l'horreur de ses actes, il révèle que la connaissance qu'il a des faits a son origine dans une forme d'intuition. Le terme *σύνεσις* résume cette idée mais il est cependant difficile de le traduire : il signifie « la rencontre, la jonction », en parlant des fleuves par exemple et il a pour sens figuré la compréhension d'où « la conscience » et « la connaissance » en général. Le préfixe *σύν-* laisse penser que la *σύνεσις* pourrait être une sorte de réceptacle où toutes les données de la réalité extérieure acquises par le corps au moyen des différents canaux de perception tels que l'ouie, la vue, sont rassemblées et donnent la connaissance. Celle-ci serait issue de la perception sensorielle et des émotions, se rapprochant dès lors de l'intuition plus que de l'activité intellectuelle. A propos du processus d'assimilation que contient implicitement la notion de *σύνεσις,* J.Assael[1898] suggère qu'elle « *ne correspond pas à un mécanisme strictement cérébral* » mais est associée à une faculté d'émotion qui bouleverse l'être humain tout entier[1899], idée également partagée ici. Par la réunion des perceptions sensorielles qu'offre la *σύνεσις*, Oreste ressent les angoisses les plus terribles, tiraillé entre le devoir religieux de justice et la culpabilité. La connaissance de l'atteinte portée à des êtres chers ou sans défense provoque chez les héros un sentiment de déshonneur qui concourt à leur dévalorisation et, par là même, à leur autodestruction. Comme Phèdre et Ajax, Héraclès a honte *(αἰσχύνην)* de ses actes[1900] : l'*αἰσχύνη* est un sentiment puissant qui atteint l'honneur d'un individu et ses valeurs morales, le terme est également employé pour décrire ce que ressentent les épileptiques. Ajax se dit

[1897] Eur, *Or,* 395-6
[1898] ASSAEL J., « Sunesis dans Oreste d'Euripide », p 58. L'auteur rappelle qu'Euripide est le seul poète tragique a employer le terme ce qui suscite d'autant plus d'interrogations sur l'emploi et la définition de la *sunesis* chez Euripide. Par ailleurs, Euripide emploie le mot précédé de son article, fait syntaxique rare dans la littérature grecque mais qui correspond, en poésie, à un emploi antérieur particulier.
[1899] ASSAEL J., « Sunesis dans Oreste d'Euripide », p 68 et 69.
[1900] Eur, *Hipp*, 246 ; *He*r, 1160 ; Soph, *Aj*, 473

même *ἄτιμος*[1901], c'est-à-dire marqué d'infamie, une des peines les plus lourdes que peut encourir un citoyen dès lors privé de ses droits fondamentaux[1902].

Ce sentiment de déshonneur entraîne chez le personnage le désir de se cacher pour échapper aux regards et pour s'effacer un peu soi-même. Phèdre demande ainsi à sa nourrice de lui cacher la tête *(κρύψον κεφαλήν)*[1903], tandis que Io demande à Zeus de la dissimuler *(κάλυψον)* sous la terre[1904], *κᾶλυψώ* notant plus précisément l'acte d'« envelopper » ou de « couvrir ». La honte qu'ils ressentent ne naît pas seulement de la conscience de leurs actes mais de l'image que les autres leur renvoient d'eux, de ce qu'ils sont, un jugement social souvent terrible qui ne peut qu'amplifier la douleur des pénibles sentiments qu'ils éprouvent déjà. Les personnages tragiques saisissent donc la gravité de leurs actes et l'ampleur de leur déchéance par le regard que les autres portent sur lui. Un regard qu'ils ne veulent pas voir et qui explique qu'ils ne cachent pas leur corps tout entier mais seulement leur visage pour dissimuler ce qu'ils sont devenus[1905]. Héraclès se couvre ainsi le visage d'un manteau pour fuir la honte *(αἰδόμενος)* que lui inspire la vue de Thésée. Les poètes mettent en valeur la fonction primordiale de la vision dans l'appréhension des réalités sensibles et son rôle dans la reconnaissance des valeurs morales et sociales entre individus.

3.2.3-Comment se voit le délirant ?

Les sentiments éprouvés par le délirant après la crise ou au cours de sa maladie sont surtout décrits dans la tragédie et vraisemblablement exagérés à des fins artistiques. Il est très difficile de dire ce que les délirants « ordinaires » ressentent réellement et comment ils se placent par rapport aux autres. Se sentent-ils vraiment honteux, coupables, affligés ? Leur maladie leur permet-elle ce retour sur eux-mêmes ? Les individus souffrant de troubles du raisonnement ne sont pas d'ailleurs probablement pas tous en mesure de délivrer un point de vue sur leur affection, celui dépendant du degré d'altération intellectuelle dont ils sont affectés et du caractère chronique ou pas de leur maladie. Comme nous l'avons

[1901] Soph, *Aj*, 426-7
[1902] La question des peines civiques est étudiée dans le point suivant.
[1903] Eur, *Hipp*, 243-4
[1904] Esch, *Prom*, 582
[1905] Héraclès cherche un voile pour envelopper sa tête de ténèbres puis c'est à l'aide de son manteau qu'il dissimule son visage Eur, *Her*, 1159 et 1198. Phèdre cherche aussi à couvrir sa tête, Eur, *Hipp*, 243 tandis qu'Oreste se demande de quelles ténèbres il pourra bien se couvrir la face (Eur, *Or*, 468). Pylade (Eur, *IT*, 312) lui trouve un manteau pour le couvrir et le protéger.

précédemment souligné, la tragédie met en scène, les mêmes troubles dont la description est essentiellement basée semble t-il, non sur la « folie » ordinaire, mais sur la *mania* telle qu'elle se manifeste au cours des rituels de possession, en la présentant comme la marque d'un châtiment divin et en l'associant à la souffrance et à la destruction. Si certains des aspects du délire tragique relèvent d'une réalité concrète, la représentation qu'en livre le théâtre ne peut en aucun cas constituer un témoignage fidèle de la réalité vécue par de tels individus au sein de la société. En gommant l'exacerbation des sentiments propres au théâtre tragique et en rapprochant certains détails des autres sources, hippocratiques par exemple, on peut néanmoins supposer que la honte, le désir de se cacher ou de s'isoler sont des sentiments que peut ressentir tout individu atteint de troubles de la *psukhê*. Les documents manquent cependant pour dire ce que ressentent et ce que vivent au quotidien ceux qui sont affectés de tels troubles. Les témoignages que livrent les amulettes ou les inscriptions propitiatoires par exemple[1906] suggèrent que ces affections constituent véritablement un handicap pour celui qui en est sujet et qui cherche à s'en débarrasser en invoquant le secours du divin. Ils n'en disent pas plus cependant sur le jugement que le délirant porte sur lui-même et sur les sentiments qu'il ressent avant et après une crise de *mania* notamment. Nos sources sont également défaillantes à propos de la place des « fous » au sein de la société même si l'association de différents documents permet néanmoins d'en donner un certain aperçu.

Examinons maintenant la question de la place et de l' « intégration » du délirant dans la cité et la société en général et aussi celle de sa responsabilité juridique. On peut se demander, dans le cas où un individu souffrant de troubles de la *psukhê* se livre, ainsi que la tragédie le décrit par exemple, à un acte meurtrier, si son état de santé est pris en compte par les tribunaux qui doivent le juger ou s'il bénéficie d'un traitement juridique identique à toute autre personne qui aurait accompli un tel acte. Cette question permet de préciser sur quelle base se construit la considération et l'intégration sociale du délirant.

[1906] Cf chapitre 4 de la première partie de cette étude.

3.3-Le point de vue de la société

Bien qu'utopiques et ne correspondant qu'occasionnellement à celles d'Athènes, les *Lois* de Platon permettent cependant d'approcher une certaine réalité sociale et civique. L'élaboration platonicienne de la cité idéale se fonde en partie sur les lois athéniennes en vigueur. Platon les reprend parfois sans en changer un seul point et les mêle à celles qu'il crée et qui sont représentatives des valeurs qu'il souhaite comme fondement de sa cité idéale. L'individu atteint de délire, à moins qu'il soit devin ou poète, n'a vraisemblablement pas sa place dans la cité idéale de Platon : « *Un homme atteint de mania ne doit plus paraître dans la cité (Μαινόμενος δὲ ἄν τις ᾖ, μὴ φανερὸς ἔστω κατὰ πόλιν·). Ses proches devront en tout cas le confiner à la maison (κατὰ τὰς οἰκίας) en le surveillant du mieux qu'ils pourront sinon ils paieront une amende de cent drachmes, s'ils sont citoyens du premier cens, que le maniaque mal surveillé soit esclave ou libre, quatre cinquième de mine s'ils sont du second , trois s'ils sont du troisième, deux du quatrième. Il y a bien des maniaques et bien des causes de mania (μαίνονται μὲν οὖν πολλοὶ πολλοὺς τρόπους), ceux dont nous venons de parler le sont devenus à la suite de maladie (ὑπὸ νόσων), d'autres le deviennent parce que leur violence naturelle s'est aggravée par une mauvaise éducation, ce sont eux qui, pour la moindre offense jettent les hauts cris, se disent l'un à l'autre des injures salissantes (βλασφημοῦντες λέγουσιν), et c'est un spectacle qui n'est du tout, d'aucune façon et nulle part , convenable dans une cité bien policée. Nous porterons donc une seule loi pour interdire à tous ces hommes l'injure. La voici : que nul n'injurie qui que ce soit (…) car les injures engendrent la haine* (…) »[1907]. Ces propos suggèrent clairement que, pour Platon, il n'est pas convenable de laisser les délirants circuler librement dans une cité bien policée en raison du comportement démesuré, agité voire violent qu'ils présentent. Afin d'éviter tout débordement, Platon prône l'enfermement pour les maniaques tel que Bdélycléon l'applique notamment pour son père dans les *Guêpes*. On peut s'interroger sur la réalité d'une telle loi : est-elle fictive et créée par Platon pour répondre à l'idéal des valeurs qui structure sa conception d'une nouvelle république, ou est-elle déjà en vigueur dans les cités et notamment à Athènes ?

On peut penser qu'elles sont appliquées. Dans un autre extrait des *Lois*, Platon mentionne les peines encourues pour celui qui se rend coupable d'un meurtre alors qu'il est atteint de *mania*, or, une telle loi est également évoquée par Démosthène. Selon le philosophe en effet: « S*i quelqu'un se laisse dominer par la colère (θυμοῦ) envers ses parents au point*

[1907] Pl, *Lois* 934 c-935 a.

d'oser (τολμῆσαι), dans la folie (μανίαις) de son emportement (ὀργῆς), tuer (κτεῖναί) l'un d'entre eux, et, si la victime avant de mourir, absout (ἀφιῇ) volontairement (ἑκών) de son acte le meurtrier, celui-ci n'aura, pour être libéré de sa souillure (ἐξεργασάμενοι), qu'à se purifier (καθαρθείς) comme les auteurs d'un meurtre involontaire (ἀκούσιον φόνον) et à subir les mêmes peines supplémentaires; mais si sa victime ne l'absout pas, l'auteur d'un tel crime sera justiciable de nombreuses lois »[1908]. Selon Démosthène[1909], lorsque la victime absout son meurtrier avant de mourir, aucun autre parent n'a plus le droit de poursuivre ce dernier qui n'est donc plus, devant la loi, que l'auteur d'un meurtre involontaire, tenu aux purifications rituelles et à la réparation des dommages : « (...) *C'est qu'il est arrivé à bien des gens de subir des torts autrement graves que des dommages pécuniaires : homicides involontaires, outrages punis par la loi, et bien d'autres délits de ce genre. Et pourtant, dans tous les cas, il y a une limite et une fin à la vengeance, c'est le pardon auquel on a consenti. Il y a là une règle universelle : aurait-on obtenu condamnation pour homicide involontaire et obtenu sans conteste que l'adversaire est en état d'impureté, dès lors qu'on lui accorder le pardon et qu'on le tient quitte, on n'a plus le droit de le faire bannir. De même, si c'est la victime d'un meurtre qui pardonne à son meurtrier avant de mourir, aucun des parents ne peut le poursuivre ; les lois le condamnent à l'exil, au bannissement, à la mort même : du moment qu'il est pardonné, cette parole suffit à le libérer de toute peine* »[1910].

C'est précisément ce qu'Euripide met en scène dans *Hippolyte* lorsque le jeune homme, sur le point de mourir, absout Thésée de tout homicide, le libérant de la responsabilité d'un meurtre en prenant Artémis pour témoin[1911]. Si la loi formulée par Platon relève d'un idéal civique, elles renvoient cependant à la réalité juridique suivante : les causes qui tiennent de la *mania* ne suppriment pas l'obligation d'indemnité pour réparation mais rendent le meurtre involontaire[1912], c'est pourquoi le coupable est tenu aux purifications et à l'exil d'une durée d'un an. En revanche, s'il revient avant le temps fixé, il ira en prison pendant deux ans. Le philosophe ne reprend donc pas tout à fait la loi athénienne en vigueur mais semble néanmoins s'en inspirer. Il est cependant très difficile de dire lesquelles parmi toutes celles qu'il expose dans son traité, sont fictives et lesquelles sont vraies ou au moins issues de la réalité juridique athénienne.

[1908] Pl, *Lois*, 869 a 4.
[1909] Dem, *Contre Panténète*, 58-9.
[1910] Dem, *Contre Panténète*, 58-9.
[1911] Eur, *Hipp*, 1447-1451.
[1912] Voir précédemment, Pl, *Lois*, 869 e.

Platon exprime plus clairement le jugement qu'il veut voir appliqué au cas de *mania* dans un autre passage des *Lois* par le biais des mots de l'Athénien : « *Retournons donc, après cela au point d'où est partie cette disgression et poursuivons l'établissement de nos lois. Nous avons déjà porté celles qui visent soit les voleurs sacrilèges et les traitres, soit encore les criminels qui détruisent les lois dans le dessein de renverser la constitution établie. De tels actes peuvent avoir pour cause soit la mania (μανείς), soit les maladies (νόσοις) ou une trop grande vieillesse (γήρᾳ) ou l'enfance (παιδία), états qui ne diffèrent en rien de la mania. Si l'une des causes est clairement prouvée aux juges choisis dans tel ou tel de ces procès, par information venant ou de l'auteur du fait ou de son défenseur, et si l'auteur est jugé avoir été dans cet état (διατεθεὶς) quand il a violé la loi (παρανομῆσαι), il paiera (ἀποτινέτω) net en tous les cas, le dommage (βλάβην)* qu'il *a causé mais sera exempté (δικαιωμάτων ἀφείσθω) de toutes les autres peines, sauf s'il a tué quelqu'un et ne s'est pas purifié (καθαρὸς) les mains de ce meurtre*»[1913]. Platon rapproche l'état de *mania* de l'enfance et de la vieillesse c'est-à-dire qu'il considère que l'état intellectuel du maniaque est comparable à celui d'un enfant, dont le raisonnement n'est pas tout à fait formé, et à celui des vieillards pour lesquels on parle souvent de démence sénile pour résumer certaines déficiences intellectuelles, légères ou graves, dont ils sont parfois atteints. Il semble considérer que ces états peuvent faire obstacle à des condamnations pénales pour dommage sauf dans les cas d'homicide. L'individu maniaque est donc, selon les propos de Platon, jugé au même titre que les enfants ou les vieillards et bénéficie de circonstances atténuantes sauf en cas de meurtre. Aristote estime que l'altération du raisonnement d'un individu doit atténuer la criminalité de l'acte[1914]. Peut-on affirmer pour autant que le délire est considéré, par le droit attique, comme un élément qui permet à l'individu d'échapper à toute responsabilité ?

Pour appréhender le problème de la responsabilité des actes de l'individu souffrant de troubles de la raison, nous serions d'emblée portés à considérer les plaidoyers d'orateurs. Dans ces textes, les termes de la famille de *mania* sont généralement employés pour souligner la personnalité ou le comportement des représentants de la partie adverse de façon péjorative[1915]. Démosthène utilise notamment ce mot pour qualifier la personnalité d'Eschine

[1913] Pl, *Lois*, 864 d.
[1914] Arist, Gr. Mor, I, 34, 24-26.
[1915] La notion est très utilisée par Démosthène, dans ses différents plaidoyers : Dem, *Pour Phormion*, 48, 55 ; *Contre Phormion*, 14, 16; *Contre Aristogiton*, I, 95, 2 ; II, 25, 6 ; *Sur la couronne*, 51, 249 ; *Contre Midias*, 69, 208 ; *Contre Polyclès*, 35, *Contre Zénothémis*, 27 ; *Contre Euboulidès*, 64 ; *Contre Stephanos*, II, 14 et 16, *Contre Olympiadoros,* 54 et 55. *Exorde*, 25 et 45 ; *Sur l'Ambassade infidèle*, 138. Le terme qualifie, de manière générale, l'absence de logique, le non-sens des paroles ou des actes de ces individus. Il met l'accent sur une attitude peu convenable car excessive et inadaptée à une situation donnée mais il ne semble pas signifier une

qu'il considère comme un ennemi des Grecs[1916]. D'autres termes signifient le délire et s'ils sont également employés par les orateurs, aucun plaidoyer ne fait cependant mention de jugements ou de peines encourues pour « folie ». Cependant, certains discours laissent suggérer que les troubles de la perception, le manque de discernement et, par suite, le délire, peuvent constituer des circonstances atténuantes lors du jugement de l'accusé. Démosthène admet ainsi que les passions de jeunesse peuvent servir d'excuse pour demander l'atténuation de la peine : « *Personne, juges, n'a aucune excuse, aucune immunité à invoquer devant vous qui lui permette d'exercer des violences. Tout au plus, c'est à ceux qui subissent l'entraînement de la jeunesse qu'il aurait lieu de réserver pareille excuse, et encore non pas pour les acquitter mais pour réduire leur peine* »[1917]. Ce sont surtout là des arguments contre Conon qui, à plus de cinquante ans, s'est montré violent et a entraîné ses fils à commettre des outrages alors qu'il aurait dû, à son âge, montrer l'exemple et faire preuve de modération et de tempérance[1918]. On peut cependant rapprocher la loi précédemment mentionnée de Platon à l'argumentation de Démosthène. Il est probable que le délire, et toute altération de la raison due à la maladie, à l'ivresse, à l'enfance et à la vieillesse, ait constitué un motif d'atténuation de peine dans certains cas, mais vraisemblablement pas en cas d'homicide. La juridiction athénienne était vraisemblablement très sévère en ce qui concerne les attentats aux personnes. L'enfant était ainsi soumis à la responsabilité pénale de l'homicide et n'échappait pas au châtiment prévu en cas de souillure pour meurtre[1919]. Et si dans les cas de meurtre, l'enfance ne constituait pas une circonstance atténuante, on peut suggérer qu'il en était de même pour le délire. La documentation est extrêmement lacunaire et la question du statut juridique du délirant nous échappe pour l'essentiel. Il est cependant curieux de constater que des aspects juridiques semblables à ceux qui viennent d'être mentionnés se trouvent également dans la tragédie. Les poètes tragiques se sont-ils inspirés des lois athéniennes ?

---

perte totale de raison et le comportement agité qui se manifestent notamment chez les maniaques hippocratiques ou des fidèles dionysiaques.

[1916] Dem, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 201, 7 ; 314, 11.

[1917] Dem, *Contre Conon*, 21.

[1918] Dem, *Contre Conon*, 22.

[1919] GLOTZ G., (1904) : 445-446. Pour éviter la contagion, l'enfant est donc éloigné, il est condamné à l'exil. Xénophon mentionne ainsi le cas d'un enfant chassé par les Spartiates pour homicide involontaire (Xen, *Anab*, IV, 8, 25). La justice athénienne appliquait les mêmes principes. PARKER R., (1983) : 257-281.

3.3.1-Expier ses fautes. .

La purification apparaît dans la tragédie comme un moyen essentiel pour affranchir le personnage de sa souillure. Ces méthodes présentant des caractères différents selon la nature du délit. Ainsi, dans le *Prométhée enchaîné*[1920] et les *Suppliantes*[1921], pièces qui se rapportent aux errances d'Io et à la perte de la raison que lui insuffle Héra, la jeune prêtresse est délivrée par la main de Zeus. Io n'est coupable d'aucune souillure par le sang et sa purification est directement liée à la bienveillance que lui porte Zeus. Quant à Oreste, dans les *Choéphores*, c'est Apollon Loxias qui le purifie de son matricide et qui le délivre de la chasse que lui livrent les Euménides pour venger sa mère[1922]. Contrairement à Io, Oreste est coupable d'un meurtre et conformément aux croyances qu'Eschyle se plaît à respecter et à la tradition qui veut que ce soit Apollon qui ait exigé que tout homicide soit suivi d'une purification[1923], c'est par la main du dieu qu'Oreste est libéré. Le jugement des maniaques dans les œuvres d'Eschyle présente un caractère essentiellement religieux puisque c'est toujours par la divinité qu'intervient la purification et non par un jugement civique. On retrouve dans l'*Ajax* de Sophocle, l'idée de la purification mais liée à une pratique qui se veut individuelle puisque c'est Ajax lui-même qui pense à se rendre dans les prairies du rivage pour se baigner et se purifier de ses souillures[1924]. Dans tous les cas, il s'agit toujours d'expier une faute, de se purifier, de se libérer d'une souillure. Ajax choisira finalement la mort en se transperçant le corps de son épée[1925] pour échapper à la *mania* que lui insuffle Athéna. Phèdre aussi choisit la mort par strangulation[1926]. Le suicide par le glaive correspond à la mort guerrière, le foie tout comme les flancs constituant les lieux mortels du combattant[1927]. C'est le type de suicide que choisit Ajax qui, en tant que guerrier, veut une mort pure qui lui laissera toute sa noblesse car pour lui, le compromis est impossible : « *Ou vivre noblement ou noblement périr, voilà la règle pour qui est d'un bon sang* »[1928]. Il souhaite la mort virile que symbolise notamment l'épée, plantée debout, sur laquelle il se transperce, comme se donnant en sacrifice. Quant à la mort par pendaison que choisit Phèdre, elle est généralement assimilée à une mort laide car sans forme, « (*ἀσχήμων*), *souillure maximale que l'on ne s'inflige que sous le coup de la*

[1920] Esch, *Prom*, 848-9.
[1921] Esch, *Sup,* 314 ; 574-577 ; 588.
[1922] Esch, *Choe*, 1059 ; 1069-70.
[1923] GLOTZ G., (104) : 236. PARKER R., (1983) : 308-322.
[1924] Soph, *Aj,* 654-655.
[1925] Soph, *Aj*, 658 ; 827-8 ; 833-4 ; 899.
[1926] Eur, *Hipp*, 777-779.
[1927] LORAUX N., (1992) : 89.
[1928] Soph, *Aj,* 520-2.

honte »[1929] C'est un type de suicide lié à la honte, aux passages initiatiques et à la sexualité. Un passage du *Corpus Hippocratique* rapporte ainsi le cas particulier de vierges qui, du fait d'une abstinence sexuelle, éprouvent parfois le désir incontrôlable de se pendre. Cette explication pourrait également s'appliquer au cas de Phèdre. En effet, bien que la jeune reine ne soit plus vierge, la passion extrêmement intense qu'elle éprouve pour Hippolyte et qu'elle ne peut satisfaire, la contraint à se pendre. Sa pendaison illustre sa volonté de mettre fin à la passion qu'elle éprouve pour un jeune homme qui refuse d'être initié aux joies du sexe, à la douleur de sentir son amour rejeté, et à la honte de son désir adultère. Ne souhaitant néanmoins pas mourir sans noblesse, elle emporte le fruit de son amour qui fait désormais sa haine, Hippolyte, « *afin qu'il apprenne à ne pas triompher de sa misère* »[1930], en laissant à Thésée une lettre qui sera à l'origine de la mort tragique de son fils. L'impossible union dans la vie se réalise désormais au sein de l'Hadès. Phèdre veut qu'Hippolyte meurt avec elle, comme un mari attend de sa femme qu'elle se suicide après sa mort[1931], manière détournée et ô combien tragique d'aller jusqu'au bout d'une union que la vie rend impossible.

3.3.2-La peine civique : l'exil

Tous les héros tragiques ne se sont pas rendus coupables de souillure par le sang et on distingue notamment les actes des femmes de ceux des hommes. Qu'il s'agisse d'Io ou de Phèdre, aucune d'entre elles ne s'est portée à un acte meurtrier. La *mania* qui leur est insufflée est liée à l'amour et à la sexualité, l'une pour s'être unie à un dieu, l'autre pour refuser de succomber à sa passion pour Hippolyte. La première est libérée par celui qui la désire[1932] tandis que la seconde s'offre en sacrifice par la mort qu'elle s'inflige[1933]. La purification est l'acte essentiel qui permet de les libérer de quelque manière que ce soit. Ajax et Oreste sont en revanche coupables d'avoir versé du sang, et doivent donc se purifier, l'un en suivant les prédictions d'Apollon[1934], l'autre en se donnant une mort virile par le fer en guise de sacrifice aux dieux[1935]. Ces scènes tragiques de purification mêlent à la fois une justice de type ancien, individuelle, ancrée dans le sacré et une justice civique, qui a des parallèles possibles avec celle de l'époque classique. Trois pièces présentent notamment des

[1929] LORAUX N., (1992) : 34.
[1930] Eur, *Or*, 729.
[1931] LORAUX N., (1992) : 54.
[1932] Esch, *Prom*, 848-9.
[1933] Eur, *Hipp,* 777, 779, 800, 814.
[1934] Eur, *Or*, 1647-1652.
[1935] Soph, *Aj,* 833-4, 899, 906.

exemples de peines civiques qui peuvent être considérées comme porteuses d'une certaine réalité sociale quant au statut judiciaire et civique des individus affectés de troubles de la *psukhê* : il s'agit d'*Héraclès*, d'*Oreste* et des *Bacchantes* d'Euripide.

Si Héraclès envisage comme Oreste ou Ajax de se donner la mort[1936], c'est son ami Thésée qui va l'en empêcher et trouver des solutions à son malheur. Héraclès s'est rendu coupable d'un triple infanticide et du meurtre de sa femme, ses mains et sa personne sont donc souillées par ces meurtres qui le condamnent à l'exil : « *Voici à quelle extrémité je suis réduit : je ne puis vivre sans impiété habiter ma chère Thèbes, et si même je veux y rester, dans quel temple, dans quelle réunion d'amis oserai-je me présenter ? La malédiction qui m'accompagne défend de m'accueillir. Irai-je à Argos ? Impossible, je suis exilé de ma patrie* »[1937]. A Athènes, ainsi que le rapporte Aristote[1938], la loi instituée au milieu du VIIe siècle, stipule que lorsque l'homicide n'est pas prémédité ou involontaire, la peine est l'exil[1939]. Il semble en aller de même dans d'autres cités et notamment à Thèbes, la *polis* si chère à Héraclès ainsi que le rapporte Thésée : « *Quitte Thèbes pour obéir à la loi et suis-moi dans la ville de Pallas. Là, je purifierai* (*ἁγνίσας*) *tes mains de leur souillure* (*μιάσματος*) »[1940]. En s'exilant, le héros permet de se purifier de sa souillure comme le souligne le verbe *ἁγνίζω* qui signifie « purifie par l'eau » d'où laver ses mains ses mains d'une souillure, celle ici du sang des meurtres commis par Héraclès. Les lois de Thèbes telles qu'elles sont présentées par Euripide dans *Héraclès* semblent directement s'inspirer des institutions athéniennes ainsi que l'attestent les paroles de Tyndare dans *Oreste*: « *Sages étaient sur ce point les lois de nos ancêtres : se montrer aux regards, en aborder un autre était interdit à quiconque avait du sang sur lui ; c'est par l'exil qu'il prescrivait de la purifier*[1941]*, non de la tuer par représailles car indéfiniment il y aurait eu un homme exposé au meurtre : celui qui sur ses mains eût porté la dernière souillure* »[1942]. Puni par les Erinyes qui le pourchassent sans cesse, Oreste subit la justice divine mais il doit cependant s'exiler et est jugé à Athènes, lorsque l'Aréopage, décide, sur les conseils d'Athéna, de l'absoudre du meurtre de sa mère[1943]. Héraclès choisit également l'exil tout comme Agavé et sa famille comme le rapporte Dionysos lui-même : « *Ils quitteront la ville en expiation de la souillure que ce meurtre leur imprime* (*λιπεῖν πόλιν τήνδ' ἀνοσίου*

[1936] Eur, *Her*, 1148-1152 ; 1248.
[1937] Eur, *Her*, 1281-1286.
[1938] Arist, *Const Ath*, 4, 1.
[1939] CANTARELLA E., (2000) : 62 ; GLOTZ G., (1904) : 425-442.
[1940] Eur, *Her*, 1322-1323.
[1941] Il évoque la mort de la mère d'Oreste.
[1942] Eur, *Or*, 512-520.
[1943] Eur, *Or,* 1647-1652.

μιάσματος)…Que nul d'entre eux, jamais, ne revoie sa patrie : les meurtriers ne peuvent vivre près de la tombe… »[1944]. Dionysos contraint Kadmos à quitter Thèbes pour les contrées barbares où, changé en dragon, il pillera avec sa femme, transformée en serpent, de nombreuses cités[1945]. Quant à Agavé, elle part de Thèbes avec ses sœurs, compagnes de son exil, pour gagner d'autres terres où elle souhaite que rien ne lui rappelle le thyrse[1946]. Dans les *Bacchantes* et dans *Oreste*, la justive civique est mêlée à la justice divine. C'est en effet Apollon qui décide de l'exil d'Oreste et de sa famille et Dionysos de celui des Cadméides. De même, lorsqu'Oreste est jugé et absout à Athènes par l'assemblée des citoyens, c'est Athéna qui leur souffle la décision.

Ces exemples tragiques relèvent de récits de fictions mais peuvent néanmoins aider à la construction d'une réalité objective s'agissant du statut civique et judiciaire du délirant à l'époque classique. Les peines civiques que les personnages tragiques encourent sont systématiquement fondées, non sur l'état de santé de l'individu au moment des faits, mais essentiellement sur les actes qu'il a commis ce qui suggère que le délire ne constitue pas une circonstance atténuante ni un motif de «non-lieu», notamment en cas de meurtre. Il semble qu'Euripide se soit véritablement inspiré des lois en vigueur à son époque à Athènes pour décrire les peines qu'encourent ses héros pris de la *mania*, ce qui peut signifier ainsi qu'il a été précédemment évoqué que, dans cette cité, le délirant qui s'est rendu coupable de crime est jugé par rapport à ses actes mais son état de « santé » n'est pas pris en compte. En revanche, on peut supposer qu'il le soit lors de jugement pour des actes moins graves, comme ceux portant sur des biens par exemple. Encore une fois, il convient de rester prudent tant la nature fictive de ces sources tragiques ne nous permet pas de conclure sur de telles questions sociales. D'autres documents en revanche renseignent sur la place du délirant au sein de la société et sur le jugement que porte les autres sur lui.

[1944] Eur, *Bacch*, 1674-1677. Le texte comporte des lacunes notées par les trois points.
[1945] Eur, *Bacch*, 1330-1334.
[1946] Eur, *Bacch*, 11385 sqq.

3.3.3-Enfermement, lapidation et crachat : la considération sociale du délirant.

L'hypothèse de l'enfermement, évoquée par Platon notamment, pourrait trouver confirmation dans les *Guêpes* d'Aristophane qui s'ouvre sur le dialogue entre deux serviteurs chargés de garder le vieux Philocléon que son fils, Bdélycléon, a enfermé (*καθείργω*) dans sa maison pour éviter qu'il ne sorte et ne se laisse porter à sa passion pour l'Héliée[1947]. La décision de l'enfermer a été prise par le fils comme ultime solution pour contrecarrer le mal, ce dernier ayant épuisé tous les moyens possibles pour soigner son « délire judiciaire »[1948]. Toute une partie de la pièce, qui contribue notamment à son caractère comique, met en scène les différentes tentatives et moyens utilisés par le vieillard pour s'enfuir de la maison. Les sources hippocratiques pourraient plaider en ce sens, dans la mesure où elles présentent des cas de malades alités et recevant les soins du médecin chez eux[1949], mais cet enfermement est essentiellement dû à leur état critique qui ne leur permet pas de se lever et de sortir. Des parallèles peuvent être établis avec certains personnages tragiques comme Phèdre ou Oreste pour lesquels les poètes précisent qu'ils gardent le lit et restent enfermés dans leur chambre[1950] mais, comme pour les maniaques hippocratiques, leur enfermement tient plus de l'état de fatigue intense généré par les différentes crises de délire que d'une « peine » décidée pour eux par leur entourage. Aucun autre document n'évoque l'éventualité d'un enfermement du délirant. Si on ne peut véritablement conclure qu'une telle méthode ait été employée, on peut néanmoins supposer que le délirant bénéficiait de la même liberté que tout autre individu.

Dans les *Oiseaux*[1951], la lapidation apparaît comme une pratique utilisée contre les « fous ». Elle est également évoquée dans *Héraclès* où le poète rapporte qu'une « *pierre jetée contre la poitrine d'Héraclès arrête sa fureur de carnage et le plonge dans le sommeil* »[1952]. Il est cependant difficile de considérer cet exemple comme un cas de lapidation[1953] mais plutôt comme une évocation, voire comme un clin d'oeil d'Euripide, à des pratiques

[1947] Aristoph, *Guêpes*, 69-70.
[1948] Cf chapitre 4 de la première partie de notre étude.
[1949] Cela concerne notamment l'ensemble des cas particuliers décrits dans Hipp, *Aff*, 48 ; *Ep*, I, 13, 8 ; *Ep* I, 13, 9, *Ep*, III, 2, 4 ; *Ep*, III, 3, 13, 14 et 16 ; *Ep* IV, 2, 13, 15, 45 et 55, *Ep* V, 2 ; *Ep*, VII, 5, 11, 25.
[1950] Eur, *Hipp*, 131-2, 159-160, 211. Eur, *Or*, 35, 42, 88.
[1951] Aristoph, *Ois*, 524. : « *Pas un homme alors ne jurait par un dieu, mais tous juraient par les oiseaux. Lampon, aujourd'hui même encore, jure par l'oie quand il fait quelque friponnerie, tellement tout le monde alors vous tenait pour grands et pour saints, tandis qu'on vous traite maintenant d'esclaves, de niais, de Manès ; on vous jette des pierres comme à des fous, et, jusque dans les lieux sacrés, il n'y a pas un oiseleur qui ne vous tende lacets, pièges, gluaux, barreaux, réseaux, filets, rets* ».
[1952] Eur, *Her*, 1005-6.
[1953] L'idée même que le puissant Héraclès ait pu tomber sous le jet d'une seule pierre (*πέτρος)* apparaît en effet totalement invraisemblable.

couramment utilisées contre les délirants. On accordera en revanche plus de crédit aux mots d'Oreste qui, répondant au questionnement de Ménélas sur la nature du châtiment qui lui est réservé, répond qu'il doit «*mourir lapidé par les gens de la cité* (*Θανεῖν ὑπ΄ ἀστῶν λευσίμω πετρώματι)*» d'Argos[1954]. On peut ajouter à ces exemples, celui de Penthée qui souhaite lapider Dionysos accusé de porter le mal qui corrompt les foyers thébains[1955], et les pierres jetées par les bacchantes sur le jeune roi qui les espionne[1956]. Cette pratique a vraisemblablement pour fonction de condamner celui qui s'est rendu responsable d'une souillure, de se protéger de celle-ci et de la malédiction divine qui lui est liée. Selon E. Cantarella[1957], la lapidation n'est pas une peine civique « *au sens de peine prévue normalement pour une catégorie déterminée de délits* ». Elle reste donc en dehors du domaine du droit et demeure un moyen, depuis l'époque homérique, de se purifier : « *La pierre purifie, expie, disculpe ; nous sommes en réalité devant un usage religieux de la pierre (à l'époque homérique) dont l'emploi réapparaît aussi ça et là à l'époque classique* »[1958]. Ces pratiques « pénales » instruisent sur différents points quant à la place de l'individu au sein de la cité : elles soulignent, d'une part, que l'individu qui souffre de troubles de la *psukhê* bénéficie de la même liberté de se déplacer que toute autre personne, d'autre part, que sa maladie est véritablement identifiée à la marque d'une malédiction divine et enfin, du fait de la souillure dont il est porteur, qu'il est écarté, marginalisé, tenu à distance des autres qui se purifient et évitent son contact en lui lançant des pierres.

Dans les *Caractères*, Théophraste mentionne une autre méthode utilisée pour se se purifier de la souillure dont le délirant est porteur : le crachat. Décrivant la personnalité du superstitieux, il note que celui-ci, dès qu'il voit un fou *(μαινόμενον*) ou un épileptique (*ἐπιληπτον*), frissonne *(γρίκας)* et se met à cracher *(πτύσαι)* dans le pli de son propre vêtement[1959]. Le frisson suggère la peur de la souillure et la contagion de la malédiction divine que porte celui qui est atteint des maux de la *psukhê* et l'isolement dont il est dès lors victime au sein même de la cité. Le crachat est un geste apotropaïque destiné à conjurer le mauvais sort et souligne à nouveau le lien de la « folie » et du religieux. On peut rapprocher l'acte de cracher de celui de lapider dans la mesure où aucun d'eux ne constituent des peines civiques gérées par l'état mais des actes individuels destinés à se protéger d'une personne considérée comme porteuse d'une malédiction. Il est intéressant de constater qu'il n'est nul

[1954] Eur, *Or*, 442.
[1955] Eur, *Bacch*, 352-7.
[1956] Eur, *Bacch*, 1097.
[1957] CANTARELLA E., (2000) : 72.
[1958] CANTARELLA E., (2000) : 74.
[1959] Théoph, *Car*, 16, 12.

besoin pour celui qui souffre d'affections de la *psukhê* de se rendre coupable d'un délit pour endurer un quelconque jugement social, ses déficiences intellectuelles et surtout, son comportement délirant, suffisent à le rendre impur et à le marginaliser.

Bien qu'il soit difficile d'appréhender la réalité sociale, il semble cependant que quelques points essentiels sur la place du délirant dans la cité peuvent être dégagés de l'ensemble des documents qui a servi à nos analyses. La conception de l'épilepsie comme marque d'un châtiment divin que dénonce avec véhémence l'auteur hippocratique de la *Maladie Sacrée*[1960] avait déjà révélé les quelques croyances liées aux affections de la *psukhê* que des auteurs comme Aristophane et Théophraste[1961] semblent confirmer. Si l'individu qui souffre d'altérations du raisonnement est tout à fait libre de circuler comme bon lui semble dans la cité, il s'expose cependant à une certaine marginalisation de la part de ces concitoyens qui le tiennent à distance parfois en lui lançant des pierres ou qui crachent dans leur vêtement pour se protéger de la souillure qu'il symbolise. Libre de circuler, il est cependant isolé socialement du fait de la peur qu'il représente chez les autres. Les amulettes apotropaïques datant du IIIe de notre ère[1962] employées contre l'épilepsie montrent la permanence des conceptions qui associent la maladie à une malédiction divine. On peut cependant supposer que l'intégration sociale du « fou » et sa marginalisation dépendent également de la gravité des altérations dont il est victime, de son comportement et, peut-être, de la chronicité de son mal. Il est tout à fait plausible qu'un homme qui perd temporairement la raison et fait preuve d'un comportement aberrant contrairement à son habitude ne subit pas nécessairement les jets de pierre ou un rejet de la part des autres s'il retrouve promptement ses facultés et la maîtrise de soi. En revanche, on peut supposer qu'un épileptique, dont l'affection est chronique, peut se voir exposé à un certain rejet de la part des autres habitants de la cité.

Que dire, d'autre part, des prophétesses, des devins ou des poètes ? S'il apparaît évident qu'ils souffrent également d'affections de la *psukhê*, essentiellement passagères, un autre regard est porté sur ces individus qui possèdent une place de choix dans la cité, considérés comme les messagers des dieux, une médiation entre le divin et les hommes nécessaire au bien de la cité. Il semblerait donc qu'une distinction doive être effectuée entre les individus dont le délire est considéré comme utile à la société, tel est le cas des poètes et des devins, et les personnes dont les troubles peuvent être assimilés à la marque d'une

[1960] Voir chapitres 2 et 4 de la première partie de cette étude.
[1961] Voir ci-dessus dans le chapitre.
[1962] Voir chapitre 4 de la première partie de notre étude.

malédiction divine dont il convient de se préserver. D'un point de vue juridique, celui qui se rend coupable d'homicide alors qu'il est sous l'emprise du délire encoure les mêmes peines que tout autre individu. En revanche, il est probable que lorsque les actes du « fou » portent atteinte à des biens et non à des personnes, son état de santé constitue une circonstance atténuante. Malheureusement, la documentation extrêmement lacunaire sur le sujet ne nous permet pas de répondre avec assurance sur ces questions propres à la place du délirant au sein de la cité.

Conclusion

Il n'existe pas de représentation unique des troubles du raisonnement mais des conceptions différentes selon que l'on se place du point de vue des médecins hippocratiques, de la biologie aristotélicienne, de la philosophie platonicienne ou encore du théâtre tragique. Par souci de clarté et de cohérence, l'analyse de ces représentations pouvait difficilement s'organiser autrement que sous la forme de chapitres indépendants consacrés à chaque type de source et à chaque schéma de pensée ce qui comporte cependant l'inconvénient de donner l'impression d'une absence de liens entre les différentes conceptions. Ce n'est pourtant pas tout à fait le cas**,** comme l'ont souligné les synthèses à la fin des deux parties de cette étude. Les frontières sont même parfois ténues entre les différentes approches, d'une part parce que la notion de « champ disciplinaire » n'existe évidemment pas dans l'Antiquité classique si bien que les questions de médecine sont autant des questions de « biologie », mais aussi de « philosophie » et de « rhétorique » par exemple[1963], d'autre part, parce que chacune de ces représentations, si elle se différencie des autres, est néanmoins issue d'un socle commun de croyances sur les troubles du raisonnement qui permettent d'établir certains parallèles.

L'angle d'approche adopté ici est celui de l'historien qui s'efforce de restituer la représentation la plus proche possible de la réalité culturelle et sociale, c'est-à-dire de ce qui est vécu et pensé par le plus grand nombre sur le délire, tâche complexe compte tenu de la nature spécifique des sources. Certaines, comme les écrits biologiques et médicaux offrent un discours marqué par une quête de rationalité qui s'exprime par une recherche d'explications physiologiques, tandis que d'autres, comme les textes philosophiques et la poésie tragique présentent une approche plus métaphorique, basée sur une symbolique intimement liée au sacré. Les causes, les mécanismes, la symptomatologie et la thérapeutique sont expliqués de manière très différente selon les discours et il est donc particulièrement délicat et difficile, de restituer, dans ses plus fidèles aspects, la représentation commune du délire.

Seule l'enquête sémantique permet d'avancer avec rigueur. Elle est menée en confrontant les utilisations lexicales de chaque ensemble documentaire pour déboucher sur une comparaison générale du vocabulaire employé pour signifier le délire. Les tableaux suivants offrent une récapitulation des termes les plus employés : le premier tableau présente

[1963] LLOYD G.E.R., (1979) : 107.

le lexique partagé par l'ensemble des textes du corpus, les suivants établissent des rapprochements lexicaux entre certains ensembles documentaires.

1-Les représentations du délire. Lexique commun aux Hippocratiques, à Aristote, à Platon et aux Tragiques.

Mots et notions	**Emploi et sens**
Ψυχή	*CH. Arist. Plat*[1964]: Elément vital en l'homme, elle possède les facultés intellectuelles et/ou émotionnelles[1965]. Le terme est parfois associé à *nosos* pour dire la « maladie de la *psukhê* » (Plat, *Tim*, 86b) mais il est rarement employé pour dire les troubles de la raison. *Tragiques* : Employé dans son sens homérique. Quelques emplois comme synonyme de *φρήν,* donc des facultés intellectuelles. Dans les *Bacchantes* (v 1268) et *Oreste* (v.62), le terme est associé au préverbe *para* pour dire la déraison.
Φρήν/Φρενές	*CH. Arist. Plat :* Désigne essentiellement la partie haute de l'abdomen, le diaphragme. Pas de liens avec les facultés intellectuelles. *Tragiques* : Employé pour désigner les facultés intellectuelles, leur siège et un organe du corps, probablement le diaphragme. Utilisé au pluriel, le terme désigne vraisemblablement les fonctions cognitives. Associé à un adjectif ou un verbe qui marque l'altération, la destruction, l'expression dit alors les troubles du raisonnement.
Φρόνησις/ Φρονέω	*CH. Arist. Plat, Tragiques :* Termes qui expriment la connaissance, l'intelligence mais qui, employés avec une négation ou avec un adjectif péjoratif, marquent les troubles du raisonnement.
Μανία (et famille du mot)	*CH* : Marque une pathologie ou une crise au sein d'une maladie. Symptômes : profonde altération de l'intellect (perte de conscience, hallucinations, délire de paroles…) associée à un comportement d'extrême agitation. Parfois employé uniquement pour dire l'altération des facultés intellectuelles (sans rapport au comportement). *Arist* : Etat d'être d'un atrabilaire qui a trop de bile chaude dans l'organisme. Ne semble pas désigner une maladie mais fait suite à une pathologie atrabilaire. Symptômes apparemment identiques à ceux du *CH.* *Plat :* Deux types de *mania* : une d'origine physiologique, une d'origine divine. La *mania* « physiologique » présente les mêmes symptômes que dans le *CH*.

[1964] *CH : Corpus Hippocratique, Arist* : Aristote, *Plat* : Platon.
[1965] Se reporter au dernier tableau pour plus de précisions.

	Elle est classée par Platon comme le degré le plus grave d'altération du raisonnement. Conception négative : liée à la non maîtrise de soi, à la perte de raison ce qui est peu conforme aux valeurs platoniciennes. *Mania* d'origine divine : Quatre types : Mantique, Poétique, Télestique, Erotique. Altération intellectuelle importante parfois associée à un comportement agité. Conception positive de cette *mania*, source de grands bienfaits pour les cités. Mène à la connaissance de la Vérité suprême. *Tragiques* : Profonde altération du raisonnement associée à un comportement agité. Symptômes similaires au *CH.* Ses causes sont d'origine divine comme chez Platon mais la *mania* est associée à l'idée d'un châtiment divin contrairement à la conception platonicienne.
Ἄνοια	Littéralement, privé du *noos*, privé d'intelligence. Il est rarement employé dans un sens aussi radical. Il qualifie néanmoins une altération importante des facultés intellectuelles mais probablement temporaire.
Ἀφροσύνη	Marque une privation de la *phronesis*, de la pensée mais est rarement employé dans un sens aussi radical. Le mot qualifie, en général, la perte temporaire des facultés intellectuelles.
Ἄφρων	Privé de sentiment (sens premier) d'où privé de raison. Rarement utilisé dans un sens aussi radical. Désigne une altération importante du raisonnement.
Ἐξίστημι	Déplacer, faire sortir de. En particulier : faire sortir de soi, mettre quelqu'un hors de soi, hors de son bon sens.
Λήθη	L'oubli. Correspond à une perte de mémoire donc à une altération des facultés intellectuelles. Perte des repères et de conscience dans un sens fort.
Παραφρονέω	Contraire au bon sens d'où égaré, insensé.
Παρανοέω/ παράνοια/	Déviation du *noos*, contraire au *noos*, inintelligent, qui a l'esprit égaré.
Φάντασμα	Apparition, vision, songe. Image offerte à l'esprit par un objet. Le terme peut être traduit par « illusion » car l'image qui apparaît à l'individu part d'une réalité que son imagination déforme.

Il convient de rappeler que si les notions de *psukhê* et de *phrên/phrenes* sont employées dans chaque ensemble documentaire, ce n'est pas toujours avec la même signification. Elles constituent la base de notre enquête sémantique puisqu'elles attestent d'une conception différente du fonctionnement du corps, de la localisation des facultés intellectuelles et, suggèrent, de fait, *des* représentations du délire.

Dans ce lexique, la plupart des mots ou des notions qui évoquent les troubles du raisonnement sont formés sur des verbes ou des termes en rapport avec la connaissance et l'intelligence et qui sont alors employés avec une négation ou avec des préverbes et des préfixes comme *para-* et *a-* qui permettent de spécifier le délire. Le vocabulaire commun à ces textes est donc peu recherché, ne présente pas de caractère technique, ce qui suppose qu'il est d'un emploi courant. Aucun terme ne se distingue des autres pour caractériser un degré différent de trouble du raisonnement. Tous ces mots semblent synonymes. On peut difficilement en tirer une quelconque explication sinon noter que les auteurs disposent d'une palette de termes relativement importante pour dire le délire. D'autres termes précisent cependant la nature de l'altération, c'est notamment le cas de *lêthê* et de *phantasma*. Le verbe *ἐξίστημι* n'est pas nécessaire lié à l'idée de délire, ce qu'exprime en revanche la notion d'*ekstasis* exclusivement employée par Aristote et les Hippocratiques, mais a cependant sa place au sein de ce lexique dans la mesure où, utilisé dans le contexte du délire, il exprime précisément une déviation de l'esprit, un égarement de la raison.

La *mania* doit vraisemblablement être distinguée des autres termes car elle apparaît, quels que soient les documents, comme la notion qui renvoie de manière univoque et immédiate à l'idée du délire. Ses symptômes sont identiques dans tous les textes, en revanche, les différents discours ne s'accordent pas sur son statut (maladie, crise dans une maladie, état d'être), sur ses causes (divines et/ou physiologiques) et/ou sur sa nature (bienfait ou châtiment, source de joie ou de douleur). Elle souligne, plus que tout autre terme ou notion, qu'il n'existe pas de conception unifiée du délire à l'époque classique.

2-Les altérations du raisonnement. Lexique commun aux Hippocratiques, à Aristote et à Platon

Ληρέω *Παραληρέω*	Déraisonner, dire ou faire des sottises, déraisonner au sujet de quelqu'un ou quelque chose. Avoir le délire. Parler à tort et à travers, déraisonner. Ces termes précisent la nature du délire et la fonction qu'elle atteint : le langage.
Παραφέρω	Porter de côté, mouvoir de côté d'où emporter, entraîner, détourner, emporter hors du droit chemin, faire dévier. Appliqué à l'intelligence, le verbe marque un trouble de la raison.
Παρακρούω	Heurter de côté d'où au figuré: frapper l'esprit d'où au passif : avoir l'esprit frappé. Avoir l'esprit dérangé.

Composés sur θυμός : *Ἀθυμία* *Εὐθυμία* *Δυσθυμία*	Le *thumos* est le siège du courage, de la volonté, de l'élan vital. Les différents composés soulignent soit une exacerbation de cet élan (*euthumia*), soit une privation ou une diminution (*athumia*, *dustumia*) donc le dégoût, la perte de la joie de vivre par exemple. Ces sentiments sont associés à la pathologie et à la personnalité mélancolique.
Φαντασία	Image qui s'offre à l'esprit. Elle est strictement liée à l'imagination de l'individu c'est-à-dire qu'elle ne part d'une réalité tangible comme la *phantasma*. Elle correspond à une hallucination.

Le vocabulaire est ici plus précis et plus imagé. Les deux premiers verbes *ληρέω* et *παραληρέω* spécifient l'aspect que prend le délire qui atteint le langage, de la même manière que le terme *phantasia* exprime le trouble hallucinatoire, c'est-à-dire la perte de toute perception correcte du réel. D'autres termes ne désignent pas nécessairement le délire mais, employé dans un tel contexte, ils disent, de façon plus imagée, les altérations intellectuelles : *παρακρούω* exprime la violence et la douleur du délire et *παραφέρω* renvoie à l'image de l'intelligence qui s'évade, qui est détournée. Ces mots n'offrent cependant aucune précision sur la gravité du trouble.

Les composés de *thumos* soulignent, par le biais de troubles plutôt émotionnels, un état de déraison et, plus spécifiquement un comportement immodéré. Ils rappellent que le concept de *thumos* n'a guère connu d'évolution de sens, ce qui n'empêche pas son emploi, dans des textes dits « rationnels », au côté de notions « nouvelles » ou ayant connu des évolutions de sens. Cet exemple permet de rappeler que les différents discours ne doivent pas être appréhendés de manière antagoniste mais plutôt de façon complémentaire.

3-Les altérations du raisonnement. Lexique commun à Platon, Aristote et les Tragiques.

Ἔνθεος	Plein du dieu. Etre possédé par la divinité, être inspiré par le divin.
Ἐνθουσίασις/ *Ἐνθουσιασμός*	Enthousiasme. Délire divin. Possession divine.
Βακχευω	Célébrer les fêtes bachiques. Par suite, être animé du délire bachique, être possédé de Dionysos.

Ces termes soulignent le caractère sacré qu'on attribue parfois au délire, la *mania*, aspect qui n'est jamais exprimé dans les textes Hippocratiques alors qu'il est très probablement la forme de délire la plus connue car partagée par l'ensemble de la communauté qui participe aux célébrations dionysiaques. Ces termes font référence à l'idée de la possession, d'enthousiasme qui, dans le contexte dionysiaque et chez Platon, renvoie nécessairement à l'idée de joie et de bien-être. Mais le fait d'être *entheos*, « plein du dieu », revêt un aspect négatif dans la tragédie et est présenté comme la marque d'un châtiment divin. Aristote fait le pont entre ces deux discours, rappelant que dans certains contextes (célébrations dionysiaques, délire poétique et mantique), la *mania* est un bienfait pour la cité et peut-être vécue comme un épanouissement tandis que dans d'autres cas (maladies du mélancolique « ordinaire »), elle est parfois présentée comme une souffrance. Ces termes qui relèvent plus spécifiquement du domaine du sacré et du rite, trouvent avec Aristote, qui les emploi pour expliquer certains mécanismes physiologiques, un champ d'application plus vaste qui souligne encore une fois l'absence de « champs disciplinaires », de clivages entre les différentes approches qui puisent dans un vocabulaire commun, vraisemblablement d'emploi courant.

4-Les altérations du raisonnement. Lexique commun aux Hippocratiques et à Aristote.

Ἔκστασις	Egarement intellectuel de moindre gravité que la *mania*. L'*ekstasis* peut être considérée comme le degré d'altération intellectuelle précédent la *mania*. Elle exprime la déviation de la pensée, la sortie de soi, c'est-à-dire une altération de la personnalité qui prend cependant une forme moins sévère que la *mania*. Dans les rituels de possession, l'*ekstasis* apparaît comme la phase préparatoire et nécessaire à l'enthousiasme. L'égarement de l'intelligence voire sa privation temporaire permet à la divinité d'envahir la *psukhê* du fidèle.
Ἐπίληψις	*CH* : Maladie due à un flux excessif de phlegme depuis le cerveau. *Arist* : Pathologie du à un excès de bile froide dans le corps. Une des maladies du mélancolique.
Μελαγχολία	*CH* : Maladie atrabilaire caractérisée par des troubles du *thumos* (perte de volonté, manque de courage.) *Arist* : Personnalité de l'atrabilaire. Elle n'est pas une pathologie mais un état d'être permanent caractérisé par des troubles du *thumos* en fonction des variations des propriétés de la bile.

Ce tableau réunit des termes « techniques » qui expriment la quête de rationalité de ces auteurs et la volonté d'établir des classements et des typologies. On peut noter la différence de

point de vue entre Aristote et les Hippocratiques sur l'origine de l'épilepsie : le premier l'identifie à une maladie atrabilaire tandis que les médecins (notamment l'auteur de la *Maladie Sacrée*) la présentent comme une affection causée par un excès de phlegme. La notion d'*ekstasis* est généralement liée à la *mania*. Elle est présentée comme un degré moindre d'altération de la raison que la *mania* mais, contrairement à celle-ci, n'est pas associée à un comportement d'extrême agitation. Dans le contexte de la possession divine, l'*ekstasis* constitue une phase préparatoire à l'enthousiasme : elle exprime la sortie ou l'abandon de soi, de ses facultés de raisonnement et l'altération de la personnalité nécessaires pour permettre à la divinité de prendre totalement possession de l'individu qui devient alors *entheos*, « plein du dieu ». L'emploi du terme *ekstasis* dans le contexte de la possession apparaît dans les traités aristotéliciens mais jamais dans les textes hippocratiques.

5-Les altérations du raisonnement. Lexique commun à Platon et aux Hippocratiques.

Φλυαρέω *Φλυαρία*	Le verbe signifie : dire des bêtises, bavarder à tort et à travers. Le nom marque la niaiserie, la sottise.
Παραφροσύνη	Déraison. Contraire à la *phronesis*.
Ἐμβρόντητος	Qualifie celui qui est terrifié par la foudre d'où, par suite, l'individu égaré, insensé.

Ces tableaux ne recensent pas tous les termes qualifiant les troubles du raisonnement mais les plus employés. Il est très difficile, sinon impossible, à partir de ce lexique, de distinguer des degrés de déraison si ce n'est pour l'*ekstasis* et la *mania*, deux notions toujours associées dans les différents ensembles documentaires, et pour l'épilepsie et la mélancolie, pathologies essentiellement décrites dans les textes hippocratiques et biologiques. Les autres termes recensés dans les textes livrent peu voire aucune précision sur la gravité du trouble qu'ils signifient ce qui justifie notamment notre choix de ne pas poursuivre une liste lexicale de plus grande ampleur. On se souvient à cet égard de la réflexion que fait Platon à Alcibiade : « *C'est ainsi que les hommes se partagent la déraison (ἀφρσύνην). Ceux qui ont la part la plus forte, nous les appelons des maniaques (μαινομένους), ceux qui en ont un peu moins, des sots (ἠλίθιους) et des égarés (ἐμβρόντητους) ; si on veut user d'euphémisme, on appellera les uns des exaltés (μεγαλοψύχους), les autres des simples (εὐήθεις), et d'autres, des*

gens sans malice (ἀκάκους), sans expérience (ἀπείρους), des nigauds (ἐνεούς). Tu trouveras encore, en cherchant, bien d'autres noms. Tout cela, c'est de la déraison, mais elle diffère comme un métier nous a paru différer d'un autre métier, et une maladie d'une autre maladie »[1966]. Ce classement des états de déraison établi par Platon n'est peut-être pas partagé par d'autres mais il souligne qu'il existe un vaste lexique de termes propres à désigner les troubles du raisonnement et que divers degrés d'altération intellectuelle peuvent être distingués, de la simple niaiserie au délire le plus critique. Mais, à part la *mania*, cette liste ne mentionne pas de graves états de déraison et il très probable que les nuances qui sont établies pour la sottise ou la stupidité, n'existent pas dans le cas de troubles plus sévères. C'est en tout cas ce qui ressort des tableaux précédents.

Certains termes sont aussi spécifiques à un auteur ou à un schéma de pensée : Platon est ainsi le seul à user du terme *dusmathia* qui se rapporte à la lenteur d'esprit tandis que *dusmathês* qui dit « la difficulté à apprendre » est plus communément employé. Euripide se distingue également en utilisant le mot *lussa* pour signifier le délire agité et furieux plutôt que la rage animale que le terme désigne habituellement. Autre exemple avec *megalopsukhê* qui est uniquement utilisé dans les écrits moraux d'Aristote et l'*Alcibiade* de Platon. Toutes ces remarques soulignent encore une fois l'absence d'une conception unifiée du délire et la difficulté, pour l'historien, d'établir une typologie ou une échelle précise des troubles bien que des tentatives aient été menées par les Hippocratiques et Aristote qui justifient notamment le caractère « rationnel » qu'on attribue à leurs recherches.

Par souci de clarté, il nous est apparu nécessaire de rappeler, dans les grandes lignes, les conceptions du délire que propose chaque ensemble documentaire, et que présentent les tableaux suivants. Le premier résume les fonctions attribuées à chaque organe ou «élément » organique. Le second propose une synthèse des différents discours sur les altérations du raisonnement. Ils permettent de rendre compte des différences et des similitudes existantes entre les représentations :

[1966] Plat, *Alc*, II, 140 c-d.

6- Fonctions des organes ou des « éléments » somatiques selon les conceptions médicale, biologique, philosophique et tragique.

Organes ou éléments	Médecins Hippocratiques	Aristote	Platon	Poètes tragiques
Ψυχή	Nature : fluide (Hipp, *Reg*, IV) Elément vital en l'homme, source de vie, impulse le mouvement au corps, interdépendance totale du *sôma/psukhê* Facultés intellectuelles et émotionnelles. Siège variable suivant les théories médicales : -dans le cerveau -dans le sang -dans le coeur	Nature : incorporelle et immatérielle. En tant qu'essence du corps, elle lui donne ses fonctions vitales. Relation interdépendante et intentionnelle avec le corps. Fonction végétative (se nourrir), sensible (ressentir) et intellectuelle (penser). Siège dans le cœur.	Nature : incorporelle et immortelle. S'unit au corps, à la matière, pour se laver de fautes antérieures. Prédominance de la *psukhê* sur le corps, elle insuffle le mouvement. Elle a une existence en dehors de son union au corps ce qui n'est le cas du *sôma*, leur interdépendance n'est pas totale mais dure le temps de la vie Structure tripartite -Le *logisticon* : partie rationnelle située dans le cerveau. Facultés intellectuelles. -Le *thumos*, situé dans la poitrine, siège du courage et de la colère. -La *psukhê epithumia* située dans le bas ventre, siège du désir.	Conception homérique de la *psukhê* Elle s'apparente à un souffle (froid), symbole de la vie que l'homme expire au moment de la mort et qui constitue sa réplique, son ombre dans l'*Hadès.* Cette conception prédomine dans la tragédie même si on note quelques emplois de la *psukhê* dans un sens médical dans les *Bacchantes* d'Euripide. La notion devient alors du concept *phrên/phrenes*.
Φρήν/ Φρενές	Le diaphragme Aucune occurrence au singulier. 88 occurrences au pluriel.	Très peu d'emplois du terme (13 occurrences au pluriel, 4 au singulier), essentiellement dans les traités *Histoire des Animaux, Parties des animaux.* Semble désigner le diaphragme.	Très peu d'emplois (3 occurrences au singulier, 9 au pluriel). Désigne le diaphragme	Siège des facultés intellectuelles L'emploi au singulier pourrait désigner plus spécifiquement l'organe ou le siège de l'intelligence, tandis que l'emploi au pluriel se rapporterait aux facultés intellectuelles.

Θυμός	Sens peu changé depuis l'époque homérique : lié à la sphère émotionnelle et à l'élan vital en l'homme. L'état du *thumos* détermine, chez les médecins, l'état d'être général du malade. Rapport à la mélancolie. Le mélancolique est souvent athymique c'est-à-dire qu'il n'a plus de goût à rien, il manque d'énergie, de vitalité.	Mêmes remarques que pour les Hippocratiques : Le *thumos* se rapporte aux émotions, négatives et positives et joue un rôle primordial dans l'humeur de l'individu. D'où une large composition de termes autour du mot : Euthymie, athymie, oxythymie qui se rapportent à l'état d'être d'un individu. En rapport avec la personnalité mélancolique.	Il est le siège de la deuxième partie de la *psukhê* platonicienne : intermédiaire entre la partie rationnelle (tête) et la partie livrée aux désirs et aux pulsions (bas ventre). . Il est localisé dans la poitrine. Il se rapporte au courage et à la colère, il représente les différentes émotions. Conception assez proche de celle des Tragiques, ses fonctions ont peu évolué depuis l'époque homérique.	Il est associé à la notion de mouvement, d'élan physique et vital La qualité du *thumos* est également liée au caractère moral, émotionnel d'une personne Pour B.Snell, si, en général, il est « *le siège de la joie, du plaisir, de la colère, donc le siège de toutes les réactions psychiques, il se peut à l'occasion, qu'une certaine forme de savoir soit localisée dans le thumos* »[1967].
Νόος	L'intelligence, l'esprit en tant qu'il perçoit et qu'il pense.	Partie intellectuelle de la *psukhê*. Il est la fonction suprême : l'intellect par excellence, l'intelligence pure. Il est toujours droit, infaillible. Il reprend son existence séparée du corps à la mort de l'individu. Il est le divin en l'homme. Rôle essentiel dans le processus d'intellection mais ce dernier ne peut se faire sans l'association de la partie sensitive de la *psukhê* (l'*aisthesis*)	Intelligence. Perception, pensée. Le *noos* a une action sur le foie, il le calme ou l'épouvante. Par son action sur le foie, le *noos* est susceptible de provoquer un certain nombre d'émotions sur l'individu.	Intelligence. Perception, pensée.

[1967] SNELL, B (1946) : 30. Il est cependant différent du *noos*.

Κῆρ/ Καρδία	Siège de la *psukhê* d'un seul traité, celui du cœur, d'inspiration aristotélicienne Fonctions chez Hippocrate :	Siège de la *psukhê*. Centre nutritif et cognitif (perception intellectuelle et émotionnelle)	Nœud des vaisseaux et source du sang qui circule dans tous les membres. Fonction de sentinelle : capable de pressentir les menaces de la *psukhê* irascible et prévenir la *psukhê logisticon.* Aidé du poumon qui le rafraîchit suite à l'échauffement provoqué par la *psukhê* irascible, il sert la raison.	Siège des émotions et des sentiments. C'est essentiellement le terme *kardia* qui est utilisé alors que chez Homère, le cœur est désigné par les termes *kêr, êtor* ou *kardia.*
Κεφαλή	Siège de la *psukhê*	Zone froide Pas de rapport avec les facultés intellectuelles.	Siège du *logisticon* : fonction rationnelle de la *psukhê*	Pas de fonction spécifique L'aspect extérieur en revanche, le visage porte les organes des sens tels que l'ouïe et la vue, qui sont apparaissent comme des vecteurs essentiels de la connaissance dans la tragédie. Ex Œdipe
Αἷμα	Siège de la *psukhê* Fluide essentiel à la vie, il est une humeur	Rôle essentiel du sang. Alimente le cœur. Lien entre les émotions et l'intellection.	Fluide qui circule dans tous les membres. Vecteur essentiel des informations entre les trois *psukhai*. Nourriture des chairs et du corps tout entier	Souvent associé à une souillure. Le sang de Clytemnestre entraîne le délire d'Oreste (vengeance de sa mère). Lien à la vie, à la mort. Pas de rapport très précise avec les facultés intellectuelles.

Ce tableau souligne les différences de points de vue sur les fonctions ou facultés attribuées à chaque « organe » mais demande à être complété par une vision plus globale des représentations du délire que présente le tableau suivant :

7-Tableau des différents schémas de pensée des troubles de la raison

Sources	Système de représentation dans lequel s'inscrivent les troubles de la raison :
Corpus Hippocratique	Explication physiologique selon le schéma humoral. Mise en place d'une symptomatologie et d'une typologie des affections. Toutes les maladies sont d'origine somatique, on ne peut donc pas parler de l'existence d'affections de la *psukhê* au sens strict du terme. L'observation de symptômes de troubles du raisonnement permet cependant de distinguer des types de maladies qu'on peut alors nommées « *maladies de la psukhê* » : -*Mania* -Mélancolie -Epilepsie -Suffocation hystérique (selon les formes). Les affections sont distinguées les unes des autres même si des liens existent entre elles.
Aristote	Explication physiologique selon le schéma humoral. Les troubles du raisonnement sont causés par des modifications des propriétés humorales dans l'organisme (par exemple, après avoir trop mangé). Certains individus sont cependant plus affectés que les autres par des maladies dans lesquelles le raisonnement est affecté et notamment les atrabilaires. Emergence de la personnalité du mélancolique. Le mélancolique qui, par nature *(phusis*), présente un excès de bile dans l'organisme, peut-être affecté par différentes maladies suivant les variations des propriétés de l'humeur : Bile froide et en excès : ↓ Apoplexies Dysthymie, athymie Epilepsie Bile chaude et en excès ↓ *Ekstasis* Euthymies *Mania* Abcès Si ces maladies sont distinguées les unes des autres, elles se rattachent toutes à la personnalité atrabilaire.

Platon	Deux explications : 1) Une explication physiologique liée au schéma humoral. Les maladies de la *psukhê* viennent par suite des mauvaises dispositions du corps. Parmi celles-ci l'*anoia* qui existe sous deux formes que sont la *mania* et l'*amathia*. Mais il en existe une infinité d'autres, avec des degrés d'altération très divers, qui ont parfois plutôt des effets sur les facultés émotionnelles, parfois sur les facultés intellectuelles en fonction des emplacements de la *psukhê* qu'elles atteignent. Elles sont condamnées par Platon lorsqu'elles ne peuvent être maîtrisées par l'individu qui montre un comportement excessif 2) Une explication d'origine divine. Quatre formes de délire, *mania*, sont ainsi recensées : -*Mania* poétique -*Mania* mantique -*Mania* érotique -*Mania* télestique Ces quatre types de *mania* sont des bienfaits pour la cité et pour l'individu. Ils sont caractérisés par la recherche du Vrai, le savoir suprême.
Théâtre tragique	Le délire n'est pas présenté comme une altération de la *psukhê* mais comme un trouble de la *phrên* ou des *phrenes.* Il est toujours d'origine divine et conçu comme un châtiment divin. Il est exprimé par différents termes : *mania, lussa, backeuô, oistros, kentron, nosos, kakos* qui insistent souvent sur la vision négative de ce délire.

Si ce tableau permet d'avoir une idée plus précise des différentes conceptions du délire, le problème le plus complexe à résoudre demeure celui de la représentation ordinaire de la « folie » c'est-à-dire des croyances et des idées partagées par le plus grand nombre sur les causes, les mécanismes, les signes et les conséquences des troubles intellectuels. Nous pensons que ces différents discours sont issus d'un même socle de croyances et qu'ils livrent tous, d'une certaine manière, un ou des aspects de la réalité culturelle et sociale du délire. L'utilisation d'un même lexique permet de le confirmer.

La *mania* apparaît ainsi comme la notion la plus apte à éclairer certains aspects de la « folie » ordinaire. Pour J. Pigeaud[1968], elle est celle qui se rapproche le plus de notre concept de folie mais il ne précise pas ce qu'il entend par « folie », qui est, ainsi que nous l'avons

[1968] PIGEAUD J., « *La réflexion de Celse sur la folie* » in *Revue de psychiatrie française*, « *Manie* », Volume XXXII 3/01, décembre 2001, p 43-74.

souligné dans notre introduction, une idée vaste et relativement vague, englobant aussi bien l'ensemble des pathologies mentales connues à ce jour et dont le traitement relève du domaine médical et plus spécifiquement psychiatrique, que des emplois vulgaires qui qualifient souvent une façon singulière d'être ou d'agir sous entendant un certain manque de bon sens de la part de l'individu sans que cela implique nécessairement des troubles profonds et chroniques du raisonnement. S'il semble établi que la *mania* renvoie d'emblée à un état de déraison, il apparaît cependant qu'elle possède un sens plus précis que notre notion de folie : elle se rapporte en effet, quels que soient les discours, à une altération profonde du raisonnement, parfois accompagné d'hallucinations et associée à un comportement d'extrême agitation. Elle renvoie autant à l'image des Ménades, qui, possédées du dieu, le célèbrent par des danses violentes et emportées, qu'à l'état physiologique des patients des médecins hippocratiques souffrant de graves altérations intellectuelles et d'un comportement agité. L'utilisation de la notion dans une grande variété de documents, aussi bien littéraires qu'épigraphiques, atteste de sa vulgarisation. Elle est, pour l'ensemble des mentalités, quelles que soient les causes ou les mécanismes qui lui sont attribués, la notion qui dit le mieux l'état de déraison. En cela, bien sûr, elle très proche de notre concept de folie, même si son sens apparaît cependant relativement plus restreint que ce dernier.

Dans ce lexique commun aux divers documents, l'exemple choisi de la *mania* permet de souligner la croyance très répandue à l'origine divine du délire, et des maladies en général, qui prend parfois l'aspect d'un châtiment. Cette conception révélée par les documents épigraphiques (prières apotropaïques, dédicaces, offrandes) ou des découvertes archéologiques (port d'amulettes à fonction apotropaïque) est largement utilisée par la tragédie, souvent de façon hyperbolique, pour nourrir les descriptions de scènes de folie et porter à leur comble les émotions tragiques. L'épigraphie permet néanmoins de constater que le rapport entre la *mania* et le divin n'est pas établi de manière systématique mais que l'aspect physiologique, les causes strictement organiques du mal, sont aussi parfois considérées. Certaines prières rapportent par exemple que le délire est parfois attribué, par le suppliant lui-même, à un empoisonnement probablement suite à des erreurs de dosage dans la préparation de certains remèdes[1969], qui rappelle que la connaissance de la pharmacopée n'est pas du seul apanage des Hippocratiques mais procède aussi de savoirs et d'une utilisation individuels. Ces exemples soulignent que les pratiques hippocratiques et les méthodes médicales individuelles présentent de grandes similitudes.

[1969] Voir CHANIOTIS A., « Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia » in *Ancient medecine in its cultural context*, dir. VAN DER EIJK P., (2002), p 328.

La représentation « ordinaire » du délire n'est pas basée sur une dichotomie causes divines/causes physiologiques. Par conséquent, il n'existe pas non plus de clivages entre les différentes pratiques médicales. Le malade (ou ses proches) semble en effet n'avoir aucun préjugé sur les méthodes de soins utilisées et peut autant chercher la guérison par le biais de rituels dits cathartiques comme le corybantisme ou le dionysisme, que par des formes d'automédication par les plantes ou le port d'objets apotropaïques ou encore par le recours à la médecine hippocratique quand cela est possible compte tenu de son caractère itinérant et de sa couverture assez parcellaire du monde grec.

Mais des questions restent ouvertes.

Si le concept de *psukhê* semble s'être définitivement imposé dans les domaines médical, biologique ou philosophique c'est-à-dire chez des auteurs participant à l'émulation intellectuelle et « scientifique » de l'époque classique, c'est cependant la notion de *phrên/phrenes* qui prédomine dans le langage théâtral. Cet emploi peut bien évidemment être interprété comme la volonté des poètes d'inscrire leurs œuvres dans la continuité de la tradition épique mais on peut aussi considérer que, pour toucher le public, les Tragiques usent d'un vocabulaire que ce dernier connaît et qu'il utilise probablement couramment. Une remarque similaire peut-être faite à propos des Hippocratiques : en contact permanent avec des individus malades, il va de soi que le médecin est forcé d'user d'un vocabulaire aisément compréhensible par le malade. Quel concept, entre celui de *psukhê* et celui de *phrên*, est alors communément utilisé dans le langage ordinaire pour désigner les fonctions et les facultés intellectuelles ? Il est difficile de répondre à cette question. Ceci étant, la notion de *psukhê* est rarement évoquée dans les écrits hippocratiques ce qui suggère que son usage est essentiellement destiné aux discours théoriques et que ce concept a vraisemblablement été assimilé, par les mentalités, dans son sens nouveau, de manière très progressive.

C'est donc une représentation très singulière des troubles du raisonnement qui émerge de cette étude. Elle souligne la coexistence de différentes conceptions du délire à l'époque classique qui apparaissent ou plutôt « rationnelles » car fondées sur une explication physiologique des troubles de la raison dont la symptomatologie spécifique renvoie à une maladie, ou plutôt « irrationnelles », bien que le sens contemporain du terme soit quelque peu inapproprié, qui considèrent que les altérations de la raison ont une origine divine. Si chacune de ces théories existe à part entière, elles relèvent toutes d'un même socle commun, celui de la représentation « ordinaire » du délire qui mêle divin et explication physiologique et qui rappelle que l'erreur à ne pas commettre serait de considérer que les différentes approches théoriques des troubles du délire s'opposent nécessairement. Le « fou » ne bénéficie pas

toujours d'une mauvaise presse : il fait parfois peur et on s'en protège car il est porteur d'une souillure mais il fascine aussi comme l'atteste le regard que porte la société sur les poètes, les Sibylles et la Pythie par exemple. Le délire n'est pas nécessairement perçu comme une pathologie, comme il n'est pas toujours chronique, chaque individu pouvant en être victime ou le rechercher de manière temporaire. Il semble en effet qu'il faille interpréter en ce sens certains états comme l'état amoureux ou l'enthousiasme dionysiaque par exemple. Comme la notion de folie, le délire grec est polymorphe mais contrairement à celle-ci, il présente autant d'aspects négatifs que positifs. La considération sociale du « fou » et son intégration à la cité semblent dépendre du caractère chronique du mal comme de son « utilité » pour la cité. Suivant le degré d'altération intellectuelle, l'enfermement du malade est peut-être une méthode qui s'est imposée dans certaines familles même s'il semble que les individus délirants étaient plutôt intégrés à la cité, disposant d'une liberté de circulation identique à celle de tous, mais néanmoins exposés à une éventuelle lapidation, un signe de la peur qu'ils suscitaient en raison de la crainte de contagion et de la souillure dont on pouvait penser qu'ils étaient porteurs. Mais la lapidation est avant tout un geste à fonction apotropaïque qui ne constitue pas une peine civique. Dans le cas où des actes graves ou préjudiciables ont été commis, il apparaît que l'état de santé du « fou » n'est pas pris en compte et qu'il n'est pas jugé différemment d'un autre mais, comme pour tout à chacun, en fonction de la gravité des actes commis, ce qui témoigne encore une fois de son intégration à la vie civique.

Chaque ensemble documentaire qui constitue notre corpus de sources propose donc un discours très spécifique sur le délire, sur ses causes et sur ses mécanismes, ce discours n'est pas en opposition avec les autres mais il se singularise et apparaît, sous certains aspects, complémentaire des autres, et puisant dans un socle commun de croyances. Cette étude sur le délire modifie quelque peu la conception que l'on a de la culture grecque de l'époque classique si souvent caractérisée par l'expression de la rationalité. Certes, on ne peut faire fi du contexte d'émulation intellectuelle et « scientifique » qui marque la période, mais il semble qu'il faille nuancer l'idée que cette culture ait été marquée par des changements profonds et radicaux. Des mutations sont en effet constatées, mais celles-ci sont progressives et ne bouleversent pas de manière soudaine les pratiques culturelles. S'agissant du délire, la coexistence de discours qui mêlent des croyances ancestrales à des concepts nouveaux ou en formation, atteste à la fois de la soif de nouveaux savoirs et du profond attachement de la société à ses traditions. Et c'est précisément ce mélange de nouveau et d'ancien qui rend cette question des maladies de la *psukhê* si singulière et si complexe.

Bibliographie

AUTEURS ANCIENS

ARISTOPHANE

Les Guêpes, *La paix*, Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Belles Lettres, Paris, 2002 (11e tirage).

Les Guêpes in DEBIDOUR V.H, Aristophane, Théâtre complet, Vol II, Paris, 1966.

Les oiseaux, Lysistrata, Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele Belles Lettres, Paris, 2002 (11e tirage).

Aristophanes. Vol 2. *Clouds. Wasps. Peace*. Translator J. Henderson, Loeb Classical Library, Harvard, 1998.

Vol 3. *Birds. Lysistrata, Women at the Thesmophoria*, Translator J. Henderson, Loeb Classical Library, Harvard, 2000.

ARISTOTE

Constitution d'Athènes, Traduction de B. Haussoulier et G. Mathieu, revue par C. Mossé, Belles Lettres, Paris, 2002.

De la divination dans le sommeil traduit par J. Pigeaud in PIGEAUD J., *Aristote*, *La vérité des songes*, Payot, Paris, 1995, p 115-129.

De l'âme, Traduction de E. Barbotin, Belles Lettres, Paris, 1989

De l'âme, Traduction J. Tricot, Vrin, Paris, 1995.

De l'âme, Traduction de P. Thillet, GF, Gallimard, Paris, 2005.

De la génération des animaux, Traduction de P.Louis, Paris, Belles Lettres, 1961

Ethique à Nicomaque, Traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1997.

Ethique à Nicomaque, Traduction de J. Voilquin, GF, Flammarion, 1965.

Ethique à Eudème, Traduction de P. Maréchaux, Rivages, Payot, Paris, 1994.

Ethique à Eudème, Traduction de V. Décarie, Vrin, Paris, 1991.

Histoire des animaux, Tome 1 et 2, Traduction de P. Louis, Belles Lettres, 1964 et1968.

Petits traités d'histoire naturelle, Traduction de R. Mugnier, Belles Lettres, Paris, 2002.

Physique, Traduction de P. Carteron, Belles Lettres, Paris, 1969-1973.

Problème XXX, 1 traduit par J. Pigeaud in PIGEAUD J., *Aristote, l'homme de génie et la mélancolie*, Payot, Paris, 1991, p 82-107.

Problèmes, Tomes I à III, Traduction de P. Louis, Belles Lettres, Paris, 1991-1994

Problems, Traduction de W.S Hett, 2 volumes, Loeb Classical Library, 1936.
Poétique, Traduction de B. Gernez, Belles Lettres, Paris, 2002.

Traité de physiognomonie, Traduction de J. André, Belles Lettres, Paris, 1981.

ESCHYLE

Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné. Traduction de P. Mazon, Belles Lettres, Paris, 2002 (Nouvelle édition).

Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides, Traduction de P. Mazon,Belles Lettres, Paris, 1952

EURIPIDE

Hippolyte, Andromaque, Hécube, Traduction de L. Méridier, Belles Lettres, Paris, 1965

Héraclès, Les suppliantes, Ion, Traduction de L. Parmentier et H.Grégoire, Belles Lettres, Paris, 1965

Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre, Traduction de L. Parmentier et H.Grégoire Belles Lettres, Paris, 1964

Les Bacchantes, Traduction de H. Grégoire, Belles Lettres, Paris, 1961.

Les Bacchantes, Commentaire de J. Roux, Vol I-II, Belles Lettres, Paris, 1970-2.

Oreste, Traduction de L. Méridier, Belles Lettres, Paris, 1959.

Euripides.Vol 1. *Cyclops, Alcestis, Medea*, Translator D. Kovacs, Loeb Classical Library, Harvard, 1994

Vol. 2. *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*, Translator D. Kovacs, Loeb Classical Library, Harvard, 1995

Vol 3. *Suppliant Women, Electra Heracles*, Translator D. Kovacs, Loeb Classical Library, Harvard, 1998.

Vol 4. *Trojan women, Iphigenia among the Taurians, Ion*, Translator D. Kovacs, Loeb Classical Library, Harvard, 1999.

Vol 5. *Helen, Phoenician women, Orestes*, Translator D. Kovacs, Loeb Classical Library, Harvard, 2002.

Vol 6. *Bacchae, Iphigénie at Aulis, Rhesus*, Translator D. Kovacs, Loeb Classical Library, Harvard, 2003.

HIPPOCRATE

Œuvres complètes, Volumes 1 à 10, Traduction et commentaires de E.Littré, Amsterdam, Hakkert, 1973.

HIPPOCRATES, Volumes 1 à 8, Traduction et commentaires de W.H.S Jones, E.T Withington, W.D Smith and P. Potter, Loeb Classical Library, Cambridge, 1923-1995.

De la génération, De la nature de l'enfant, Des maladies IV, Du fœtus de huit mois, Traduction de R. Joly, Belles Lettres, Paris, 1970.

Du régime des maladies aiguës, Appendice, De l'aliment, De l'usage des liquides, Traduction de R. Joly, Belles Lettres, Paris, 1972.

La nature de l'homme. Traduction de J. Jouanna, Belles Lettres, 1975.

Des lieux dans l'homme, Du système des glandes, Des fistules, Des hémorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition, Traduction de R. Joly, Belles Lettres, Paris, 1978.

Du régime, Traduction de R. Joly, Belles Lettres, Paris, 1984.

Des vents, De l'art. Traduction de J. Jouanna, Belles Lettres, Paris, 1988.

De l'ancienne médecine. Traduction J. Jouanna, Belles Lettres, Paris, 1990.

PLATON

Ion, Ménexène, Euthydème, Traduction de L. Méridier, Belles Lettres, Paris, 1932.

Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton, Traduction de M. Croiset, Belles Lettres, Paris, 1963.

Phèdre, Traduction de L. Robin, Belles Lettres, Paris, 1933

Phèdre, Traduction de C. Moreschini et P. Vicaire, Belles Lettres, Paris, 2002.

Le banquet, Traduction de L. Robin, Belles Lettres, Paris, 1992

Le Banquet, Phèdre, Traduction de E. Chambry, GF, Flammarion, Paris, 1964.

La République, I-X, Traduction de E. Chambry, Belles Lettres, Paris, 1932-1933.

La République, Traduction de R. Bacou, GF, Flammarion, Paris, 1966.

Les lois, III-VI, Traduction de E. des Places, Belles Lettres, Paris, 1951.

Les lois, VII-X, Traduction de A. Diès, Belles Lettres, Paris, 1956.

Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias, Traduction de E. Chambry, GF, Flammarion, Paris, 1969

Le politique, Traduction de A.Diès, Belles Lettres, Paris, 1935.

Timée, Critias, Traduction de A. Rivaud, Belles Lettres, Paris, 1925.

Parménide, Œuvres complètes, Tome VIII, Partie 1, CUF, Belles Lettres, Paris, 1965

Philèbe, Oeuvres complètes, Tome IX, CUF, Belles Lettres, Paris, 1959

Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis, Traduction de A. Croiset, Belles Lettres, Paris, 1965.

Protagoras, Traduction de A. Croiset, Belles Lettres, Paris, 1997.

Phédon, Traduction de L. Robin, Belles Lettres, Paris, 1952.

SOPHOCLE

Ajax, Traduction de P. Masqueray, Belles Lettres, Paris, 1922.

Ajax, Traduction de P. Mazon, Belles Lettres, Paris, 2001.

Ajax, Electra, Trachiniae, Philoctetes, Traduction de F. Storr, Vol II, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1962.

Antigone, Traduction de P. Mazon, Belles Lettres, Paris, 2001.

ETUDES ET COMMENTAIRES

ABEL J, Platon, Seuil, Paris, 1994.

ACKER C, *Dionysos en transe, la voix des femmes*, Paris, L'harmattan, 2002.

AGUILAR R.M, « El concepto de normalidad en el Corpus Hippocraticum » in *Le normal et le pathologique dans la collection hippocratique*, Actes du Xe colloque hippocratique, THIVEL A (Dir), 2002, p.123-147.

AMANDRY P, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, de Boccard, 1950.

ANDO V, « La phusis tra normale e patologico » in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique*, Actes du Xe colloque hippocratique, THIVEL A (Dir), 2002p. 97-121.

ASSAEL J, « *Sunesis* dans Oreste d'Euripide » in *AC*, 1996, 65, 53-69.

ASSAEL J, « L'Héraclès d'Euripide et les ténèbres infernales », in *LEC*, n° 62, 1994, p. 313-326.

AUBENQUE P, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963.

AUGRAS M, *Le double et la métamorphose : l'identification mythique dans le candomblé brésilien*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992.

AYACHE L, « Hippocrate laissait-il la nature agir ? » in *Tratados hippocraticos,* LOPEZ-FEREZ JA (Dir), Madrid, 1992, p.19-34.

AYACHE L, *Hippocrate*, PUF, Paris, 1992.

BAADER G, WINAU R, *Die hippokratischen Epidemien. Theorie, Praxis, Tradition*. Verhandlungen du Vè colloque international Hippocratique, Berlin, 10-15 sept.1984, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989.

BADER F, « Les messagers rapides des dieux », in *SCO*, 1991, n° 41, p. 35-86.

BALLERIAUX O, « Mantique et télestique dans le Phèdre de Platon » in *Kernos*, 1990, III, 35-43.

BANU I, « Les Hippocratiques de l'âge classique et l'anthropophilosophie », in *Actes du IV è colloque international hippocratique*, Droz, 1983, p. 77-84.

BASTIDE R, *Le candomblé de Bahia*, Terre humaine, Paris, 2001.

BASTIDE R, *Le rêve, la transe et la folie*, Seuil, Paris, 2003.

BATAILLE M.J, « Le fou et le devin dans la tragédie grecque » in *CGITA*, 1988, 4, p 147-159.

BAUD-BOVY S, « L'accord de la lyre antique et la musique populaire de la Grèce moderne », in *Revue de Musicologie*, LIII-1, 1967, p 3-20.

BEAUCHET L, *Histoire du droit privé dans la république athénienne*, 4 volumes, Chevalier-Marescq, Paris, 1897.

BELIS A, « Musique et transe dans le cortège dionysiaque » in *CGITA,* 1988, n° 4, p. 9-29

BENNETT S, *Mind and madness in Ancient Greece, The classical roots of modern psychiatry*, Londres, Ithaca, 1984.

BERNAND A, « Les animaux dans la tragédie grecque » in *DHA*, XII, p. 241-269.

BETA S, « Madness on the comic stage » in *GRBS*, 40-2, 1999, p 135-158.

BETZ HP, « Magic and mystery in the Greek magical papyri » in *Magika Hiera*, (1991), p 244-257.

BILLAULT A, « La folie poétique » in *BAGB*, 2002, 18-35.

BISCHLER W, « Histoire de l'épilepsie » in *Scientia*, XLIX, 1955 : 295-301.

BODEUS R, « Je suis devin (*Phèdre* 242 e) : remarques sur la philosophie selon Platon » in *Kernos*, 1990, III, 45-52.

BONNECHERE P, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Supplément *Kernos*, n° 3, 1994.

BORGEAUD P, *Recherches sur le dieu Pan*, Bibliotheca Helvetica Romana, XVII, Genève,1979.

BOURGEY L, « La relation du médecin au malade dans les écrits de l'école de Cos » dans la *Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Colloque de Strasbourg, Brill, 1975, p. 209-227.

BOURGEY L, « Hippocrate et Aristote : l'origine chez le philosophe de la doctrine concernant la nature » in *Hippocratica. Actes du colloque hippocratique de Paris*, CNRS, 1980, p. 59-64.

BOURGEY L, JOUANNA J, *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Colloque de Strasbourg (23-27 octobre 1972), Leiden, Brill, 1975.

BOURGEY L, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Vrin, 1955.

BOURGEY L, *Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique*, Paris, Vrin, 1953.

BOURGUIGNON E, *Religion, altered states of consciousness and social change*, Ohio State University Press, Columbus, 1973.

BOUTANG P, *Le banquet*, Hermann, Paris, 1972.

BOYANCE P, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, De Boccard, Paris, 1936.

BOYANCE P, « Les muses et l'harmonie des sphères » in VAN MOE E, VIELLARD J, MAROT P (Dir), *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, Paris, 1946, p. 2-16.

BRANDWOOD L, *A word index to Plato*, Leeds, 1976.

BRATESCU G, « Rapports entre le naturel, le normal et le divin hippocratiques » in *Le normal et le pathologique*, Actes du Xe colloque hippocratique (Dir THIVEL A) 2002, p 13-22.

BREMMER J, *The early greek concept of soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

BRES Y, *La psychologie de Platon,* PUF, Paris, 1968.

BRISSON L, Le *même et l'autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

BRISSON L, *Platon : les mots et les mythes*, Maspéro, Paris, 1982.

BRISSON L, « Du bon usage du dérèglement » in *Divination et rationalité*, CRSA, Seuil, 1974, p.220-248.

BRISSON L, « Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon » in *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 227-247.

BRISSON L, « Platon psychanalysé » in *REG*, 86, 1973, 224-31.

BURKERT W, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Belles Lettres, Paris, 2003.

BURKERT W, *Sauvages origines : mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Belles Lettres, 1998.

BUXTON RICHARD G.A, « Montagnes mythiques, montagnes tragiques » in *Ktema*, 1990, 15 : 163-172

BYL S, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Bruxelles, 1973.

BYL S, « L'aire géographique des médecins hippocratiques » in *Ancient medecine in its social-cultural context*, Amsterdam et Atlanta, Eds VAN DER EIJK Ph, HORSTMANSHOFF HFJ, SCHRIJVERS Ph, Rodopi, , 1995, p. 225-238.

BYL S, « Liste des fréquences de phusis et classement des œuvres hippocratiques » in *Le normal et le pathologique*, Actes du Xe colloque hippocratique (Dir THIVEL A) 2002, p 45-54.

BYL S, « L'étiologie de la stérilité féminine dans le Corpus Hippocratique » in *La maladie et les maladies dans le Corpus hippocratique*, *Acte du VI è colloque international hippocratique*, Québec, Ed POTTER P, MALONEY G, DESAUTELS J, Sphinx, 1990, p.303-322.

BYL S, « Les grands traités d'Aristote et la collection hippocratique » in *Corpus Hippocraticum, Actes du colloque hippocratique de Mons*, 22-26 sept 1975, Ed JOLY R, CNRS, 1977, p. 313-326.

BYL S, « Quelques idées grecques sur le rêve d'Homère à Artémidore » in *LEC*, XLVII, 1979, p. 107-122.

BYL S, « Sommeil et insomnie dans le Corpus Hippocratique » in *RBPhH*, 1998, 76, p 31-36.

BYL S, « Le délire, symptôme cnidien ou coaque ? » in *La médecine grecque antique*, Actes du 14e colloque de la villa Kérylos, JOUANNA J, LECLANT J, Paris, 2004, p 45-42.

CALAME C, « Les avatars hippocratiques de quelques procédés de médecine traditionnelle » in *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV è colloque international hippocratique*, Ed F.LASSERRE, PH. MUDRY, Droz, 1983, p. 129-135.

CALAME C, *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996.

CALVO MARTINEZ JL, « Sobre la *mania* y el entousiasmo » in *Emerita*, 41, 1973, p.157-182.

CAMBIANO G, « Le médecin, la main et l'artisan » in *Corpus Hippocraticum*, Actes du colloque hippocratique de Mons, 22-26 sept 1975, Ed R.JOLY, Ed. CNRS, 1977, p. 220-232.

CAMBIANO G, « Pathologie et analogie politique » in *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV è colloque international hippocratique*, Ed F.LASSERRE, PH. MUDRY, Droz, 1983, p. 441-458.

CAMBIANO G, « Une interprétation 'matérialiste' des rêves : Du régime IV » in *Hippocratica, Actes du colloque hippocratique de Paris*, GRMEK M.D (Dir), CNRS, 1980, p. 87-96.

CAMPESE S, *Madre materia : sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Turin, (1983).

CAMPORESI P, *L'officine des sens. Une anthropologie du baroque*. Paris, Hachette, 1989.

CANGUILHEM C, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1966.

CANTARELLA E, *Les peines de mort en Grèce,* Albin Michel, Paris, 2000.

CARLIER J, « Science divine et raison humaine » in *Divination et rationalité*, VERNANT J.P (ed), CRSA, Paris, Seuil, 1974, p. 249-263.

CARRICK P, *Medical ethics on Ancient world*, Georgetown University Press, Washington, 2001.

CASEVITZ « Sur la fonction de la médecine dans le théâtre d'Aristophane », in *CEA*, n° 15, 1983, p. 5-27.

CASSIN B, LABARRIERE JL, *L'animal dans l'Antiquité,*ROMEYER DHERBEY G (Dir), Paris, Vrin, 1999.

CASTOR K, *Ethique vaudou, herméneutique de la maîtrise*, Paris, L'Harmattan, 1999.

CAVADA E, PACI G, « Un amuleto contro l'epilessia dall'alto garda » in *Archeologia Classica*, 2002, 53, p 221-255.

CHAILLEY J, « Le mythe des modes grecs » in *Acta Musicologia*, vol XXVIII, fasc IV, 1956, p137-163.

CHANIOTIS A, « Illness and cures in the Greek propiatiary inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia » in *Ancient medecine in its cultural context*, VAN DR EIJK P (Dir), 2002, p 323-344.

CHANTRAINE P, « Remarques sur la langue et le vocabulaire du Corpus hippocratique », in *La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Colloque de Strasbourg, 23-27 oct 1972, Leiden, E.J BRILL, 1975, p. 35-40.

CHANTRAINE R, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1974.

CHARRIERE G, « Mythe et réalité sur la plus noble conquête de l'homme et sur son plus perfide ennemi », in *RHR*, 1974, n° 186, p. 3-44.

CHIRASSI COLOMBO I, « Le Dionysos oraculaire », in *Kernos*, n°4, 1991, p. 205-218.

CIANI M.G, « Lessico e funzione della follia nella tragedia greca » in *BIFG*, 1974, p 70-110.

COLLINGE NE, « Medical terms and clinical attitudes in the tragedians » in *BICS*, 1962, IX : 43-55.

COMITI V.P, « Variations sur la thérapeutique en fonction du sexe du patient dans la collection hippocratique » in *Aspetti della terapia nel corpus hippocraticum*, Atti del IXe colloque international hippocratique, Pise, 1996, p 125-137.

CORRIGAN K, «Argument, structure and myth in the Symposium», in *Plato's dialectic at play* (TI), Pennsylvania State University Press, cop. 2004.

CRAIK M. E, « Phlegmone, normal and abnormal » in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique*, p. 285-299.

CROISSANT J, *Aristote et les mystères*, Droz, Liège, 1932.

DANIELOU A, *Musiques et danses d'extase*, Le courrier, Unesco, Paris, 1975

DARAKI M, « Aspects du sacrifice dionysiaque » in *RHR*, 197, n°2, 1980, p 131-151.

DEBRU A, « L'épilepsie dans le *De Somno* d'Aristote » in *Médecins et médecine* (SABBAH G (Dir), 1982, p 25-41.

DELATTE A, DERCHAIN P, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964.

DELAVAUD-ROUX M.H, *Les danses dionysiaques en Grèce antique*, Université d'Aix en Provence, 1995.

DELAVAUD-ROUX M.H, « Danse et transe, la danse au service du culte de Dionysos dans l'Antiquité grecque, approche et méthode de reconstitution », in *CGITA*, 1988.

DELCOURT M, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955.

DELCOURT M, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, 1938.

DEMAND N, « Medecine and philosophy » dans *Hippokratische medizin une antike philosophie. Verhanlung des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums*, 23-28 sept 1995, WITTERN R, PELLEGRIN P (Eds), Hildesheim, Olms-Weidmann, 1996, p. 91-100.

DEMONT P, « Observations sur le champ sémantique du changement dans la collection hippocratique » in *Tratados Hipocraticos, actas del VIIè colloque international hippocratique*, Ed J.A LOPEZ FEREZ J.A (Dir), Madrid, 1990, p. 305-317.

DEMONT P (Dir), *Médecine antique : cinq études*, Faculté des Lettres, Amiens, 1991.

DEMONT P, « Les humeurs, une question de goût » in *La médecine grecque antique*, Actes du 14e colloque de la Villa Kerylos, 2004, p 53-69.

DEMONT P, « Observations sur la thérapeutique selon le début du traité des humeurs » in *Aspetti della terapia nel Corpus hippocraticum*, Atti del IXe colloque international hippocratique, Pise, LAMI A, GAROFALO I (Dir), 1999, p 183-202.

DESAUTELS J, GIRARD M.Ch « Les végétaux dans le Corpus Hippocratique » in *Formes de pensée dans la collection hippocratique, Actes du IVe colloque international hippocratique*, Ed F. LASSERRE, Ph MUDRY, Droz, 1983, p. 187-201.

DETIENNE M, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien*, Belles Lettres, Paris, 1963.

DETIENNE M, *Dionysos à ciel ouvert,* Hachette, Paris, 1986.

DETIENNE M, *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris, 1977.

DEVEREUX G, *Dreams in Greek tragedy*, Oxford, 1976.

DI BENETTO V, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Turin, 1986.

DIEL P, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, 2005.

DIETRICH B.C, « Divine madness and conflict at Delphi », in *Kernos,* 5, 1992, 41-58.

DODDS E.R, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 2000. Edition française de *The Greeks and the irational*, Berkely, Los Angeles, Université of California, 1951.

DORION L-A, « Socrate, le daimonion et la divination » in *Les dieux de Platon*, PUC, Caen, 2003, p 169-192.

DOUGLAS M, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1971.

DUCATILLON J, « Le facteur divin dans les maladies d'après le Pronostic » in *La maladie et les maladies dans le Corpus hippocratique*, p. 61-75.

DUCHEMIN J, *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, Belles Lettres, 1995.

DUCHEMIN J, « Le personnage de Lyssa dans l'Héraclès Furieux d'Euripide », in *REG*, 1967, p.130-139.

DUCHEMIN J, « La triade des Euménides et la purification d'Oreste » in *Le mythe,* Actes du colloque de Louvain La Neuve et Liège, 1983, p 245-273.

DUMINIL M.P « Le sens de *ichor* dans les textes hippocratiques » in *Corpus Hippocraticum*, Acte du colloque hippocratique de Mons, 22-26 sept 1975, Ed R.JOLY, ed. CNRS, 1977, p 65-76.

DUMINIL M.P, *Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la Collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Paris, Belles Lettres, 1983.

DUMINIL M.P, « Les maladies « frappées » » in *Tratados Hipocraticos*, LOPEZ-FEREZ JA (Dir), Madrid, 1990, p 215-224.

DUMONT J, *Les animaux dans l'antiquité*, L'harmattan, Paris, 2001.

DUMORTIER J, *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*, Belles Lettres, Paris, 1935.

EDELSTEIN L, « Greek medecine and its relation to religion and magic » in *Ancient Medecine*, Baltimore, 1967, p. 205-246.

EDELSTEIN E, EDESTEIN L, *Asclepius, collection and interpretation of the testimonies*, John Hopkins Press, Baltimore, 1945.

EIJJK Ph J Van, «Aristoteles uber die Melancholie», in *Mnemosyne*, 1990, XLIII, p. 33-72.

ELIADE M, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2004.

EMMANUEL M, *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du conservatoire*, Tome 1, Delagrave, Paris, 1914.

EY H, *Naissance de la médecine*, Masson, Paris, 1981.

FARAONE Ch.A, OBBINK D, *Magika Hiera. Ancient greek magik and religion*, Oxford, University Press, 1991.

FAUSTI D, « Malattia e normalita. Il medico ippocratico e l'inferenza dei segni non verbali », in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique*, p. 229-244.

FEIER I, *L'Eros platonicien*, Academon, Jérusalem, 1991.

FILHOL E, «Heracleie nosos, l'épilepsie d'Héraclès», in *RHR*, CCVI-1, 1989, p. 3-20.

FINEBERG S, «Blind rage and eccentric vision in Iliad 6», in *TAphA*, 1999, n°129, p. 13-31.

FLACELIERE R, «Le délire de la lythie est-il une légende ? » in *REA,* 1950, p. 306-324.

FLACELIERE R, « Controverses autour des oracles » in *Cahiers du Sud*, LIV, n°370, 1963, p 410-434.

FLASHAR H, *Melancholie und Melancholiches in der medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, 1966.

FLASHAR H, *Antike Medizin*, Darmstadt, 1971.

FLASHAR H, JOUANNA J, *Medecine et morale dans l'antiquité*, Fondation Hardt, Genève, 1997.

FOUCAULT M, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

FOUCAULT M, *Histoire de la sexualité*, Tomes I-III, Paris, Gallimard, 2000.

FRERE J, « L'aurore de la science des rêves : Aristote » in *Ktema* n° 8, 1983, p. 27-37.

FREUD S, *Le rêve*, Paris, Gallimard, 1988.

FRONTISI-DUCROUX F, VERNANT J.P, *Dans l'œil du miroir*, O.Jacob, Paris, 1997.

FRONTISI-DUCROUX F, « Images du ménadisme féminin, les vases des Lénéennes » in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Ecole Française de Rome, Rome, 1986, p 165-176.

GALLEGO PEREZ M.T « *Physis* dans la collection hippocratique », in *Hippokratische medizin une antike philosophie. Verhanlung des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums*, 23-28 sept 1995, WITTERN R, PELLEGRIN P (Eds), Hildesheim, Olms-Weidmann, 1996, p. 419-437.

GARCIA GUAL C, «Del melancolico como atrabilario. Segun las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolia », in *Faventia*, 1984, VI, n°1, p. 41-50.

GAROFALO I, LAMI A, MANETTI D, ROSELLI A, *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*, Actes du IX colloque international hippocratique de Pise (25-29 septembre 1996), Firenze, Olschki, 1999.

GARZIA A, « Sunesis como malattia, Euripide e Ippocrate » in *Tratados Hippocraticos*, Actas del VIIe colloque international hippocratique, LOPEZ-FEREZ J.A (Dir), Madrid, 1992, p 505-512.

GENTON P, *L'épilepsie*, Ellipses, 1997.

GERNET L, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, E. Leroux, Paris, 1917.

GERNET L, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, Paris, 1982.

GERNET L, Anthropologie de la Grèce antique, Maspéro, Paris, 1968.

GIAMBALVO M, « Normale versus anormale ? Lo statuto del patologico nella Collezione Ippocratica » in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique*, p. 55-95.

GINOUVES R, GUIMIER-SORBETS A.M, JOUANNA J, VILLARD L (Eds), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, Actes du colloques de Paris*, 1992, BCH, Supplément 28, 1994.

GIRARD M.Ch, « L'hellébore : panacée ou placébo ? » in *La maladie et les maladies dans le Corpus hippocratique*, p. 393-405.

GIRON-BISTAGNE P, « Acteurs de la transe dans l'Antiquité », in *CGITA*, 1988, n° 4, p. 9-29.

GHIRON-BISTAGNE P , « Le cheval et la jeune fille ou la virginité chez les Anciens grecs » in *Pallas*, 1985, XXXII, p. 105-121.

GLOTZ G, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce ancienne*, New-York, Arno Press, 1904.

GOLD B, « Dionysos, greek festivals and treatment of hystéria » in *Laetaberis*, n° 6, 1988, p.16-28.

GOTSALK R, *Loving and dying: a reading of Plato's Phaedo, Symposium and Phaedrus*, University Press of America, 2001.

GOUREVITCH D, « Déontologie médicale ; quelques problèmes » in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1969, n° 2, p. 517-556.

GOUREVITCH D, « L'aphonie hippocratique » in *Formes de pensée dans la collection hippocratique, Actes du IV è colloque hippocratique*, Ed F. LASSERRE, Ph.MUDRY, Droz, 1983, p. 297-305.

GOUREVITCH D, « La pratique méthodique : définition de la maladie, indication et traitement », in *Les écoles médicales, actes du 2è colloque international sur les textes médicaux antiques*, Lausanne, Sept 1986, Eds Ph. MUDRY, J. PIGEAUD, Droz, 1991, p. 57-81.

GOUREVITCH D, « Le texte et l'image : apport au diagnostic en médecine classique », in *Dossiers d'histoire et d'archéologie*, n° 97, 1985, p. 34-42.

GOUREVITCH D, « Pudeur et pratique médicale dans l'Antiquité classique », in *La presse médicale*, 2 mars 1968, p. 544-546.

GOUREVITCH D, « Suffocation subite chez la femme enceinte » in *Revue française de gynécologie et de l'obstétrique*, n° 77, nov 1982, p. 753-755.

GOUREVITCH D, *Histoire de la médecine, leçons méthodologiques*, Paris, Ellipses, 1995.

GOUREVITCH D, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, la maladie et son médecin*. B.E.F.A.R, Ecole française de Rome, 1984.

GRAVEL P, « Aristote, sur le vin, le sexe, la folie, le génie. Mélancolie » in *Etudes françaises*, XVIII, 1, 1982, p 129-185.

GRMEK M.D, (dir.) *Hippocratica*, Actes du colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978), Paris, CNRS, 1980.

GRMEK M.D, « La réalité nosologique au temps d'Hippocrate » in *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Colloque de Strasbourg, 23-27 oct 1972, Leiden, E.J BRILL, 1975, p. 285-295.

GRMEK M D, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale : recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec historique, archaïque et classique*, Paris, Payot, 1994.

GRMEK M D, GOUREVITCH D, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, Fayard, 1998.

HADOT P, « Remarques sur les notions de phusis et de nature » in *Herméneutique et ontologie*, Mélanges en hommage à P. Aubenque, COURTINE JF, BRAGUE R, PUF, Paris, 1990, p 1-15.

HANSON A.E « Diseases of women in the Epidemics » in *Die hippokratischen epidemien. Theorie, praxis, tradition*. Verhandlungen des Vè colloque international hippocratique, Berlin, 10-15 sept.1984, G.BAADER, R. WINAU, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989.

HANSON A.E, «Uterine amulets and greek uterine medicine » in *Medicina nei Secoli*, Arte e Scienza, 7, 1995, p 281-299.

HEIDEL AW, « Peri phuseôs, A study of the conceptions of nature among the Pre-Socratics » in *Proceedings of the American Academy of Art and Sciences*, XLV, 1910, p 79-133.

HERMANN P, KEIL J, *Tituli Asiae Minoris*, Volume V, Vondobona, 1981-1989.

HERSANT Y, *Sur le rire et la folie*, Payot, Rivages, Paris, 1991.

HOFNER T, « Mageia » in *RE*, 14, 1930.

HUNTER RICHARD L, *Platos's Symposium*, Oxford university Press, 2004.

HURBON L, *Les mystères du vaudou*, Paris, Gallimard, 1993.

IOANNIDI H « Les notions de partie du corps et d'organe » in *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IV è colloque international hippocratique,* Genève, 1983, p. 69-73.

IONNADI H, « La sensation-perception dans le corpus hippocratique » in *Tratados Hipocraticos*, LOPEZ FEREZ J.A (Dir), Madrid, 1990, p 69-73.

JACCOTTET A.F, *Choisir Dionysos, les associations dionysiaques ou la face du dionysisme*, Akanthus, Zurich, 2003.

JACQUES J.M, « La bile noire dans l'Antiquité grecque : médecine et littérature » in *REA*, 1998, n°100 (1-2), p. 217-234.

JAEGER V, HIGHET G, *Paideia, the ideals of Greek culture*, Oxford University Press, 1986.

JEANMAIRE H, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951.

JOLY R, *Le niveau de la science hippocratique, contribution à la psychologie de l'histoire des sciences*, Belles Lettres, Paris, 1966.

JOLY R, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, Belles Lettres, Paris, 1960.

JOLY R, *Actes du colloque hippocratique de Mons* (22-26 septembre 1975), Mons Université, 1977.

JOLY R, « Un peu d'épistémologie historique pour hippocratisants » in *Hippocratica.* Actes du colloque hippocratique de Paris, Ed GRMEK MD, CNRS, 1980, p. 285-297.

JOLY R, « La biologie d'Aristote », in *Revue philosophique*, 1968, p. 219-253.

JOLY R, « Le système cnidien des humeurs » in *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Colloque de Strasbourg, 23-27 oct 1972, Leiden, EJ. BRILL, 1975, p. 107-127.

JOLY R, « La question hippocratique et le témoignage du Phèdre » in *REG*, 74, 1961, p 69-92.

JOUAN F, « Dionysos chez Eschyle », in *Kernos*, 1992, V, p. 71-86.

JOUANNA J, « L'eau, la santé et la maladie dans le traité hippocratique des Airs, eaux, lieux » in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Actes du colloque de Paris, 25-27 nov 1992, Suppl BCH, XXVIII, 1994, p. 25-40.

JOUANNA J, « La maladie comme agression dans la Collection hippocratique et la tragédie grecque : la maladie sauvage et dévorante », in *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique, Acte du VI è colloque international hippocratique*, Ed POTTER P, MALONEY G, DESAUTELS J, Ed du Sphinx, Québec, 1990.

JOUANNA J, « La maladie sauvage dans la collection hippocratique et la tragédie grecque », in *Métis, III, 1-2*, 1988, p 343-360.

JOUANNA J, « La naissance de la science de l'homme chez les médecins et les savants à l'époque d'Hippocrate : problèmes de méthode » in *Tratados Hipocraticos*, Actas del VII è colloque international hippocratique, Madrid, 1990, p. 91-111.

JOUANNA J, « Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon », in *Ktema 3*, 1978, p. 77-91.

JOUANNA J, « Le problème des écoles médicales en Grèce classique : réinterprétation de témoignages épigraphiques et littéraires », in *Actes du Xe Congrès de l'association G. BUDE*, Toulouse, 8-12 avril 1978, Paris, 1980, p. 312-314.

JOUANNA J, « Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne », in *REG*, 109, 1996, p. 410-434.

JOUANNA J. « La métaphore de la chasse dans le prologue de l'Ajax de Sophocle », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1977, p. 168-186.

JOUANNA J. « La médecine grecque antique » in *Actes du 14° colloque de la Ville Kerylos à Beaulieu/Mer*. Octobre 2003, Paris 2004.

JOUANNA J, « La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime : ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon » in *REG*, 1966, p XV-XVIII.

JOUANNA J, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992.

JOUANNA J, *Hippocrate, l'art de la médecine*, Paris, Flammarion, 1999.

JOUANNA J, *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris, Belles Lettres, 1974.

KATSOURIS A.G, « The suicide motif in Ancient Drama », in *Dioniso*, 1976, XLVII, p. 5-36.

KEULS E.C « The Greek medical texts and the sexual ethos of ancient Athens » in *Ancient medecine in its social-cultural context*, Eds Ph. VAN DER EIJK, H.F.J HORSTMANSHOFF, P.H SCHRIJVERS, Rodopi, Amsterdam et Atlanta, 1995, p. 261-274.

KING H « Green sikness : Hippocrates, Galen and the origins of the « Disease of virgins », in *International journal of the classical tradition*, n°s 2.3, 1996, p. 372-387.

KING H « Medical textes as a source for women's history » in *The Greek world*, Ed A.POWELL, Routledge, London and New York, 1995, p. 199-218.

KLIBANSKY R, *Saturne et la mélancolie : études historiques et philosophiques*, Gallimard, Paris, 1989.

KOEBLING H.M « Le médecin hippocratique au chevet du malade » in *Hippocratica. Actes du colloque hippocratique de Paris*, ED M.D GRMEK, Ed CNRS, 1980, p. 321-330.

KOEBLING H.M, « Remarques à propos de l'évolution des connaissances sur le cerveau », in *Gesnerus*, 1985, XLII, p. 315-328.

KOTANSKY R, « Two amulets in the Getty Museum » in *Getty Museum Journal*, n°8, 1980, p 180-188.

KOSACK J.C, *Heroic measures. Hippocratic medicine in the making of euripidian tragedy*, Brill, Leiden, Boston, 2004.

KUDLIEN F, « Medical ethics and popular ethics in Greece and Rome », in *Clio Medica*, n° 5, 1970, p. 91-121.

KUDLIEN F, *Der Beginn des Medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates,* Zürich/Stuttgart, 1967.

KÜHN J.H, FLEISHER U, *Index hippocraticus*, 4 volumes, Göttingen, 1986-1989.

LABRUNE M, « Etats d'âme. Le corps dans la philosophie de Platon », in *Le Corps*, ss dir J.C GODDARD, M.LABRUNE, Vrin, 1992, p. 27-47.

LAIN ENTRALGO P, *La medicina hipocratica*, Madrid, 1970.

LAIN ENTRALGO, *The therapy of the world in classical antiquity*, 1970.

LANATA G , *Medicina magica e religione popolare in Graecia fino all'etadi Ippocrate*, Rome, 1967.

LANGHOLF V, « L'air (pneuma) et les maladies » in *La maladie et les maladies dans le Corpus hippocratique*, *Acte du VI è colloque international hippocratique*, Ed POTTER P, MALONEY G, DESAUTELS J, Ed du Sphinx, Québec, 1990, p. 339-359.

LAPASSADE G, *Essai sur la transe*, PUF, Paris, 1990.

LAQUEUR Th., *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident.* Paris, Gallimard, 1992.

LASSERRE F, *Plutarque, De la musique, Texte, traduction, commentaire précédé d'une étude sur l'éducation musicale dans la Grèce antique*, Bibliotheca Helvetica Romana, Olten et Lausanne, 1954.

LASKARIS J, « Acute and chronic in On the sacred disease » in *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique, Actes du Xe colloque Hippocratique*, (2002) : 539-550.

LASKARIS J, *The art is long, On the sacred disease and the scientific tradition*, Leiden-Boston, Brill, 2002.

LAURENT J (Dir), *Les dieux de Platon*, PUC, CAEN, 2003.

LAWLER L.B, *The dance in ancient Greece*, London, 1979.

LAWLER L.B, « The Maenads : a contribution of the study of dance in ancient Greece » in *Memoirs of the American Academy in Rome*, VI, p 69-112.

LEAR J, « Katharsis » in *Phronesis*, 1988, XXXIII, 297-326.

LE BRIS M (Dir), *Vaudou*, Centre culturel de l'Abbaye de Daoulas, Hoecke, 2003.

LEFKOWITZ M, *Heroines and hysterics*, Duckworth, 1981.

LEIRIS M, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris, 1997.

LEVI-STRAUSS C, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

LEWIS I.M, *Ecstatic religion, an anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin Books, Londres, 1971.

LHOSTE-NAVARRE M, *Premières leçons sur « Le banquet » de Platon*, Paris PUF, 1997

LINFORTH I.M, « Telestic madness in Plato, Phaedrus 244 d-e » in *University of California Publications in Classical Philology*, Vol 13, 1946, n°6, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, p 163-172.

LINFORTH I.M, « The corybantic rites in Plato » in *University of California Publications in Classical Philology*, Vol 13, n°5, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, p 161-162.

LIPPI D, « About a medical amulet in the archeological museum of Florence », *Medicina nei Secoli*, 2, 1990, 215-220.

LLOYD G.E.R, « The hot and the cold, the dry and the wet in Greek philosophy », in *JHS*, 84, 1964, p. 92-106.

LLOYD G.E.R, *Magie, raison et expérience. Origines et développement de la science grecque*, Paris, Cambridge University Press, 1979 pour l'édition anglaise, Flammarion, 1990 pour l'édition française.

LLOYD G.E.R, *Une histoire de la science grecque*, Seuil, Paris, 1993.

LLOYD G.E.R, *In the grip of disease, studies in the Greek imagination*, Oxford University Press, Oxford, New-York, 2003.

LLOYD G.E.R, « Who is attacked in *On ancient medicine*? » in *Phronesis*, VIII, p 108-126.

LOAYZA D, « Aristote : la place du corps » in *Le Corps*, GODDARD J.C, LABRUNE M (Dir), Vrin, Paris, 1992, p. 48-70.

LOAYZA D, « Corps ou âme d'Homère à Pythagore » in *Le Corps*, ss.dir. JC GODDARD, M.LABRUNE, Vrin, 1992, p. 9-26.

LOMBARD J, *Platon et la médecine : le corps affaibli et l'âme attristée*, L'Harmattan, Paris, 1999.

LONIE I.M « Literacy and the development of hippocratic medecine » in *Formes de pensée dans la collection hippocratique, Actes du IVè colloque international hippocratique*, Ed F.LASSERRE, PH.MUDRY, Droz, 1983, p. 129-135.

LONNOY M.G, « Arès et Dionysos dans la tragédie grecque, le rapprochement des contraires », in *REG*, XCVIII, 1985/1, n°s 465-466, p. 65-71.

LOPEZ FEREZ J.A (dir) *Tratados Hipocráticos, estudia acerca de su contenido, forma e influente*, Actes du VIIe colloque international hippocratique de Madrid (24-29 septembre 1990), Madrid, Universidad Nacional de educacíon a distancia, 1992

LORAUX N, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette, 1985.

LORAUX N, *La voix endeuillée, essai sur la tragédie grecque*, Paris, 1999.

LORAUX N, « Le deuil du rossignol » in *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 34, 1986, p. 253-7.

MALONEY G, « Contributions hippocratiques à l'étude de l'Orestie d'Eschyle » in *Formes de pensée dans la collection hippocratique. Actes du IVe colloque international hippocratique*, Ed. LASSERRE F, MUDRY Ph, Droz, 1983, p. 71-76.

MALONEY G, « Une analyse informatique de la notion de la maladie dans le Corpus Hippocratique » in *La maladie et les maladies dans le Corpus Hippocratique*, Actes du Vie colloque hippocratique, POTTER P, MALONEY G, DESAUTELS J (dir), Quebec, 1990, p 113-139.

MALONEY G, « Les végétaux dans les livres des Epidémies » in BAADER G, WINAU R, *Die Hippokratischen epidemien. Theorie, praxis, tradition*. Verhandlungen des Vè colloque international hippocratique, Berlin 10-15 sept. 1984, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1989, p. 166-181.

MALONEY G, SAVOIE R, *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique*, Québec, 1982.

MALONEY G, FROHN W, *Concordance des œuvres hippocratiques*, 5 volumes, Quebec, 1984.

MANULI P, VEGETTI M, *Cuore, sangue e cervello : biologia e anthropolgia nel pensiro antico*, Milan, Episteme, 1977.

MANULI P, « Donne masoline, femminine sterili, vergine perpetue : la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano » in *Madre Materia,* CAMPESE S (Dir.), 1983.

MATTEI JF, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlandide*, PUF, Paris, 1996.

MARTINEZ C, JOSE A, CORBERA LLOVERES MA, « La perturbacion mental expresada con *phrenes* y *mania* en las tragedias de Euripides » in *Helmantica*, 1993, 44, p 37-49.

MARTINEZ C, « Audicion, olfacion y voz en el tratado Sobre las carnes del Corpus Hippocraticum, en relacion con los conocimientos actuales » in *Tratados Hipocraticos*, Actas del VIIe colloque international hippocratique, LOPEZ-FEREZ J.A (Dir), Madrid, 1992, p 499-504.

MAUDUIT C, « Le sauvage et le sacré dans la tragédie grecque » in *BAGB*, 1988, p. 303-317.

MAUSS M, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 2004 (11e edition).

MENIER T, « L'étrangeté dionysiaque » in BRULE P, VENDRIES C (Dir.), *Chanter les Dieux*, PUR, Rennes, 2001, p 233-241.

METRAUX A, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1995.

MILLER H.W, «A medical theory of cognition» in *TAPA*, LXXIX, 1948, p. 168-183.

MILLER H.W, «Aristophanes and medical langage » in *TaphA*, 1945, p. 74-84.

MILLER H.W, « Dunamis and phusis on Ancient medicine» in *TaphA*, 1952, LXXXIII, p 184-197.

MILLER H.W, « The concept of divine in De Morbo Sacro» in *TaphA*, 1953, LXXXIV: 1-15.

MINOUS G, *Histoire du mal de vivre, de la mélancolie à la dépression*, Paris, La Martinière, 2003.

MOISAN M, «Les plantes narcotiques dans le Corpus hippocratique» in *La maladie et les maladies dans le Corpus hippocratique*, *Acte du VI è colloque international hippocratique*, Ed POTTER P, MALONEY G, DESAUTELS J, Ed du Sphinx, Québec, 1990, p. 381-392.

MONTSERRAT D (Ed), *Changing bodies, changing meanings. Studies of human body in Antiquity*, Routledge, London-New York, 1998.

MONBRUN P, *Les voix sonores d'Apollon, l'arc, la lyre et les oracles*, Thèse (Dir. BRULE P.) Atelier national de reproduction des thèses, 2004.

MOTTE A., « *Phusis* » in *Minerva*, 1992, n°6, p 9-36.

MOREAU A, « Transes douloureuses dans le théâtre d'Eschyle », in *CGITA*, n° 4, 1988 p. 103-114.

MOULINIER M, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote,* Klincksieck, Paris, 1952.

MOUTSOPOULOS E, « Nausée et catharsis des passions » in *Diotima*, 1982, X, 76-80.

MUDRY P, LASSERRE F (dir.) *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*, Actes du IVe colloque international hippocratique de Lausanne (21-26 septembre 1981), Genève, Droz, 1983.

MUDRY Ph, PIGEAUD J (Eds), *Les écoles médicales à Rome*. *Actes du IIè colloque international sur les textes médicaux antiques*, Lausanne (Sept 1986), Droz, Paris, 1991.

MUGLER C, « La lumière et la vision dans la poésie grecque », in *REG*, LXXIII, 1960, p. 40-72.

MURRAY P, *Plato. On poetry*. Cambridge University Press, 1996.

NAEREBOUT F, « Movint events. Dance at public events in the ancient Greek world. Thinking through its implications », in *Kernos*, Supplément 16, Liège, 2006.

NICHOLSON G, *Plato'Phaedrus : the philosophy of love,* Purdue University Press, 1999.

NIGDELIS PM, SOURIS GA, « Apeuleutherôtikè epigraphè apo to hiero tès Enodias (Exorkhé Koznès) » in *Tekmeria*, II, 1996, p 69-80.

NORTH H. *Sophrosunè. Self-knowledge and self restraint in Greek Litterature*, Cornell University Press, 1966.

ONIANS RB, *Les origines de la pensée européenne*, Seuil, Paris, 1999 (pour l'édition française).

PADEL R, *In and out of the mind. Greek images of the tragic self,* Princeton University Press, 1992.

PADEL R, Whom gods destroy, Princeton University Press, 1995.

PARKE W.W et WORMELL D.E.W, *The Delphic oracle*, 2 volumes, Oxford, 1956.

PARKER R, *Miasma. Pollution and purification in early greek religion*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

PELLEGRIN P, « Aristote, Hippocrate, Œdipe », in *Hippokratische medizin une antike philosophie. Verhandlung des VIII internationalen Hippokrates-Kolloquiums*, 23-28 sept 1995, Eds WITTERN R, PELLEGRIN P, Hildesheim, Olms-Weidmann, 1996, p. 183-198.

PIERRET J, « Relation au corps et conduites de maladies », in *Ethnologie française*, VI, 1976, p. 379-384.

PICARD Ch, « Phèdre à la balançoire », in *Revue archéologique*, 1928, p. 47-64.

PIGEAUD J, *Aristote, la vérité des songes*, Rivages, 1995.

PIGEAUD J, *Folies et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine, : la manie*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

PIGEAUD J, *L'homme de génie et la mélancolie, Paris,* Rivages, 1991.

PIGEAUD J, *La maladie de l'âme, étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Belles Lettres, 1981.

PIGEAUD J, « Euripide et la connaissance de soi. Quelques réflexions sur Hippolyte » in *LEC*, 1976, XLVI, p 3-24.

PIGEAUD J, « L'humeur des Anciens », in *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 32, 1985, p. 51-70.

PIGEAUD J, « *La réflexion de Celse sur la folie* » in *Revue de psychiatrie française*, « *Manie* », Volume XXXII 3/01, décembre 2001, p. 43-74.

PIGEAUD J, « Le rêve érotique dans l'Antiquité gréco-romaine, l'*oneirôgmos* », in *LMS*, n° 3, 1982, p. 10-23.

PIGEAUD J, « Qu'est-ce qu'être malade ? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans Ancienne Médecine » in *Corpus Hippocraticum, actes du Colloque hippocratique de Mons*, 22-26 sept 1975, Ed R.JOLY, Ed CNRS, 1977, p. 196-219.

PIGEAUD J, « Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le corpus hippocratique » in *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris*, Ed M.D GRMEK, Ed CNRS, 1980, p. 417-432.

PIGEAUD J, « Remarques sur l'inné et l'acquis dans le Corpus Hippocratique » in *Formes de pensée dans la collection hippocratique, Actes du IVè colloque international hippocratique*, Ed F.LASSERRE, Ph. MUDRY, Droz, 1983, p. 41-56.

PIGEAUD J, «Voir, imaginer, rêver, être fou ; quelques remarques sur l'hallucination et l'illusion dans la philosophie stoïcienne, épicurienne, sceptique, et le médecine antique », in *LMS*, 1983, p. 23-53.

PIRENNE-DELFORGE V, *L'Aphrodite grecque, contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Supplément de *Kernos*, n° 4, 1994.

POPPER K, *The self and his brain. An argumentation for interactionism.* Berlin-Heidelberg-London-New York, Springer International, 1977.

.

POSTEL J (dir) *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique*, Paris, Sciences de l'homme, Larousse, 1999.

POTTER P, MALONEY G, DESAUTELS J, *La maladie et les maladies dans la Collection Hippocratique*, Actes du VI colloque hippocratique de Québec (28 septembre-3 octobre 1987), Québec, Sphinx, 1990.

PREUS A, *Science and philosophy in Aristotle's biological works*, Hildesheim Olms, NY, 1975.
Psyche and soma : physicians and metaphysians on the mind body problem from antiquity to enlightenment, WRIGHT J.P, POTTER P (Eds), Oxford-New York, Oxford University Press, 2000.

PRINTZ O, « Quelques réflexions sur l'épilepsie à partir des récits de la guérison de l'enfant épileptique" in *RHphR*, 2002, 82, 4, p 391-400.

PRUDHOMMEAU G, *La danse grecque antique*, Vol 1 à 3, CNRS, Paris, 1966.

RAMNOUX C, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1986.

RAVEN J.E, *Plants and plant lore in ancient Greece*, Leopard's head press, 2000.

REALE G, *Eros demone mediatore e il gioci delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, 1997.

RECKFORD V, « Catharsis and dream interpretation in Aristophanes' Wasps » in *TaphA*, 107, 1977, p. 283-312.

REDFIELD J, « Le sentiment homérique du moi » in *Le genre Humain*, 1985, p 90-99.

RICOEUR P, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, SEDES, 1982.

ROBERT L, *Etudes anatoliennes*, Paris, 1937.

ROBIN L, Platon, PUF, Paris, 1935.

ROBIN L, *La théorie platonicienne de l'amour*, PUF, Paris, 1964.

RODHE E, *Psyche, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, Paris, Payot, 1928.

RODRIGUEZ ALFAGEME I « La médecine technique dans la comédie attique » in *Ancient medecine in its socio-cultural context*, Eds Ph. VAN DER EIJK, H.F.J HORSTMANSHOFF, P.H SCHRIJVERS, Rodopi, Amsterdam and Atlanta, 1995, p. 569-586.

ROMILLY J (de), *La tragédie grecque*, Paris, PUF, 2002.

ROSELLI A, *La malattia sacra*, Venezia, Marsilio, 1996.

ROSETTI L, *Understanding the Phaedrus, proceedings of the II Symposium platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1992.

ROUCH J, *Les maîtres fous*, (Film, 28 mm), 1956.

ROUCH J, *Les tambours d'avant, Touru et Bitti*, (Film, 9 mn), 1972.

ROUGEMONT G , *Corpus des inscriptions de Delphes. Lois sacrées et réglements religieux*, Ecole Française d'Athènes, Paris, De Boccard, 1977.

ROUGET G, *La musique et la transe, esquisse d'une théorie générale des représentations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris, 1990.

ROUSSEL F, « Le concept de la mélancolie chez Aristote » in *RHS*, 1988, n° 41 p. 299-330.

ROUSSELLE A, *La contamination spirituelle. Science, droit et religion dans l'Antiquité*, Paris, Belles Lettres, 1998.

ROUSSELLE A, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, PUF, Paris,1983.

ROUX G, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Belles Lettres, Paris, 1976

RUDHARDT J, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Droz, Genève, 1958.

RYZMAN M, « Oedipus, nosos and physis in Sophocles' Oedipus Tyrannus » in *AC,* 1992, LXI, p. 98-110.

SABBAH G, *Le latin médical. La constitution d'un langage scientifique*. Actes du IIIè colloque international « Textes médicaux latins antiques », Saint-Etienne, 11-13 sept 1989, Publications de l'université de Saint-Etienne, 1991.

SARANTOGLOU Y.E, « Fonction dramaturgique du fait pathophysiologique dans l'Ajax de Sophocle » in *LMS,* 1983, V : 55-67.

SAFTY E, *La psyché humaine*, Paris, L'harmattan, 2003.

SALEM J, *Hippocrate, connaître, soigner, aimer*, Paris, Seuil, 1999.

SAMAMA E, *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance du corps médical*, Droz, Paris, 2003.

SCARBOROUGH J, « The pharmacology of sacred plants, herbs and roots » in *Magika hiera. Ancient Greek magik and religion*, Ed Ch ; FARAONE, D. OBBINK, Oxford University Press, 1991, p. 138-174.

SCARBOROUGH J, « Theorical assumptions in Hippocratic pharmacology » in *Formes de pensée dans la collection hippocratique. Actes du IVè colloque international hippocratique*, Droz, 1983, p. 307-325.

SCHEFFIELD, FRISBEE C.C, *The ethics of desire in Plato's 'Symposium'*, Oxford University Press, 2006.

SEABROOK W, *L'île magique. En Haïti, terre du vaudou*, Paris, Phébus, 1997.

SECHAN L, *La danse grecque antique*, De Boccard, Paris, 1930.

SIDWELL K, « Was Philocléon cured ? » in *C&M*, n° 41, 1990, p. 3-31.

SIMPSON M, « Sophocles' Ajax: his madness and transformation », in *Arethusa*, n° 2, 1969 p. 88-103.

SIMON B, *Mind and madness in Ancient Greece*, Ithaca, New York, 1978.

SINAIKO L, *Love, knowledge and discourse in Plato*, Chicago, 1965.

SINGER Ch, « The herbal in Antiquity and its transmission to later ages », in *JHS*, XL VII, 1927, p. 1-52.

SINGER P.N « Some hippocratic mind-body problems » in *Tratados Hipocraticos, actas del VIIè colloque international hippocratique*, LOPEZ FEREZ JA (Dir), Madrid, 1990, p. 131-143.

SKODA F, « L'eau et le vocabulaire de la maladie » in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Actes du Colloque de Paris, 25-27 nov 1992, Suppl BCH, XXVIII, 1994, p. 249-264.

SKODA F, *Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Ed Peeters.Selaf, Paris, 1988.

SNELL B, *La découverte de l'esprit, la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Ed. de l'Eclat, Combas, 1994 (pour l'édition française).

STAROBINSKY J, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines jusqu'à 1900*, Acta Psychosomatica, n°3, Paris, 1960.

SUSONG G, « La référence médicale non-hippocratique dans les textes de Platon » in *Ancient medecine in its social-cultural context*, Eds Ph. VAN DER EIJK P, HORSTMANSHOFF H.F.J, SCHRIJVERS P.H, Rodopi, Amsterdam and Atlanta, 1995, p. 425-430.

SISSA G, *Le corps virginal*, Vrin, Paris, 1987.

STAROBINSKI J, « L'épée d'Ajax » in *Trois Fureurs*, Gallimard, Paris, 1974.

STEGEN G, « La folie de Phèdre » in *AC*, 1970, XXXIX, p 443-449.

SULLIVAN SD, *Psychological activity in Homer, a study of phrên*, Carleton University Press, Ottawa, 1998.

SULLIVAN SD, *Psychological and ethical ideas, what early Greeks say*, Brill, 1995.

TAILLARDAT J, *Les images d'Aristophane. Etudes de langue et de style*, Paris, 1962.

THEORIDES J, *Histoire de la rage, cave canem*, Masson, Paris, 1986.

TEMKIN O, « Hippocrates as the physician of Democritus », in *Gesnerus*, 1985, XLII, p. 455-464.

TEMKIN O, *The falling sickness*, Baltimore, 1945.

THIVEL A « Flux d'humeurs et cycle de l'eau chez les Présocratiques et Hippocrate » in *La maladie et les maladies dans le Corpus Hippocratique*, *Acte du VI è colloque international hippocratique*, Ed POTTER P, MALONEY G, DESAUTELS J, Ed du Sphinx, Québec, 1990 p. 279-302.

THIVEL A, « Le divin dans la collection hippocratique » in la *Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Colloque de Strasbourg, 23-27 oct 1972, Leiden, Brill, 1975, p. 57-76.

THIVEL A, « Médecine hippocratique et pensée ionienne, réponse aux objections et essai de synthèse » in *Formes de pensée dans la collection hippocratique. Actes du IVè colloque international hippocratique*, LASSERRE F, MUDRY P (Dir), Droz, 1983, p. 211-232.

THIVEL A, « Saisons et fièvres, une application du principe des semblables et du principes des contraires » in *Corpus Hippocraticum. Actes du colloque hippocratique de Mons*, n° 22626 sept 1975, Ed JOLY R, Ed CNRS, 1977, p. 159-181.

THIVEL A, « Air, *pneuma* and breathing from Homer to Hippocrates » in *Hippocrates in context*, Actes du XIe colloque hippocratique, Leiden, 2005.

THIVEL A, *Cnide ou Cos ? Essai sur les doctrines médicales dans la Collection Hippocratique*, Paris, Belles Lettres, 1981.

THIVEL A, *Hippocrate et la théorie des humeurs*, Centre de Recherches d'histoire des idées, CNRS, Nice, 1997.

THIVEL A, ZUCKER A (dir.), *Le normal et le pathologique dans la Collection Hippocratique*, Actes du Xe colloque international Hippocratique de Nice (6-8 octobre 1999), Nice, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 2002.

THORNTON B.S, *Eros. The myth of ancient greek sexuality*, Westview press, 1997.

TRILLAT E, *Histoire de l'hystérie*, Seghers, Paris,1986.

VALENTINI AM, *Le banquet de Platon*, Paris, 1987.

VAN BROCK N, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, Klincksieck, 1961.

VANDERLINDEN E, « L'antre de la Pythie » in *LEC*, XXI, 1963, 257-264.

VAN DER EIJK P.J, « Aristotle on 'distinguished physicians' and the medical significiance of dreams » in *Ancient medecine in its social-cultural contex*t, VAN DER EIJK P, HORSTMANSHOFF HFJ, SCHRIJVERS P (Dir), 1995, p. 447-459.

VAN DER EIJK P.J, HFJ HORSTMANSHOFF, P.H SCHRIJVERS, *Ancient medecine in its socio-cultural context,* Papers read at the congress held at Leiden university, 13-15 April 1992, Rodopi, Ansterdam and Atlanta, 1995.

VAN DER EIJK P.J, *Ancient histories of medecine. Essays on medical doxography and historiography in classical antiquity*, Brill, Leiden-Boston-Koln, 1999.

VAN DER EIJK P.J, « The 'theology' of the hippocratic treatise On the Sacred Disease » in *Apeiron,* 23, 1990, p 87-119.

VAN DER EIJK P.J, « Aristotle' Psycho-physological Account of the Soul-Body Relationship », in *Psyche and Soma*, WRIGHT JP, POTTER P,(Dir), 2000, p 57-77.

VARINLIOGLU E., « Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Usak », *Epigraphica Anatolica,* 13, 1989.

VASCONCELOS S, *Le candomblé : les fonctions thérapeutiques d'une pratique sociale*, thèse, 1987.

VEGETTI M, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della rationalita*, Milan, Il saggiatore, 1979.

VEGLERIS E, « Platon et le rêve de la nuit », in *Ktema* 7, 1982, p. 53-65.

VEITH I, *Histoire de l'hystérie*, Seghers, 1973.

VERBANCK-PIERARD A, A*u temps d'Hippocrate. Médecine et société en Grèce antique*. Catalogue de l'exposition, Musée royal de Mariémont, 1998.

VERNANT J.P, *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, 1989.

VERNANT J.P, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*. Hachette Littératures, 1998.

VERNANT J.P, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspéro, 1974.

VERNANT JP, VANDERMERRSCH L, GERNET J, BOTTERO J, CRAHAY R, BRISSON L, CARLIER J, GRODSYNSKI D, RETEL LAURENTIN A, *Divination et rationalité*, CRSA, Seuil,1974.

VERNANT JP, VIDAL-NAQUET Pierre, *La Grèce ancienne*, Volume 3, Seuil, 1992.

VICAIRE P, « Platon et la divination » in *REG*, 1970, p 333-350.

VILLARD L, « Le bain dans la médecine hippocratique », dans *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec,* Actes du colloque de Paris, 25-27 nov 1992, Supl. BCH, XXVIII, 1994, p. 41-60.

VILLARD P, « Eau et ivresses » dans *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec,* Actes du colloque de Paris, 25-27 nov 1992, Supl. BCH, XXVIII, 1994, p. 265-271.

VITRAC B, *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*, Presses Universitaires de Vincennes, 1989.

VLASTOS « Religion and medecine in the cult of Asclepios » in *Review of religion*, 1948/9, vol 13, p. 269-290.

VON STADEN H « The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece », in *The Yale journal of biology and medecine*, n° 65, 1992, p. 223-241.

WATHELET P, « Dionysos chez Homère ou la folie divine », in *Kernos*, n° 4, 1991 p. 61-82.

WIJSENBEEK-WIJLER, *Aristotle's concept of soul, sleep and dreams*, Amsterdam, Hakkert, 1978.

WILAMOVITZ-MOELLENDORFF U, Platon, Berlin, Francfort, 1848.

WITTERN R, PELLEGRIN P (Eds) *Hippokratische medizin une antike philosophie. Verhandlung des VIII internationalen Hippokrates-Kolloquiums*, 23-28 sept 1995, Hildesheim, Olms-Weidmann, 1996.

WORONOFF M, FOLLET S, JOUANNA J, *Dieux, héros et médecins grecs*, Hommage à F. Robert, Presses universitaires Franc-comtoises, Besançon, 2001.

WRIGHT JP, POTTER P, *Psyche and soma, Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from antiquity to enlightenment*, Clarendon Press, Oxford-New-York, Oxford University Press, 2000.

Table des annexes

Annexe 1 : Classement des traités du *Corpus hippocratique.* p 31

Annexe 2 : Les différentes fonctions et facultés de la *psukhê* selon la conception aristotélicienne. p 68

Annexe 3 : Lexique des facultés et des fonctions intellectuelles de la *psukhê* de la *Collection hippocratique.* p 72

Annexe 4 : Les mots de la déraison dans la *Collection hippocratique.* p74

Annexe 5 : Les symptômes hystériques. p 147

Annexe 6 : Profil des affections de la *psukhê* dans la *Collection hippocratique* p 154

Annexe 7 : Les mots de la perception et du délire dans la *Collection hippocratique* p 157

Annexe 8 : Les états mélancoliques selon la conception aristotélicienne p 170

Annexe 9 : Les maladies du mélancolique selon la conception aristotélicienne p186

Annexe10 : Les mots du délire dans la correspondance hippocratique au sujet de Démocrite p 215

Annexe 11 : Reproduction d'une amulette destinée à protéger de l'épilepsie p 230

Annexe 12 : Reproduction d'amulette destinée à protéger de l'épilepsie p234

Annexe 13 : Exemples d'amulettes utérines p 238

Annexe 14 : Inscriptions propitiatoires traitant des cas de *mania* p 242

Annexe15 : Ménade et *ekstasis* p 319

Annexe16 : *Ekstasis* au banquet p 324

Annexe17 : Danse de ménades p 328

Annexe 18 : Ménade en transe p 332

Annexe 19 : Les mots du délire dans la tragédie p 344

TABLES DES MATIERES

Remerciements p 2

Références bibliographiques et abréviations p 3

Introduction p 5

Première partie :
La physiologie du délire. Quête de rationalité et croyances traditionnelles. p 19

1. Une conception rationnelle des mécanismes du fonctionnement du corps p 20

1.1-Les fondements de la pensée médicale et biologique p 20

1.1.1-La *phusis* p 20
1.1.2-La maladie dans la médecine hippocratique et la biologie aristotélicienne p 27
1.1.3-Le système humoral p 28
1.1.4-Sémiologie et classification des maladies hippocratiques p 33

1.2-La *psukhê* : siège, facultés et relations avec le corps p 37

1.2.1-Les évolutions de la conception du corps p 37
1.2.2-La *psukhê* p 38
1.2.3-Le *thumos* p 39
1.2.4-Le *noos* p 41
1.2.5-Les *phrenes* p 42
1.2.6-Le cœur p 43

1.3-Le corps classique p 45

1.3.1-L'émergence de la *psukhê* p 46
* *La nature de la psukhê* p 46
**Le rôle des sens* p 49
1.3.2-La question du siège de la *psukhê* : encéphalocentrisme, cardiocentrisme, hémocentrisme p 54
* *La théorie encéphalocentrique : le primat du cerveau et le rôle du pneuma* p 54
**Les traités hémocentriques* p60
**La tradition cardiocentrique* p 64

2-Les représentations médicales des troubles de la *psukhê* p 75

2.1-La *hiera nosos* p 75
2.1.1-L'épilepsie : une maladie sacrée ? p 76
2.1.2-Les causes « naturelles » de l'épilepsie p 79

2.1.3-Froid, humidité et vents du midi p 84
2.1.4-Signes annonciateurs et perception sociale de l'épilepsie p 87
2.1.5-Les thérapies de l'épilepsie p 90
2.1.6-Guérison et transformation en une autre maladie p 93
2.1.7-Epilepsie et accidents épileptiques p 95

2.2-La mélancolie p 98

2.2.1-Une mélancolie hippocratique ? p 99
2.2.2-La mélancolie et les rapports à la perception p 100
2.2.3-Des confusions pathologiques ? p 101
2.2.4-Athymie, euthymie, dusthymie et mélancolie p 104
2.2.5-Les déplacements atrabilaires p 105
2.2.6-Les remèdes p 106

2.3-La *mania* p 107

2.3.1-Etiologie, pronostic et diagnostic de la *mania* p 108
2.3.2-Les signes annonciateurs p 111
2.3.3-Les manifestations de la *mania* p 115
2.3.4-Thérapies et guérison de la *mania* p 122
2.3.5-La *mania* : maladie ou état d'être ? p 127

2.4-Matrice vagabonde et troubles de la *psukhê* : la suffocation hystérique p140

2.4.1-Etiologie et symptomatologie de la suffocation hystérique p 141
2.4.2-La diversité des symptômes p 147
2.4.3-Soins et considérations sociales p 149

3-La conception biologique : tempérament atrabilaire, mélancolie et maladie de la bile noire p160

3.1-Le portrait du mélancolique p 160

3.1.1-Les états du mélancolique sont fonction des dérèglements de l'humeur p 161
3.1.2-Les personnalités du mélancolique p 168
3.1.3-Portrait moral et physique du mélancolique p 171
3.1.4-Sommeil, rêves et mélancolie p 174
3.1.5-Le mélancolique et la mantique p 177

3.2-Les maladies atrabilaires p 183

3.2.1-La *mania* : une maladie du mélancolique ? p 189
* *L'altération de la raison* p 190
* *Un comportement singulier* p 193
3.2.2-L'épilepsie p 197
* *Enfance et épilepsie* p 198
* *Les symptômes épileptiques* p 199
* *Sommeil, nutrition et épilepsie* p 200

3.3-Les lettres d'Hippocrate et la « folie » de Démocrite p 204

3.3.1-La « folie » de Démocrite contamine la *polis* p 204
3.3.2-Le diagnostic médical p 207
3.3.3-Le rire de Démocrite et le songe d'Hippocrate p 210
3.3.4-La rencontre de la philosophie et de la médecine p 212

4-Apports et limites des conceptions hippocratiques et biologiques : la « concurrence » des traditions ancestrales. p 218

4.1-Rhétorique et médecine p 219

4.2-Le rationnel et le sacré p 221

4.3-« Charlatans », « imposteurs », « guérisseurs » p 226

4.4-Quelques pratiques médicales ancestrales p 228
4.4.1-Se protéger de l'épilepsie p 229
4.4.2-Amulettes et suffocation hystérique p 236
4.4.3-Le recours à la prière p 240

Deuxième partie.
Les représentations du délire dans la philosophie platonicienne et le théâtre tragique p 245

1-La représentation platonicienne des altérations de la *psukhê* p 247

1.1.-La conception de la *psukhê* p 247
1.1.1-Nature et structure de la *psukhê* p 248
1.1.2-Eduquer sa *psukhê* à la vertu p 250

1.2-Les maladies de la *psukhê* p 253
1.2.1-*Mania* et *amathia* p 253
1.2.2-La physiologie du délire p 255
1.2.3-Plaisirs et modération p 257

1.3-La *mania* d'origine physiologique p 259
1.3.1-L'altération des facultés intellectuelles p 259
1.3.2-Un comportement inadapté p 263
1.3.3-*Mania* et pulsions primaires p 267

1.4-La *mania* divine p 273
1.4.1-Le plus beau des délire : la *mania* érotique p 273
1.4.2-La *mania* poétique p 282
1.4.3-La *mania* prohétique p 287
**Manikê et mantikê* p 287
**Les manifestations du délire prophétique* p 289
**Le rôle du foie* p 295

*La valeur des rêves p 299
1.4.4-La *mania* télestique p 301
*Corybantisme et dionysisme : les positions de Platon sur ces rituels. p 303
* Dionysos : origine de la mania et possession rituelle p 308
*Musique et transe p 311
*La question de l'ekstasis p 318
*S'étourdir par la danse p 326
*Egarements et poursuite vers le sacrifice p 335
*Mania télestique et purification p 340

2-Mettre en scène le délire : la représentation tragique p 346

2.1-Les mots du délire p 346

2.2-Les manifestations du délire p 356
2.2.1-Dire les égarements de la raison p 356
2.2.2-Le dilemme d'Euripide : troubles des *phrenes* ou de la *psukhê* ? p 360
2.2.3-Voir, imaginer, connaître p 362
2.2.4-Une autre manifestation du délire : le comportement des héros p 367

2.3-Le délire tragique ou la métaphore de la transe p 370
2.3.1-Se laisser aller à ses désirs p 371
2.3.2-Métaphore de l'égarement : le recours aux images animales et du sauvage p 373
2.3.3-La course et la poursuite p 377

2.4-Troubles du raisonnement et malédiction divine : croyances et enjeux du théâtre tragique p 381
2.4.1-Retour sur le lexique tragique p 381
2.4.2-Le refus du divin p 385

2.5-Les manifestations de la transe douloureuse p 389
2.5.1-Dépassement de soi et danse funeste p 389
2.5.2-La nuit et le chthonien dans le délire tragique p 393
2.6-Une thérapie du délire ? p 400
2.6.1-Soigner le délirant p 401
2.6.2-Le sommeil ou la petite mort p 402

3-Altérations du raisonnement, comportements délirants et jugements sociaux p 408
3.1-Porter atteinte aux autres p 409

3.2-Le point de vue de celui qui souffre : le poids du regard des autres p 412
3.2.1-Le rôle clef du comportement p 413
3.2.2-Honte, culpabilité et chagrin : conscience et gravité des actes p 414
3.2.3-Comment se voit le délirant ? p 419

3.3-Le point de vue de la société p 421
3.3.1-Expier ses fautes p 425
3.3.2-La peine civique : l'exil p 426
3.3.3-Enfermement, lapidation et crachat : la considération sociale du délirant p 429

Conclusion p 433

Bibliographie p 450

Tables des annexes p 475

Tables des matières p 476

Résumé :

Les médecins et les biologistes de l'époque classique, qu'il s'agisse des Hippocratiques ou d'Aristote, décrivent et expliquent les altérations du raisonnement d'un point de vue physiologique et tentent d'établir une typologie des troubles qui affectent la *psukhè* et les *phrenes* en distinguant diverses pathologies spécifiques telles que la *mania*, l'épilepsie et la mélancolie. Méthode et raisonnement tendent vers la rationalité, ils peuvent paraître en opposition avec le discours platonicien et les descriptions du théâtre tragique qui attribuent une origine divine aux troubles de la raison. Chez Platon, la *mania*, qu'elle soit érotique, poétique, mantique ou télestique est présentée comme un bienfait pour les personnes qui en sont atteintes, tandis que dans la tragédie, les troubles de la raison sont décrits comme une altération des *phrenes* et associés à la souffrance et à la destruction. Ces ensembles documentaires soulignent que la « folie » est polymorphe et qu'il n'existe pas de représentation unifiée du délire. Cependant, entre eux, des accords existent dans les domaines de la description des symptômes de certaines affections, notamment de la *mania*, comme du vocabulaire employé pour dire les troubles de la raison. Il semble que ces discours soient issus d'une base de croyances communes dont ils développent un aspect spécifique, nous permettant ainsi de restituer une représentation de la « folie » ordinaire, représentation certes incomplète et imparfaite, mais qui tente d'être la plus proche possible des réalités socioculturelles et des mentalités de cette l'époque.

Mots clés : Médecine grecque, Délire, Folie, *Mania*, Epilepsie, Mélancolie, Enthousiasme.

Abstract :

Doctors and biologists of the classical period, either being from Hippocrates or Aristotle, describe and explain the alterations of reasoning on a physiological point of view and try to establish a typology of troubles affecting the *psukhê* and *phrenes* by distinguishing various and specific pathologies such as mania, epilepsy and melancholy. Method and reasoning lead to rationality; they may seem opposite to the Platonist dissertation and to the descriptions of the tragedy which give a divine origin to reason troubles. According to Plato, *mania*, either being erotic, poetic, mantic or telestic is shown as a benefit for those who are attached by it, whereas in the tragedy, reason troubles are describe as an alteration of *phrenes* and connecting to suffering and to destruction. This documentary corpus emphasizes that madness is polymorphous and that there is no united representation of delirium. Therefore, between them, agreements exist in the fields of description of symptoms of some affections, especially of *mania*, like the vocabulary being used to explain the reason troubles. It seems that these dissertations were born of a basis of common beliefs of which they develop a specific appearance, allowing to restore a representation of ordinary madness, representation incomplete and defective indeed, but that tries to be as near as possible to sociocultural realities and to mentalities of that period.

Key words: Greek medicine, Delirium, Madness, *Mania*, Epilepsy, Melancholy, Enthusiasm.

UNIVERSITÉ RENNES 2- HAUTE BRETAGNE.
Unité de Recherche Ecole Doctorale Humanités et Sciences de l'Homme.
Laboratoire CRESCAM.