

SUR LE CARACTÈRE ARDENT DU SANGLIER SELON ARISTOTE. ÉTHIQUE ET PHYSIOLOGIE DU THUMOS

Cristina VIANO*

Résumé

Aristote décrit le caractère du sanglier comme impétueux, ardent, colérique, agressif. L'impétuosité (*thumos*) de cet animal apparaît comme une "vertu naturelle", analogue au courage des hommes téméraires. Du point de vue physiologique, cette "vertu naturelle", condition nécessaire mais non suffisante de l'action morale est identifiée à un échauffement du sang. Elle est commune aux hommes et aux animaux et se manifeste comme une sorte de force vitale, liée à la conservation de l'individu, qui réagit vivement à toute attaque provenant de l'extérieur.

Summary

Aristotle on the boar's impetuosity. Ethics and physiology of thumos.

Aristotle describes the boar's character as impetuous, ardent, choleric and aggressive. The impetuosity (*thumos*) of this animal appears as a "natural virtue", analogous to the courage of reckless men. From a physiological point of view, this "natural virtue", a necessary but not sufficient condition of moral action, is identified with heating of blood. It is common both to men and animals, and manifests itself as a sort of vital force, linked to the protection of the individual, which reacts strongly to all external aggression.

Mots clés

Sanglier, *Thumos*, Impétuosité, Courage, Colère, Chaleur, Sang, Vertu naturelle.

Key Words

Boar, *Thumos*, Impetuosity, Courage, Anger, Warmth, Blood, Natural virtue.

La question du *thumos* et la psychologie comparée des animaux

Dans l'*Ethique* à Eudème, Aristote⁽¹⁾, décrivant la forme de courage inspirée par l'emportement (*dia thumon*), compare les hommes téméraires aux sangliers :

«Une autre sorte du courage est due à un sentiment irrationnel (*dia pathos alogiston*), comme l'amour et l'emportement ; en effet, un homme en amour est téméraire plutôt que lâche et affronte plusieurs dangers [...] ; il en est de même de l'action de la colère et de l'emportement (*dia orgên kai thumon*), puisque l'emportement jette quelqu'un hors de lui-même (*ekstatikon gar ho thumos*). C'est pourquoi les sangliers semblent courageux mais ils ne le sont pas car, lorsqu'ils sont transportés hors d'eux-mêmes, ils ont ce comportement, mais s'ils ne le sont pas, ils sont inconstants (*anômaloi*), comme les téméraires. Toutefois le courage de l'emportement est le plus naturel (*malista phusikê*) : c'est chose invincible en effet que l'emportement (*aêtêteton gar ho thumos*).»

(*Eth. Eud.*, III, 1, 1229 a 20-28)

De cette comparaison entre l'homme et le sanglier, émergent trois points importants. D'abord, l'emportement apparaît comme un phénomène psychologique irrationnel, commun aux hommes et aux animaux. Ensuite, le courage inspiré par ce sentiment est une forme de courage apparent, qui n'est pas la véritable vertu qui tient le milieu entre l'excès de la témérité et le défaut de la lâcheté. La preuve en est l'inconstance, alors que la véritable vertu est un *habitus* constant. Enfin, parmi les formes de courage par similitude, celle relative au *thumos*, est, selon Aristote, encore plus naturelle que celle inspirée par le désir sensuel.

Le courage des sangliers saisis par le *thumos* est l'une de ces "traces des états psychologiques" (*ichnê tôn peri tèn psuchên tropôn* : litt. : "traces des formes relatives à l'âme") dont Aristote parle au début du livre VIII de l'*Histoire des animaux* :

«Car on trouve chez la plupart des autres animaux eux-mêmes, des traces des états psychologiques (*ichnê tôn peri tèn psuchên tropôn*) qui, chez les hommes, offrent des différences plus marquées. En effet, la douceur et la sauvagerie, l'humeur facile et le mauvais caractère

* 4, rue la Vieuville, 75018 Paris, France. (Soumis le 25 février 1999, accepté le 14 septembre 1999).

⁽¹⁾Pour les textes d'Aristote, je me suis appuyée sur les traductions portées en annexe que j'ai parfois légèrement modifiées.

(*chalepotés*), le courage (*andria*) et la lâcheté, les dispositions à la crainte ou à la témérité, les emportements (*thumoi*), les fourberies, les traits d'intelligence appliquée au raisonnement (*peri tèn dianoian suneseôs*), constituent des ressemblances (*homoiotêtes*) avec l'homme qu'on retrouve chez beaucoup d'animaux, et qui rappellent les similitudes dont nous avons parlé à propos des parties du corps."

(*Hist. anim.* VIII, 1, 588 a 19-25)

Certains états psychologiques de l'homme et des animaux, dit Aristote, diffèrent selon le plus et le moins alors que d'autres présentent des rapports d'analogie⁽²⁾. Par exemple, à ce qui est art, sagesse et intelligence (*technê kai sophia kai sunesis*) chez l'homme, correspond "quelque autre faculté naturelle du même genre" chez les animaux (*tis hetera toiautê phusikê dunamis*, ib. 588 a 30).

Le *thumos* est l'une des composantes essentielles du caractère du sanglier : il est un animal *thumodês*, c'est-à-dire impétueux, colérique, ardent. Au début de l'*Histoire des animaux*, par exemple, Aristote présente les sangliers comme "pleins d'ardeur, obstinés et stupides" (*thumôdê kai enstatika kai amathê*, I, 1, 488 b 14).

Mais qu'est-ce que ce *thumos*, cette force naturelle, cette passion irrationnelle, extatique et irrésistible, qui jette les hommes et les animaux hors d'eux-mêmes ? Quel genre d'état psychique représente-t-il chez les hommes et les animaux ?

J'ai traduit ici *thumos* par "emportement", ce qui en rend bien le caractère "extatique", mais il s'agit en réalité d'une notion beaucoup plus riche et complexe dans le corpus aristotélicien, qui ne se laisse pas reconduire à un seul terme ni à un seul sens⁽³⁾. Désigné tantôt comme une faculté (*dunamis*) tantôt comme une passion (*pathos*) de l'âme, le *thumos* présente selon les contextes de discussion une grande richesse d'acceptions, de fonctions et d'aspects liés à d'autres notions.

Tout en étant un terme très fréquent - et fondamental - surtout dans l'éthique et dans la psychologie, dans les textes d'Aristote nous ne trouvons ni une définition commune ni un développement spécifique de cette notion. Elle est toujours abordée de manière "transversale", par méta-

phore, par le biais de notions proches, dont elle apparaît souvent comme une composante essentielle ou la *conditio sine qua non*, comme le courage ou la colère, à laquelle le *thumos* est souvent identifié. La reconstitution de cette notion chez Aristote est ainsi tout aussi difficile que celle d'un *puzzle* dont on ne posséderait pas toutes les pièces.

Je me propose ici d'analyser le rôle joué par le *thumos* dans l'éthologie et la physiologie du sanglier décrites par Aristote. Le but sera de comprendre quels sont les rapports de ressemblance avec l'éthique et la psychologie humaines, de voir si l'on peut trouver un noyau commun, et d'ajouter ainsi, peut-être, une autre pièce à la reconstitution de la complexe notion de *thumos* chez Aristote.

Mais d'abord, je voudrais esquisser un tableau des significations principales que la notion de *thumos* recouvre chez Aristote selon les différents contextes⁽⁴⁾.

Le *thumos* comme désir : impétuosité, emportement, impulsivité

Dans les contextes éthiques, Aristote met le *thumos* en rapport avec des notions telles que tempérance et intempérance (*enkrateia* et *akrasia*), action volontaire (*echousion*), choix délibéré (*proairesis*), douceur de caractère (*praotês*), courage (*andreia*).

Le *thumos* est une faculté de l'âme ; plus précisément, il appartient au genre du désir, avec l'*epithumia*, le désir sensuel et la *boulêsis*, le désir volontaire⁽⁵⁾. En tant que désir, on peut traduire ce terme par impétuosité, emportement, impulsivité.

Tout en rentrant dans la sphère irrationnelle du désir, le *thumos* entretient avec le principe rationnel un rapport particulier. En effet, comparé au désir sensuel et irrationnel, qui n'écoute pas du tout la raison et s'élançait toujours sans hésitation vers l'agréable, et au désir rationnel (*boulêsis*) qui, au contraire, écoute totalement la raison, le *thumos* se trouve dans un état intermédiaire : même quand il n'est pas maîtrisé totalement, il obéit *en quelque manière* à la raison, mais d'une manière incomplète et précipitée "à la façon de ces serviteurs pressés qui sortent en courant avant d'avoir écouté jusqu'au bout ce qu'on leur dit, et puis se trompent dans l'exécution de l'ordre" (*Eth. Nic.*, VII, 7, 1149 a 26).

⁽²⁾ Sur ce double critère d'analyse des différences et des ressemblances psychologiques entre les hommes et les animaux, cf. Labarrière (1990, p. 414 suiv.) et Fortenbaugh (1971 et 1975).

⁽³⁾ Pour faire un exemple, limité à la seule rhétorique, voir le lexique de la *Rhétorique d'Aristote* de Wartelle (1965) s.v. *thumos* : "Volonté, cœur, désir, colère, ardeur, emportement".

⁽⁴⁾ Étant donné que le nombre d'occurrences du mot *thumos* est plutôt élevé dans le corpus d'Aristote, je vais m'appuyer ici sur un choix de passages significatifs.

⁽⁵⁾ Cf. *Eth. Eud.* II, 7, 1223 a 26 : "Le désir se subdivise en trois : le désir volontaire, le désir sensuel et l'impulsivité".

Aristote déclare que la non-maîtrise de soi, l'intempérance (*akrasia*), est appliquée au *thumos* "par métaphore" et non au sens propre (*ibid.* 1149 a 23). En effet, les objets propres de l'intempérance et de la tempérance sont les mêmes que ceux du dérèglement et de la modération (*akolasia kai sôphrosunê*), à savoir les plaisirs sensuels⁽⁶⁾.

La non-maîtrise du *thumos* est considérée comme moins honteuse que celle relative aux désirs sensuels et irrationnels. Le *thumos* est un désir plus "naturel" que l'*epithumia* qui, au contraire, vise l'excès et le non nécessaire.

Le *thumos* est aussi examiné dans l'*Ethique à Nicomaque* dans la perspective de l'action volontaire (*echousion*) et du choix délibéré (*proairesis*). Si les actes accomplis par *thumos* sont volontaires, puisque le principe réside dans l'agent lui-même (ce qui, du point de vue juridique, permet d'établir les notions de responsabilité et d'acte injuste), ces actes ne procèdent pas toutefois d'un choix délibéré.

Deux vertus sont relatives au *thumos* : la douceur du caractère (*praotês*) et, surtout, le courage (*andreia*).

La "douceur de caractère" est définie par Aristote comme "une juste mesure dans les sentiments de colère" (*mesotês peri orgas*, *Eth. Nic.*, IV, 11, 1125 b 26) et elle concerne aussi la douleur qui accompagne cette manifestation du *thumos* (*peri lupên tèn apo thumou*, cf. *Eth. Eud.*, III, 3, 1231 b 5-25). Le caractère doux est un juste milieu entre le caractère servile, qui est lent à s'emporter et s'humilie face au mépris, et la tendance à s'emporter excessivement. Aristote mentionne ici différentes formes d'excès de colère, qui varient selon l'intensité, la cause et la durée. Par exemple, le caractère difficile, l'agressivité (*chalepotês*, attribut des sangliers, comme nous l'avons vu) consiste à ressentir plus rapidement, plus vivement et plus longtemps cette émotion⁽⁷⁾.

En réalité, Aristote lui-même admet que parler de "douceur de caractère" est impropre puisqu'il n'y a pas de nom pour la mesure dans la colère. Ce terme incline plutôt vers le manque (cf. 1125 b 28 : *pros tèn elleipsin*) de colère, ce qui est d'ailleurs rare. En effet, Aristote souligne le caractère "naturel" de la colère : "le désir de se venger est un sentiment plus naturel à l'homme" (*anthrôpokôteron gar to timôreisthai*, 1126 a 13).

En réalité pour Aristote la colère n'est pas une passion négative en soi. Elle est la juste réaction à une offense injuste (cf. *Eth. Nic.* VII, 7, 1149 b 21) et tend à rétablir un équilibre⁽⁸⁾.

On remarquera que dans ces contextes, il n'est pas simple de distinguer entre colère (*orgê*) et emportement (*thumos*). En effet, la colère est souvent employée par Aristote comme la manifestation paradigmatique du *thumos* et son objet est identifié au désir de vengeance. *Stricto sensu*, le *thumos* est un désir, une faculté constitutive et constante, tandis que la colère est une passion, un état passager et circonstancié, un désir orienté vers la vengeance à la suite d'une offense.

Thumos, courage et "vertu naturelle"

Mais la vertu fondamentale liée au *thumos* est le courage (*andreia*).

Le courage est une juste mesure en ce qui concerne les affections (*pathê*) de la peur et de la confiance en soi, mais surtout de la peur face aux dangers, en premier lieu celui de la mort, et notamment de la mort sur le champ de bataille. Le but de l'action courageuse au sens propre est le *kalon*, le noble en soi⁽⁹⁾.

Ce qui distingue une action dictée par le courage et une action courageuse inspirée par le *thumos*, ce sont la cause et la fin : ceux qui agissent par impulsivité, agissent sous l'effet d'un désir irrationnel, donc en état d'*akrasia*, de non-maîtrise de soi, généralement en vue d'une vengeance, alors que les courageux agissent selon le contrôle total de la raison et en vue du bien, *to kalon*. Toutefois, dit Aristote, le *thumos* peut "collaborer" dans les vraies actions de courage (*Eth. Nic.* III, 11, 1116 b 23) et "la forme de courage inspiré par l'impétuosité semblerait être la plus naturelle (*phusikôtatê*) de toutes" (1117 a 4).

Se pose alors la question : le *thumos* est-il une *conditio sine qua non* du courage ? On peut trouver la réponse dans *Eth. Nic.* VI, 13, 1144 b 3 suiv., où Aristote montre justement ce qu'est le rapport entre les "vertus naturelles" (*phusikai arêtai*) et la vertu au sens propre (*kuria*) :

"Sans qu'il y ait à cet égard identité, il y a du moins ressemblance, et la vertu naturelle entretient un rapport de même sorte⁽¹⁰⁾ avec la vertu au sens strict.

⁽⁶⁾ L'intempérance est la faiblesse de la volonté à l'égard du plaisir (cf. *Eth. Nic.*, VII, 1-11), alors que le dérèglement est une attitude constante à poursuivre toujours le plaisir (cf. *ib.* III, 13-15).

⁽⁷⁾ Cf. *Eth. Nic.*, IV, 11, 1126 a 26 : "Enfin, nous qualifions de caractères difficiles ceux qui s'irritent dans les choses qui n'en valent pas la peine, plus qu'il ne faut et trop longtemps, et qui ne changent de sentiments qu'ils n'aient obtenu vengeance et châtement".

⁽⁸⁾ Cf. Aubenque (1957), p. 308 : "elle est la réaction d'un être dont l'existence a été injustement contestée et qui tient à l'attester à nouveau".

⁽⁹⁾ Sur le *kalon* et le *thumos*, cf. Cooper (1996, p. 102 suiv.).

⁽¹⁰⁾ Il s'agit du rapport entre la sagesse (*phronêsis*) et l'habileté (*deinotês*).

Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère appartient à son possesseur en quelque sorte par nature (*hekasta tòn êthôn huparchein phusei pôs*) (car nous sommes justes, ou enclins à la tempérance, ou courageux, et ainsi de suite, dès le moment de notre naissance). Mais pourtant nous cherchons quelque chose d'autre, à savoir le bien au sens strict (*to kuriôs agathon*), et voulons que de telles qualités nous appartiennent d'une autre façon. En effet, mêmes les enfants et les bêtes possèdent les dispositions naturelles (*phusikai... hexeis*), mais, faute d'être accompagnées de raison, ces dispositions nous apparaissent comme nocives."

Les dispositions naturelles non accompagnées de raison (*aneu nou*) sont comparées par la suite (1144 b 9 suiv.) à un organisme vigoureux privé de la vue, qui tombe à chaque fois qu'il se meut. Mais, dit Aristote, quand la raison survient, alors l'action morale (*prattein*) change : la disposition semblable devient alors vertu au sens strict.

La vertu naturelle est donc la condition nécessaire mais non suffisante de l'action morale. Elle correspond à la tendance innée de certains hommes ou animaux à être affectés d'une certaine manière par certaines passions, comme la colère ou la peur. Dans ce sens, l'intensité particulière du *thumos*, c'est-à-dire de la faculté désirante impétueuse, détermine un caractère (*ethos*) enclin aussi bien à la colère qu'au courage⁽¹⁾.

Comme nous allons voir plus loin, du point de vue physiologique, ces attitudes psychologiques sont étroitement liées à la constitution des parties homogènes du corps et notamment du sang.

Nous avons vu qu'Aristote désigne fréquemment le *thumos* et ses manifestations comme "naturels". L'intempérance (*akrasia*) du *thumos* est considérée moins honteuse que l'intempérance du désir sensuel, du moment que le premier est un désir plus "naturel" alors que le deuxième vise toujours l'excès. Le courage de l'emportement est considéré comme le plus naturel, de même, le désir de se venger est défini comme un sentiment plus naturel à l'homme. Naturel signifie ici constitutif de l'espèce ou de la nature particulière de l'individu.

On remarquera que souvent la désignation du *thumos* comme "naturel" implique une appréciation positive, ce qui est cohérent avec la vision finaliste aristotélicienne de la nature.

Thumos et "cœur"

Dans la *Politique*, le *thumos* est décrit comme le siège de l'affectivité : "c'est en réalité le 'cœur' qui est à l'origine de l'affectivité (*ho thumos estin ho poiôn to philêtikon*), car c'est lui qui est la faculté (*dunamis*) de l'âme par laquelle nous aimons. Une preuve en est que le cœur se soulève davantage contre les amis et les intimes que contre les inconnus, quand il se croit dédaigné par eux" (*Pol.* VII, 7, 1327 b 39). Mais il est aussi à l'origine du sens de l'autorité et de la liberté (*to archon kai to eleutheron*) "car le cœur est quelque chose d'impérieux et d'indomptable (*archikon gar kai aêtêtôn ho thumos*)" (*ibid.* 1328 a 62).

Thumos et colère

Dans la *Rhétorique*, le *thumos* est souvent identifié à l'affection de la colère⁽²⁾. La colère comme désir de vengeance⁽³⁾ est justement l'une des passions les plus persuasives qu'Aristote prend en examen en traitant notamment le genre judiciaire.

Je voudrais rappeler ici le ch. 12 du livre II, consacré aux caractères des auditeurs, auxquels l'orateur doit adapter son discours. Aristote dit que le caractère le plus prédisposé à la colère est celui des jeunes : ils sont décrits comme impétueux (*thumikoi*), irascibles (*oxuthumoi*), enclins à suivre la colère, dominés par leur impétuosité (1389 a 9) et doués d'une forte chaleur naturelle. En général, la description de ce caractère est plutôt positive : ils sont courageux, parce qu'ils sont impétueux (*thumôdeis*), ce qui leur ôte toute crainte ; en effet, dit Aristote, on n'a pas peur quand on est en colère (*orgizomenos*). Le fin de leurs actions est le beau (*to kalon*) et non l'intérêt, et ils sont capables, à l'égard de leurs amis, d'une intensité d'affection supérieure à celle que l'on peut éprouver à n'importe quelle autre époque de la vie. Cette description du caractère des jeunes semble résumer en grande partie les sens que *thumos* revêt dans les différents contextes du corpus aristotélicien.

⁽¹⁾ Fortenbaugh (1971, p.149) voit dans ces réflexions d'Aristote sur la "vertu naturelle" une forte influence de Platon, et notamment du *Politique* et de la *République*, où l'on retrouve l'attribution de *thumos* aux animaux, l'association entre *thumos* et courage et l'identification du tempérament des gardiens avec celui des animaux impétueux.

⁽²⁾ Sur la notion de colère chez Aristote, cf. Aubenque (1957). Pour les raisons de l'assimilation de la colère et du *thumos* dans la *Rhétorique*, je me permets de renvoyer à Viano (1999).

⁽³⁾ Cf. la célèbre définition de *Rhét.* II, 2, 1378 a 30 : "Admettons que la colère est un désir pénible de vengeance notoire en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, ce dédain n'étant pas mérité".

Le *thumos* est donc une faculté de l'âme qui rend possible non seulement la colère, mais aussi des états psychologiques positifs comme le courage, l'affection, le sens de la liberté et le sens de l'autorité.

Thumos et chaleur

Du point de vue physiologique, les manifestations du *thumos* produisent de la chaleur.

Dans le *De anima*, Aristote esquisse une sorte de "modèle" de définition scientifique des passions de l'âme et fait l'exemple de la colère, la manifestation paradigmatique du *thumos* :

"Dans ces conditions, il est évident que les affections de l'âme sont des formes engagées dans la matière. Ainsi les définitions doivent-elles être formulées en conséquence, par exemple : la colère est le mouvement d'un corps donné, d'une partie ou d'une faculté de ce corps produit par telle cause en vue de telle fin. Voilà pourquoi il appartient donc au physicien de traiter de l'âme, soit de toutes espèces d'âme, soit de l'âme telle que nous la décrivons.

C'est de manières très diverses que le physicien et le dialecticien définiront chacune de ces affections, par exemple ce qu'est la colère : celui-ci y verrait un désir de revanche ou quelque chose d'analogue, celui-là un bouillonnement de sang dans la région du cœur, ou de l'élément chaud (*zesin tou peri kardian haimatos kai thermou*). L'un rend compte de la matière, l'autre de la forme ou notion."

(*De an.*, I, 1, 403 a 24- b1).

Ce passage est très important parce qu'il distingue explicitement entre deux aspects fondamentaux dans les états psychologiques : un aspect éthique, et un aspect purement biologique et physiologique, qui se résume dans le mouvement d'une partie du corps. Nous verrons dans le détail comment l'empalement produit de la chaleur dans le sang des sangliers.

Après cette enquête sur les sens de *thumos*, on reste avec l'impression d'une certaine difficulté à définir cette notion comme si sa nature intermédiaire entre rationnel et irrationnel la rendait inadéquate à entrer dans le schéma aristotélicien du désir. Souvent, le *thumos* est décrit par analogie, par métaphore : on parle de la tempérance du *thumos* par métaphore ; le *thumos* obéit en un sens (*pōs*) à la

raison ; le courage qui a comme cause le *thumos* ressemble au vrai courage, la vertu naturelle ressemble à la vertu proprement dite.

Le *thumos* en tant que passion ressemble à la réaction que l'on éprouve face à une diminution physique ou morale de sa propre individualité. Dans cette perspective, on pourrait dire que le *thumos* apparaît comme le gardien de l'intégrité individuelle.

Le thumos du sanglier : anatomie, physiologie et éthologie

Le sanglier est appelé par Aristote *kapros*⁽¹⁴⁾ ou *agrius hus*, cochon sauvage. En effet, son équivalent à l'état apprivoisé est le cochon (*hus*). Son mode de vie (*bios*) est caractérisé par l'état sauvage et par l'agressivité dans la défense⁽¹⁵⁾.

Comme nous l'avons déjà vu, son caractère (*ethos*) est ardent, impétueux (*thumōdēs*), obstiné (*enstatikos*) et stupide (mais *amathēs* signifie aussi sauvage). Aristote lui attribue aussi "un caractère difficile" (*chalepos*), ce qui désigne la tendance à se mettre en colère avec une intensité excessive et pendant une durée excessive.⁽¹⁶⁾

Dans la zoologie aristotélicienne, entre anatomie et mœurs, modes de reproduction et modes de vie des animaux, existent des liens très étroits (cf. par ex. *Hist. anim.*, VIII, I, 588 a 16 : "quant à leur conduite et à leur genre de vie, ils dépendent de leur mœurs et de leur nourriture").

Voyons maintenant quel rôle joue le caractère *thumōdēs* du sanglier dans la description de ses organes de défense et de nutrition, de son mode de reproduction et de sa constitution physiologique élémentaire.

Dents et défenses

Dans *Hist. anim.* II, 1, 501 a 10, Aristote aborde les différences qui subsistent entre les animaux quant aux dents. En premier lieu, il remarque que le fait d'avoir des dents est une caractéristique fondamentale de tous les quadrupèdes, sanguins, vivipares (*tetrapoda kai enaïma kai zōotoka*, les "animaux vrais"). Les sangliers mâles (en grec : *arrenes hues*) ont des dents saillantes, des défenses (*chauliodontas echei*). Aristote remarque qu'aucun animal ne peut avoir à la fois des défenses et des cornes ou encore des défenses et des dents en scie, ce qui montre que la nature constitue les animaux selon un principe d'économie et leur fournit un seul moyen suffisant de défense et

⁽¹⁴⁾ Sur l'étymologie de *kapros*, cf. Briand (1997).

⁽¹⁵⁾ Cf. *Hist. anim.* I, 1, 488 b 8 : "D'autre part, certains animaux sont agressifs pour se défendre (*amuntika*), d'autres restent sur la défensive ; les premiers sont ceux qui attaquent ou repoussent l'agresseur [...]".

⁽¹⁶⁾ Cf. note 7.

d'attaque. Ce qui est bien explicité dans *De part. anim.* III, 1, 661 b 15 suiv. : "parce que la nature ne fait rien en vain ni rien de superflu" (*dia to mêden matên poiein tèn phusin mêde periergon*, 661 b 24). La fonction spéciale des dents, qui se distingue de la fonction commune de la mastication, est ici expliquée selon les genres : chez les sangliers, les dents saillantes ont pour finalité la défense et l'attaque (*pros boêtheian te kai pros alkên*).

Seuls les sangliers mâles ont des dents saillantes, qui servent à frapper. Les femelles en sont dépourvues, leurs dents peuvent seulement mordre. Aristote en tire ici une conclusion générale (*katholou de chreôn ti labein*) :

"Chacun des organes (*organikôn moriôn*) qui servent à l'attaque et à la défense sont attribués par la nature aux seuls êtres qui sont capables de les utiliser ou qui peuvent les utiliser mieux, et ils sont données le plus largement à ceux qui en font le plus large usage (*tois dunamenois chrêsthai monois ê mallon, malista de tô malista*), par exemple l'aiguillon, l'ergot, les cornes, les dents saillantes et les autres parties de ce genre. Or, comme le mâle est plus fort (*ischuroteron*) et plus impétueux (*thumikôteron*), il est le seul à avoir ces parties ou bien il les a plus développées."

(*De part. anim.* III, 1, 661 b 28-34)

Ce passage montre un lien direct entre la fonction de défense et d'attaque et les caractéristiques physiologiques et psychologiques de l'animal. En effet, non seulement la nature attribue les dents saillantes à ces animaux qui ont un mode de vie (*bios*) caractérisé par l'agressivité dans la défense, mais aussi à l'intérieur de l'espèce, la nature fournit ces organes aux mâles, qui ont la capacité (*dunamenois*) de les utiliser au mieux *puisque* ils ont une complexion physique plus forte et sont *thumikoteroi*.

Toujours dans le thème du rapport entre genre de vie et organes, il faut ajouter la remarque d'Aristote, dans la suite de ce passage (662 a 13), qui compare la fonction du bec des oiseaux qui creusent la terre à celle du groin du sanglier qui se nourrit de racines.

Accouplement et reproduction

La période de l'accouplement et de la reproduction est le moment où le caractère ardent des sangliers, mâles et femelles, s'enflamme le plus. Aristote leur reconnaît d'ailleurs une activité sexuelle assez vigoureuse (cf. *Hist. anim.*, V, 14, 546 a 20 : "Si le mâle est bien nourri, il est capable de saillir à tout moment du jour et de la nuit").

Aristote considère cette période comme caractérisée par une excitation intense du désir sensuel et du plaisir - le plaisir qui résulte de l'accouplement - commune à tous les

animaux (*koinon tôn zôôn to peri tèn epithumian kai tèn êdonên eptoêsthai*, *De part. anim.* VI, 18, 571 b 9).

Cette excitation (*ptoê*) ne se manifeste pas seulement au niveau du désir sensuel, mais aussi au niveau du *thumos*, de l'impétuosité, de l'agressivité, qui est l'autre forme du désir irrationnel. En effet, Aristote attribue aux sangliers la *chalepotês*, l'agressivité, le "caractère difficile", qui représente un excès dans l'emportement.

Les femelles des sangliers sont d' "humeur très difficile" (*chalepôtata*) surtout après avoir mis bas, alors que les mâles le sont en période d'accouplement :

"[...] et les sangliers sont les plus agressifs (*kai hoi hues hoi agrioi chalepôtatoi*) bien qu'ils soient très affaiblis en cette période, par l'effet de l'accouplement : ils engagent entre eux des batailles prodigieuses ; ils se cuirassent le corps, rendent à dessein leur peau la plus épaisse possible, en se frottant contre les arbres, ou en se roulant à maintes reprises dans la boue et en se laissant sécher. Ils s'attaquent, s'élançant de leurs paturages, avec une telle violence que souvent les deux combattants succombent. Il en est de même des taureaux, des béliers et des boucs : alors qu'auparavant ils passaient de concert, au moment du rut, chacun se sépare et des combats éclatent entre eux."

(*De part. anim.* VI, 18, 571 b 13-23)

Encore plus agressifs sont les sangliers châtrés :

"Les sangliers qui sont châtrés deviennent plus gros et plus agressifs (*chalepôteroi*), comme le dit le poète Homère : "il nourrissait ainsi un sanglier châtré ; il ne ressemblait même pas à une bête nourrie de fruits de la terre, mais à un piton boisé".

(*Hist. anim.*, VI, 28, 578 a 32-578 b 2).

Aristote explique plus loin qu'ils deviennent châtrés à la suite d'une maladie qui les atteint quand ils sont jeunes et leur donne des démangeaisons aux testicules, ce qui les porte à se gratter contre les arbres et ainsi à se châtrer.

En ce qui concerne les sangliers en rut, on remarquera qu'Aristote établit un lien très étroit entre reproduction et agressivité, et donc entre le désir sensuel (*epithumia*) et le désir agressif (*thumos*), ce qui se manifeste dans un état d'excitation généralisée de toute la faculté désirante. Le sanglier en rut est caractérisé par une exaltation de l'individualisme : chaque mâle s'oppose à l'autre comme un adversaire.

En revanche, il n'est pas aisé de comprendre la raison de l'augmentation de l'agressivité chez les sangliers

châtrés⁽¹⁷⁾. Peut-être Aristote se fonde-t-il ici sur une simple observation empirique.

Ethos et constitution biologique : sang, fibres, chaleur

Dans le *De partibus animalium*, le caractère *thumôdes* des sangliers est décrit en termes physiologiques :

“Les animaux qui ont beaucoup de fibres et des fibres épaisses, ont une nature plus terreuse ; ils ont un tempérament impétueux et se laissent emporter par le *thumos* (*thumôdê to êthos kai êkstatika dia ton thumon*). En effet, l’impétuosité produit de la chaleur (*thermotêtos gar poiêtikon ho thumos*) et les solides, une fois échauffés, donnent plus de chaleur que les liquides. Or les fibres ont quelque chose de solide et de terreux, en sorte qu’elles sont comme des sources de chaleur (*puriai*) dans le sang et qu’elles produisent une ébullition dans les moments d’impétuosité (*zesin poiousin en tois thumois*). C’est pourquoi les taureaux et les sangliers sont impétueux et faciles à se laisser emporter (*thumôdeis kai êkstatikoi*) : car leur sang est plus riche en fibres, et celui du taureau, en particulier, se coagule le plus rapidement de tous.”

(*De part. anim.* II, 4, 650 b 33 - 651 a 5).

Nous avons ici une explication détaillée de la physiologie du *thumos*, qui élargit, et précise, la définition “physique” de la colère du *De anima*, selon laquelle l’affection paradigmatique du *thumos* produit un échauffement, ou mieux, un bouillonnement de sang autour de la région du cœur. Le caractère impétueux et ardent des sangliers est ici décrit comme dépendant d’une qualité particulière du sang, due à la présence de fibres, qui sont justement productrices de chaleur.

Dans les premiers chapitres (2-4) du livre II des *Parties des animaux*, Aristote analyse les différentes qualités du sang des animaux et leur lien avec les caractéristiques psychologiques et gnoséologiques. Ce lien très étroit est expliqué par le fait que le sang est la “matière” (*hulê*) de tout le corps⁽¹⁸⁾.

Dans II, 2, 647 b 29- 648 a 11, nous lisons :

“Les différences spécifiques qui distinguent ces parties⁽¹⁹⁾ entre elles ont pour but le meilleur ; ainsi sans parler des autres parties, les différences d’un sang à un autre sang. L’un, en effet, est plus léger (*leptoteron*), l’autre est plus épais (*pachuteron*) ; l’un est plus pur (*kathateron*), l’autre est plus trouble (*tholerôteron*) ; de même encore l’un est plus froid, l’autre plus chaud ; et cela non seulement dans les parties d’un même animal [...], mais aussi d’un animal à l’autre. Dans l’ensemble des animaux, les uns ont du sang, les autres ont, à la place du sang, une autre humeur qui y ressemble. Un sang plus chaud donne plus de force, tandis qu’un sang plus léger et plus froid donne plus de sensibilité et d’intelligence (*aisthêtikôteron de kai noerôteron*). La même différence se retrouve dans les humeurs qui correspondent au sang. C’est pourquoi les abeilles et les autres animaux de cette espèce sont doués de plus d’intelligence que bien des animaux sanguins et, parmi ces derniers, ceux dont le sang est froid et léger sont plus intelligents que ceux dont le sang a les qualités contraires. Mais le mieux est encore d’avoir le sang chaud, léger et clair (*thermon... lepton... katharon*) : car les animaux ainsi fait sont doués à la fois de courage (*andreian*) et d’intelligence (*phronêsin*).”

Le chapitre IV, consacré justement aux effets psychologiques de la présence ou de l’absence des fibres dans le sang⁽²⁰⁾, permet de compléter ce tableau. Aristote précise que les animaux qui ont le sang sans fibres (et donc qui ne coagule pas), comme les cerfs et les chevreuils, ont une sensibilité plus vive et une intelligence plus subtile, non à cause du froid mais de la légèreté et de la pureté de leur sang ou des humeurs correspondantes. Mais, en même temps, ces animaux au sang trop aqueux sont aussi craintifs. Car la peur exerce un action de refroidissement sur l’eau et les paralyse.

Nous pouvons tracer ainsi un schéma synthétique des correspondances entre les qualités du sang et les caractéris-

(17) Aristote dit souvent que les animaux châtrés tendent à assumer les caractéristiques de la femelle, cf. par ex. *De gen. anim.*, V, 7, 787 b 20.

(18) “En effet, la nourriture est matière, et le sang est nourriture dans la dernière élaboration”, *ib.* 651 a 12-15).

(19) Il s’agit des parties homogènes du corps, comme le sang ou les os.

(20) Dans le cas des animaux sanguins, l’absence de fibres dans le sang ne doit pas être comprise au sens absolu, comme il ne faut pas penser que le sang est un mélange exclusivement de terre et d’eau. En effet, puisque dans les mélanges qui constituent les corps homogènes entrent tous les éléments (cf. *De gen. et corr.* II, 8, 334 b 30 suiv.), il faut comprendre que le sang contient une plus grande quantité de terre et d’eau que de feu et d’air. De même, il faut comprendre qu’un sang “sans fibres” (ce qui correspond à la composante terreuse) contient beaucoup d’eau et de la terre en partie infime.

tiques psychologiques des animaux sanguins mentionnés par Aristote.

QUALITÉ DU SANG

| | | |
|---------------------|-----------------|-----------------|
| chaud/épais/trouble | chaud/léger/pur | froid/léger/pur |
|---------------------|-----------------|-----------------|

ÉLÉMENTS PRÉDOMINANTS

| | | |
|----------------|-----------|-----|
| terre (fibres) | terre/eau | eau |
|----------------|-----------|-----|

CARACTÉRISTIQUES PSYCHOLOGIQUES

| | | |
|---------------------------|--------------|--------------|
| emportement | courage | crainte |
| agressivité | | |
| stupidité ⁽²¹⁾ | intelligence | intelligence |
| | sensibilité | sensibilité |

EXEMPLES D'ANIMAUX

| | | |
|----------|-----------------------|-----------|
| sanglier | homme ⁽²²⁾ | cerf |
| taureau | | chevreuil |

On remarquera que les caractéristiques du sang (léger/épais ; pur/trouble ; chaud/froid) sont reductibles aux états physiques (solide, sec/humide, liquide ; chaud/froid) de la matière. En effet, le sang, la “matière” corporelle par excellence, est comme tous les corps homogènes, animés et inanimés, le résultat d’un mélange (*mixis*, ou mieux *krasis*, puisqu’il s’agit d’un liquide), et notamment entre terre et eau. Dans *Météorologiques* IV, dans le contexte de l’analyse des phénomènes de solidification et de fusion des corps, la coagulation du sang est évoquée comme l’effet de l’action d’épaississement et de dessèchement par le froid sur les mélanges de terre et d’eau. Les fibres du sang constituent justement l’aspect terreux et solide (*ines gar eisi gês kai stereon*) de ce mélange, alors que leur absence rend le sang fluide (7, 384 a 25-33).

Aristote dit à propos de la crainte qui caractérise les animaux au sang trop aqueux : “Donc les animaux qui ont dans le cœur ce mélange sont prédisposés à cette affection (*proôdopoiêtai oun tô pathêi ta toiautên echonta tèn en tē*

kardia krasin)” (650 b 28). Ce principe général, que l’on peut élargir aussi aux autres cas, établit un lien direct entre la constitution du mélange sanguin et les affections psychologiques en termes de prédisposition. Ainsi, les états de la matière physique expliquent les dispositions naturelles, et donc aussi la “vertu naturelle” de certains animaux⁽²³⁾. Le caractère ardent et le “courage” apparent du sanglier s’expliquent par un sang épais et chaud.

Du point de vue physiologique, les différences entre les qualités des sangs des animaux apparaissent ainsi, à première vue, essentiellement quantitatives, fondées sur le plus et le moins : par exemple, le sang du sanglier contient plus de fibres, donc plus de terre, que celui de l’homme. De même, les différences entre les “traces d’états psychologiques” des animaux et les hommes semblent se réduire à une question d’intensité.

Mais cette vision quantitative s’estompe si l’on réfléchit sur la nature du sang. Le sang, comme on a déjà vu, est un corps homogène issu d’un mélange. Or, la notion de mélange (*mixis* ou *krasis*) est l’un des piliers de la physique qualitative aristotélicienne. Bien que la raison explicative (*logos*) d’un mélange soit conçue en termes de proportion des ingrédients, cette notion reste en dernière instance une structure essentiellement qualitative qui échappe à toute quantification précise⁽²⁴⁾.

Conclusions

Du point de vue de l’éthique, dans la perspective de l’action vertueuse, la rupture de continuité fondamentale entre l’espèce de l’homme et celles des autres animaux est évidente.

Le sanglier “semble” courageux, mais il ne pourra jamais l’être au sens propre, puisqu’il lui manque la raison, l’autre composante nécessaire du courage, celle qui maîtrise le désir et définit le but de l’action morale.

Le courage du sanglier est apparent puisqu’en lui opère, comme chez les téméraires, le *thumos* seul, qui est, en dernière instance, un désir irrationnel. Pourtant, le

⁽²¹⁾ Cf. *Hist. anim.* I, 1, 488 b 14: “pleins d’ardeur, obstinés et stupides” (*thumôdê kai enstatika kai amathê*).

⁽²²⁾ Cf. *Hist. anim.* III, 19, 521 a 3.

⁽²³⁾ Cf. Freudenthal (1995, p. 50) : “The amount of earthy matter (fibres) in the blood determines its proneness to be heated or cooled and thereby the animal’s *affectability* by emotions involving heating or cooling. It would thus seem that the material constitution of the blood provides a physiological basis for what Aristotle calls the ‘faculties’ of soul”.

⁽²⁴⁾ Cf. *Metaph.* N, 5, 1092 b 16-23: “Et que les nombres ne soient ni l’essence, ni la cause de la forme, cela est évident, car c’est le rapport qui est l’essence, tandis que le nombre n’est que matière. Par exemple, pour la chair ou l’os, la substance au sens de matière est constituée par un nombre : c’est, par exemple, trois parties de Feu, et deux de Terre. Et un nombre, quel qu’il soit, est toujours un nombre de certaines choses, soit de parties de Feu ou de Terre, soit d’unités. Mais ce qui est la substance formelle, c’est le rapport des quantités dans le mélange ; il ne s’agit plus là d’un nombre, mais d’une “raison” de mélange de nombres, qu’ils soient corporels ou n’importe quoi”. Sur ce passage, cf. Pellegrin (1992, p. 163 suiv.).

thumos est considéré aussi comme une “vertu naturelle”. C’est la manière d’opérer de cette “vertu naturelle” dans chaque animal qui en fait une vertu par analogie.

On rejoint ainsi la question de la nature de l’intelligence (*phronesis*) des animaux, que J.-L. Labarrière (1990, p. 428) résout en remplaçant le problème de l’intelligence animale avec celui des *intelligences* animales : “[...] Aristote n’entend pas nécessairement des qualités indifférenciées [...] au contraire il s’attache plutôt à spécifier différents types d’intelligences animales à l’œuvre dans les façons différentes d’accomplir les actes vitaux relatifs au bien propre de chaque animal”⁽²⁵⁾.

On peut dire que le *thumos*, en tant que “vertu naturelle” des sangliers, se précise comme une sorte de courage dans leur fonction spécifique d’attaque dans la défense.

Comme vertu naturelle commune aux hommes et aux animaux, le *thumos* apparaît ainsi comme une sorte de force vitale, liée à la conservation de l’individu, qui réagit vers l’extérieur (cf. *exstatikon*) à toute agression, réelle ou imaginaire, et qui est dirigée toujours vers un autre individu, considéré comme le responsable de sa propre diminution.

Remerciements

Ces réflexions ont fait l’objet d’un exposé au séminaire “Histoire naturelle et culturelle des animaux vrais” (resp. F. Poplin), Musée National d’Histoire Naturelle, le 25 mars 1998. Je remercie Pamela Edwards, Françoise Michel-Jones, François Poplin, David Sedley et tout particulièrement le rapporteur anonyme pour leurs remarques et suggestions.

⁽²⁵⁾ Cf. aussi Freudenthal (1995, p. 52), Dierauer (1997, p. 11 suiv.).

Annexe

Traductions d’Aristote utilisées dans l’article

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. DECARIE, Paris : Vrin - Montréal : Presses de l’Université, 1978.

Éthique à Nicomaque, trad. J. TRICOT, Paris : Vrin, 1959.

Histoires des animaux, texte et trad. P. LOUIS, Paris : Les Belles Lettres, 1964-69, 3 vol.

Les parties des animaux, texte et trad. P. LOUIS, Paris : Les Belles Lettres, 1956.

De l’âme, texte A. JANNONE, trad. E. BARBOTIN, Paris : Les Belles Lettres, 1966.

Politique, texte et trad. J. AUBONNET, Paris : Les Belles Lettres, t. III, 1, 1986.

Rhétorique, texte et trad. M. DUFOUR, Paris : Les Belles Lettres, t. II, 1938.

Météorologiques, texte et trad. P. LOUIS, Paris : Les Belles Lettres, t. II, 1982.

La Métaphysique, trad. J. TRICOT, Paris : Vrin, 1981, 2 vol.

De la génération et de la corruption, texte et trad. Ch. MUGLER, Paris : Les Belles Lettres, 1966.

ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. LANZA e M. VEGETTI, Torino : UTET, 1971

Bibliographie

AUBENQUE P., 1957.– Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue philosophique*, 147 : 300-317.

BRIAND M., 1997.– Grec *kapros* : du “(porc) vorace” au “sanglier”. In : S. Mellet éd., *Les zoonymes*. Nice : Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, p. 91-115.

COOPER J. M., 1996.– Reason, moral virtue and moral value. In : : M. Frede et G. Striker éd., *Rationality in Greek thought*. Oxford : Clarendon Press, p. 81-114.

DIERAUER U., 1997.– Raison ou instinct ? Les développements de la zoopsychologie antique. In : B. Cassin et J.-L. Labarrière éd., G. Romeyer-Dherbey dir., *L’animal dans l’antiquité*. Paris : Vrin., p. 3-30.

- FREUDENTHAL G., 1995.– *Aristotle's theory of material substance. Heat and pneuma, form and soul*. Oxford : Clarendon Press.
- FORTENBAUGH W. W., 1971.– Aristotle : Animals, emotion and moral virtue. *Arethusa*, 4 : 137-165.
- FORTENBAUGH W. W., 1975.– *Aristotle on emotion*. London : Duckworth.
- LABARRIERE J.-L., 1990.– De la phronêsis animale. In : : *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. (Séminaire du CNRS-NSF, 1987). Paris : CNRS, p. 406-428.
- PELLEGRIN P., 1992.– Quantité et biologie dans l'antiquité. In : *Maladie et maladies, histoire et conceptualisation* (Mélange en l'honneur de Mirko Grmek). Genève : Droz, p. 151-169.
- VIANO C., 1999.– Colère et *thumos* dans la rhétorique des passions d'Aristote (*Rhet.* I, 10 et II, 2). In : J. M. Labiano Ilundain, A. Lopez Eire et A. M. Seoane Pardo eds., *Retórica, Política e Ideología*. Desde la Antigüedad hasta nuestros días. Vol. I : *Retórica Clásica y Edad media*. Salamanca : Logo, p. 101-106.
- WARTELLE A., 1985.– *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*. Paris : Les Belles Lettres.
-