

**LA NOTION D'AYTOMATON DANS LES TEXTES  
MÉDICAUX (HIPPOCRATE ET GALIEN)  
ET LA *PHYSIQUE* D'ARISTOTE  
Hasard, spontanéité de la nature,  
et téléologie du *comme si* \***

Cette contribution vise à analyser quelques-unes des lignes de développement les plus significatives de la notion d'αὐτόματον dans le lexique, et dans l'univers conceptuel, de la pensée médicale et biologique grecque d'Hippocrate jusqu'à Galien. Après un paragraphe introductif, dans lequel je proposerai quelques remarques sur des questions d'étymologie et de lexicographie ainsi que sur les premières occurrences d'αὐτόματον dans les textes grecs archaïques et classiques de sujet non médical, mon exposé se focalisera, d'un côté, sur les emplois médicaux – tant hippocratiques que galéniques – de cette notion, et, de l'autre côté, sur l'opération de formalisation sémantique et conceptuelle menée par Aristote dans le livre B de la *Physique*, opération grâce à laquelle la notion d'αὐτόματον devint partie intégrante de la philosophie aristotélicienne de la nature. Mon objectif est de montrer les points de contact et d'intersection, mais aussi les mécanismes de différenciation, entre la conceptualisation hippocratique-galénique et la conceptualisation aristotélicienne d'αὐτόματον. Plus spécifiquement, il sera intéressant de voir comment la spéculation aristotélicienne a emprunté une certaine vision des processus naturels à la tradition médicale antérieure tout en la remodelant et la redéfinissant, et a ainsi fini par jouer un rôle de

---

\* Cet article s'inscrit dans le cadre du programme de recherche « Medicine of the Mind, Philosophy of the Body. Discourses of Health and Well-Being in the Ancient World » dirigé par le Prof. Philip van der Eijk, Alexander von Humboldt-Professor für Klassische Altertumswissenschaften und Wissenschaftsgeschichte. Il n'aurait jamais vu la lumière du jour sans le soutien généreux de la *Alexander von Humboldt-Stiftung*, que je remercie. Je voudrais aussi remercier de tout mon cœur Philip van der Eijk, Véronique Boudon-Millot, Hélène Cazes, Antoine Pietrobelli, Maria Michela Sassi, pour avoir lu et commenté une première version de cet article. Je remercie aussi Hélène Cazes d'avoir corrigé mon texte français.

filtre et de médiation entre les déclinaisons hippocratiques et les réécritures galéniques de la même idée.

### 1. Origines et emplois extra-médicaux de la notion d'αὐτόματον

La notion d'αὐτόματον est une notion complexe et riche en implications théoriques ainsi qu'en nuances sémantiques. Il s'agit d'une notion très ancienne (on trouve les premières occurrences de l'adjectif αὐτόματος chez Homère <sup>1</sup>) et c'est l'une des plus versatiles du lexique intellectuel grec : on la trouve employée, on pourrait dire transversalement, dans les contextes argumentatifs et les genres littéraires les plus hétérogènes (tragédie, épique, historiographie, philosophie, médecine, oratoire, traités scientifiques, etc.), avec des significations différentes et à des niveaux de formalisation tout à fait inégaux. Si on analyse la répartition des occurrences en suivant un double critère chronologique et de genre, on se rend immédiatement compte que les auteurs hippocratiques ont été les premiers à recourir d'une façon constante et programmatique à la famille lexicale d'αὐτόματος (93 occurrences), ce qui suggère un véritable effort de conceptualisation et, par conséquent, d'assimilation de ce terme dans le discours médical. Cette assimilation, qui est par ailleurs confirmée par l'emploi massif qu'en fait Galien (135 occurrences) et par sa présence constante en contexte médical chez les auteurs médicaux successeurs de Galien jusqu'à l'époque byzantine (Théophile Protospathaire utilise le terme αὐτόματον 33 fois). On voit aussi qu'à partir d'Aristote – qui, nous le verrons, réélabore les emplois médicaux et « hippocratiques » d'αὐτόματον en remodelant radicalement la sémantique – cette notion se spécialise progressivement jusqu'à devenir un terme technique de la spéculation philosophique et théologique, et plus spécifiquement des théories de causalité (on la retrouve assez fréquemment dans l'aristotélisme néoplatonicien : par exemple chez Simplicius – 145 occurrences – et chez Jean Philopon, dont les commentaires à Aristote comptent jusqu'à 232 occurrences d'αὐτόματος et des termes dérivés) <sup>2</sup>.

1. Hom., *Il.*, 2, 408 ; 5, 749 ; 8, 393 ; 18, 376.

2. Les termes de la famille lexicale d'αὐτόματον sont attestés 1154 fois dans les textes philosophiques, 972 dans les écrits théologiques et ecclésiastiques, 460 dans les textes médicaux, 349 fois chez les historiens, 230 chez les orateurs. On trouve aussi 71 attestations dans la tradition épique, 48 dans les textes techniques et scientifiques, 47 dans la tragédie et la comédie. Plus en détail, pour ce qui concerne les textes philosophiques, Aristote est le premier à faire recours constamment à cette notion (87 attestations) ; quant aux textes théologiques et ecclésiastiques, on trouve un emploi massif de la famille lexicale d'αὐτόματον chez les auteurs des III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles après J.-C. (Grégoire de Nysse, 94 occurrences ; Eusèbe de Césarée, 66 occurrences ; Basile de Césarée, 63 occurrences ; Jean Chrysostome, 106 attestations) ; pour ce qui

Examinons quelles sont les significations fondamentales de ce terme, et quelle est leur racine commune, en admettant qu'une racine commune existe effectivement et qu'elle est bien identifiable. Pierre Chantraine, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, explique l'adjectif ἀυτόματος comme le résultat de la composition entre αὐτός, « par soi-même », et le suffixe -ματος, dont la racine μα- représenterait le degré apophonique zéro de la même racine que nous trouvons dans μένος, « force », et dans le parfait épique μέμονα, « avoir l'intention de », « vouloir fermement »<sup>3</sup>. Donc, pour risqué qu'il soit d'avoir recours à l'étymologie pour expliquer les emplois et les évolutions historiquement donnés d'un terme ou d'un concept, on peut toutefois avancer l'hypothèse que l'idée à la base de l'adjectif ἀυτόματος était celle de « quelqu'un (ou quelque chose) doué d'une force ou d'une volonté intérieure et spontanée ». Cette étymologie « scientifique » trouve des parallèles fort intéressants dans la tradition lexicographique ancienne : l'*Etymologicum genuinum*, par exemple, explique ἀυτόματος comme « αὐτόκλητος [spontané] καὶ αὐτοπρόθυμος [doué d'une volonté autonome]· παρὰ τὸ μένω »<sup>4</sup> ; le *Lexicon Vindobonense*, de sa part, donne cette définition d'αὐτόματον : « ce qui s'est généré de soi-même (spontanément) et de soi-même prend impulsion » (<αὐτόματον> τὸ ἀφ' ἑαυτοῦ γεγονὸς καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἰσχὺν ἔχον)<sup>5</sup>. Concentrons-nous un instant sur la nuance de sens véhiculée par ἰσχὺς, un mot qui, en grec, indique la force et la puissance en général, mais aussi, plus spécifiquement, la « force motrice » d'un corps<sup>6</sup>, car c'est justement l'*automouvement*, c'est-à-dire la capacité d'effectuer des séries ordonnées et régulières d'actions et mouvements à imitation des mouvements humains et sans l'intervention directe et continuée d'un agent externe, qui représente le trait distinctif d'une famille des machines définies

---

concerne les historiens et les orateurs, on trouve 10 attestations chez Hérodote, 14 chez Xénophon, 28 chez Diodore, 29 chez Dion Cassius, 22 chez Dion Chrysostome, 41 chez Athénée le Sophiste. On signale aussi 55 occurrences d'αὐτόματον et des termes dérivés chez Nonnos de Panopolis, et 41 attestations chez Héron d'Alexandrie.

3. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 143, s.v. αὐτόματος. Cf. H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1973<sup>2</sup>, p. 191, s.v. αὐτόματος.

4. F. LASSERRE, N. LIVADARAS (éd.), *Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum*, vol. 2, Athènes, 1992, p. xx.

5. A. NAUCK (éd.), *Lexicon Vindobonense*, réimpr. Hildesheim, 1965, p. 24. Cf. le lexique d'Hésychios (*Hesychius Alexandrinus Lexicon*, éd. K. LATTE, Hauniae, 1953, vol. I, p. 285) : αὐτόματον· αὐτοφύες ; *Etymologicum Gudianum* (éd. A. DE STEFANI, Amsterdam, 1965, p. 236) : αὐτομάτως· αὐτοκελεύστας, αὐτοκλήτως, αὐτοβούλως.

6. On retrouve ἰσχὺς avec cette signification de « force motrice » surtout chez Aristote, par exemple dans *Phys.*, 250a, 6 et *Cael.*, 275b, 20.

comme αὐτόματα, dont la réalisation représenta un aspect parmi les plus importants de l'entreprise intellectuelle des sciences mécaniques à l'âge hellénistique (Héron d'Alexandrie, par exemple, écrivit un traité intitulé Αὐτόματα, et même Aristote fait à plusieurs reprises référence aux αὐτόματα pour expliquer par analogie les mécanismes qui règlent les mouvements des animaux)<sup>7</sup>. Voilà donc une des significations historiquement données du terme αὐτόματον : « machine automouvante ». Elle est, en fait, parmi les significations les plus anciennes, puisqu'elle est déjà attestée chez Homère qui fait référence aux tripodes d'Héphaïstos et aux autres outils qui peuplent son officine<sup>8</sup>. Mais c'est aussi la seule signification que nous retrouvons dans la notion moderne d'automate, la seule qui survive chez Descartes (qui s'en sert pour nommer sa bête-machine)<sup>9</sup> et qui, dans la science et la philosophie modernes, a fini par indiquer les « machines intelligentes » et, en général, par évoquer toute forme d'intersection et d'hybridation entre les domaines de l'humain et de l'artificiel<sup>10</sup>.

Or, fort paradoxalement, cette acception technologique d'αὐτόματον, la seule ayant survécu dans la notion moderne, constitue une ligne d'évolution sémantique secondaire du terme grec. Cette spontanéité mécanique qui caractérise les machines-αὐτόματα est conçue en grec ancien comme la manifestation secondaire, et donc dérivée, d'une idée plus radicale et plus essentielle de spontanéité. Cette idée renvoie, tout d'abord, à la sphère de l'existence et de l'agir humain et, déjà chez Homère (*Il.*, 2, 408-409)<sup>11</sup>, indique les formes de délibération ou d'action volontaire, mais

7. Voir *infra*, § 3.

8. Hom., *Il.*, 18, 373-377 : τρίποδας γὰρ εἰκόσι πάντας ἔτευχεν / ἐστάμεναι περὶ τοῖχον ἔϋσταθέος μεγάροιο / χρύσεια δὲ σφ' ὑπὸ κύκλα ἐκάστω πυθμένι θῆκεν / ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δυσαίατ' ἀγῶνα / ἡδ' αὐτίς πρὸς δῶμα νεοῖατο θαῦμα ἰδέσθαι.

9. Descartes, *Traité de l'homme*, dans *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. ADAM & P. TANNERY, vol. XI, Paris, 1986, p. 201-202. Pour une analyse historico-épistémologique de la notion cartésienne de corps-machine voir F. DUCHESNEAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, 1998, p. 45-84.

10. La littérature scientifique et philosophique contemporaine sur l'automate, la notion d'« homme-machine » et l'émergence de l'intelligence artificielle est énorme. On peut citer ici, à titre d'exemple H. KIRKINEN, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine*, Helsinki, 1960 ; J. C. BEAUNE, *L'automate et ses mobiles*, Paris, 1980 et, parmi les publications les plus récentes, J.-P. CHANGEUX (éd.), *L'homme artificiel*, Paris, 2007, et J.-C. HEUDIN, *Les créatures artificielles. Des automates aux mondes virtuels*, Paris, 2008.

11. Αὐτόματος δὲ οἱ ἦλθε βοῆν ἀγαθὸς Μενέλαος· ἦδε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὡς ἐπονείτο. Pour une interprétation de ce passage homérique, voir G. MICHELI, « Il concetto di automa nella cultura greca dalle origini al sec. IV a.C. », *Rivista di storia della filosofia* 53 (1998), p. 422-423.

aussi de constitution et déroulement des processus mentaux, qui ont lieu indépendamment de conditionnements extérieurs et par effet d'une impulsion ou d'un besoin intérieur<sup>12</sup>. Mais l'idée de spontanéité véhiculée par αὐτόματον a aussi à faire, d'une part, avec la capacité de la φύσις de produire ses propres fruits par soi-même ainsi que d'autoréguler et auto-déterminer les cycles et les rythmes vitaux des êtres et l'action des éléments, et, d'autre part, avec l'absence d'un ordre absolu d'intelligibilité causale des événements, absence en raison de laquelle certaines choses semblent, aux yeux des hommes, avoir lieu αὐτόματος ou ἀπὸ ταῦτομάτου, c'est-à-dire, *par hasard*. C'est justement sur ces deux dernières acceptions que mon analyse se focalisera dans cette contribution, parce que ce sont les deux significations que le discours médical et la philosophie naturelle d'Aristote ont développées et formalisées.

Pour ce qui concerne la première acception, αὐτόματος comme adjectif qualifiant l'activité spontanée de la nature, on dispose de nombreux textes, à partir de *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode et des *Histoires* d'Hérodote, qui témoignent de l'ancienneté et de la fréquence de cette forme d'emploi du terme αὐτόματος entre l'époque archaïque et le début de l'époque classique<sup>13</sup>. Or cette spontanéité de la φύσις, cette « autoproduction naturelle », si fréquemment chargée d'un caractère miraculeux et contrastée avec les efforts faits par les hommes pour orienter le cours des événements naturels (voir l'opposition paradigmatique si souvent établie entre

---

12. Cf. Thgn., *Eleg.*, 1, 862 (p. 53 Young) : ἀλλ' ἐγὼ αὐτομάτη ἐσπερήν τ' ἔξειμι καὶ ὀρθρὴ αὐτὶς ἔσειμι ; Xen., *Anabasis*, 1, 3, 13 (p. 13 Hude) : ταῦτα εἰπὼν ἐπαύσατο. ἐκ δὲ τούτου ἀνίσταντο οἱ μὲν ἐκ τοῦ αὐτομάτου, λέξοντες ἃ ἐγίγνωσκον, οἱ δὲ καὶ ὑπ' ἐκείνου ἐγκέλευστοι ; Xen., *Anabasis*, V, 7, 3 (p. 189 Hude) : ἐπεὶ δὲ ἦσθάνετο Ξενοφῶν, ἔδοξεν αὐτῷ ὡς τάχιστα ξυναγαγεῖν αὐτῶν ἀγοράν, καὶ μὴ ἔᾶσαι ξυλληγεῖν αὐτομάτους ; Aristoph., *Lysistrata*, 431 (II, 25 Wilson) : ἐξέρχομαι γὰρ αὐτομάτη. Τί δεῖ μοχλῶν;

13. Cf. Hes., *Opera et dies*, 117-118 (p. 54 West) : καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδαρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον ; Hérodote, *Historiae*, 2, 94 (I, 195 Rosén) : Παρὰ τὰ χεῖλεα τῶν τε ποταμῶν καὶ τῶν λιμνῶν σπείρουσι τὰ σιλλικύπρια ταῦτα, τὰ ἐν Ἑλλησι αὐτόματα ἄγρια φύεται ; Hérodote, *Historiae*, 8, 138 (II, 378 Rosén) : Οἱ δὲ ἀπικόμενοι ἐς ἄλλην γῆν τῆς Μακεδονίης οἴκησαν πέλας τῶν κήπων τῶν λεγομένων εἶναι Μίδεω τοῦ Γορδῖεω, ἐν τοῖσι φύεται αὐτόματα ῥόδα ; Hérodote, *Historiae*, 4, 74 (I, 392 Rosén) : Ἔστι δὲ σφι κάνναβις φουμένη ἐν τῇ χώρῃ πλὴν παχύτητος καὶ μεγάλους τῷ λίνῳ ἐμφερεστάτη· ταύτη δὲ πολλῶ ὑπερφέρει ἢ κάνναβις· αὕτη καὶ αὐτομάτη καὶ σπειρομένη φύεται ; Hérodote, *Historiae*, 3, 100 (I, 318 Rosén) : [...] καὶ αὐτοῖσι <ὑσπρίον τι> ἔστι ὅσον κέγχρος τὸ μέγαθος ἐν κάλυκι, αὐτόματον ἐκ τῆς γῆς γινόμενον ; Telecl., *Fragm.*, 1, 3 (VII, 668 Kassel-Austin PCG) : ἡ γῆ δ' ἔφερ' οὐ δέος οὐδὲ νόσους, ἀλλ' αὐτόματ' ἦν τὰ δέοντα.

l'agriculture et la génération spontanée – et, dans la plupart des cas, exceptionnellement abondante – des fruits et des plantes), semble impliquer, dans la plupart de ces premières occurrences d'αὐτόματος, l'existence et l'intervention d'une volonté *méta-naturelle* et *surordonnée* car provenant directement des dieux. Cela apparaît clairement dans certaines expressions proverbiales et populaires, dont une formulation archétypale est attestée déjà dans les fragments d'Hésiode (fr. 264, 1 West - Merkelbach : αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἴενται), et qu'on retrouve assimilées dans les textes lyriques archaïques et les fragments des poètes comiques, ou encore dans les comédies d'Aristophane, où ils sont souvent utilisés dans les évocations de l'âge d'or<sup>14</sup>. Certains événements naturels sont donc dits αὐτόματοι, spontanés, parce qu'ils échappent au contrôle et à l'intervention de l'homme ; il s'agit pourtant d'une spontanéité relative, qui dépend et même présuppose un ordre supérieure de causalité. Par ailleurs, même l'automouvement des tripodes d'Héphaïstos n'était pas déterminé par une *ratio mechanica* intrinsèque à la machine (ce sera le cas pour les αὐτόματα hellénistiques), mais par l'intervention animatrice du dieu (les outils de l'officine d'Héphaïstos sont dits ἔμψυχα)<sup>15</sup>.

Pour ce qui concerne l'autre acception du terme αὐτόματον, celle de « hasard », elle n'est pas attestée jusqu'à la seconde moitié du cinquième siècle avant J.-C., sinon peut-être dans un fragment d'Eschyle (fr. 336a, cité par Plutarque dans le Περὶ τύχης, ch. 3) où l'on trouve par ailleurs une des premières distinctions explicites entre τύχη et αὐτόματον : Νῦν δὲ οὐκ ἀπὸ τύχης οὐδὲ αὐτομάτως. Pourtant, la fréquence de ses occurrences augmente à des rythmes exponentiels, déjà à partir du début du quatrième siècle, surtout – mais pas exclusivement – dans l'art oratoire et l'historiographie (on en trouve de nombreux d'exemples chez Xénophon,

---

14. Cratin., *Fragm.*, 172 (IV, 210 Kassel-Austin PCG) : αὐτόματα τοῖσι θεοῖς ἀνίει τὰ ἀγαθὰ ; Cratin., *Fragm.* 182 (IV, 214 Kassel-Austin PCG) : οἱ δ' αὐθ' ἡμεῖς, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, αὐτομάτους ἀγαθοὺς ἰέναι κομψῶν ἐπὶ δαίτα θεατῶν ; Eur., *Fragm.*, 315 (V, 480 Kassel - Austin PCG) : αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν.

15. Cf. *Scholia in Iliadem*, 18, 470b (IV, 525 Erbse) (à propos des soufflets d'Héphaïstos, auxquels le dieu ordonne de se mettre au travail) : δηλονότι αὐτόματα. Εἰ δὲ ἔμψυχα αὐτοῦ τὰ ἔργα, διὰ τί χρῆ ἀπιστεῖν περὶ τῶν κατασκευαζομένων; Sur le pouvoir d'Héphaïstos de donner le mouvement voir M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1982, p. 54-55, 62, 157-159; sur les automates de l'officine d'Héphaïstos voir M. PUGLIARA, « Le creature animate della fucina di Efesto: i cani, Talos e la sirena. Espedienti e modi per la rappresentazione degli "automi" del mito nelle attestazioni letterarie e iconografiche », *Ostraka* 9 (2000), n° 1, p. 43-63, et G. MICHELI, article cité (n. 11), p. 424-426.

Isée, Lysias, Eschine)<sup>16</sup>, ainsi que dans les dialogues de Platon. La diffusion de cette forme d'emploi chez les orateurs et les historiens, d'un côté, et chez Platon, de l'autre, n'est pas anodine. Car, à l'âge classique, la notion d'αὐτόματον-hasard se développe à partir d'une réflexion sur la structure, la complexité, et les limites de la πράξις humaine qui relativise et problématise l'influence des dieux sur les choses humaines et, en même temps, insiste sur l'autonomie de l'homme en tant que centre de son propre domaine expérientiel et véritable sujet de l'histoire. Cette réflexion pose alors la question anthropologique essentielle de la tension entre les aspects du réel qui sont déterminables et ceux qui sont indéterminables. Un paradigme de cette attitude peut être identifié dans la discussion platonicienne sur l'origine du savoir et de la vertu, où est posée la question de savoir si elle est enseignable, s'impose spontanément aux hommes ou par l'effet du hasard, ὅπο τοῦ αὐτομάτου<sup>17</sup>. Une distinction commence à être tracée entre les événements qui s'inscrivent dans un réseau de liens de causalité évidents et rationnels, liens sur lesquels l'homme peut exercer un pouvoir de compréhension et/ou de direction, et ceux qui, échappant à ce pouvoir, découlent de causes si impénétrables qu'on finit par les hypostasier en des figures semi-divines comme la fortune, τύχη, ou le destin, μοῖρα/εἰμαρμένη, ou par en admettre l'inintelligibilité/irrationalité ou même l'absence : αὐτόματον en tant que spontanéité/hasard définit exactement la *perception* d'une incohérence dans l'ordre rationnel des causes,

16. Xen., *Hellenica*, 1, 7, 32 : Τοσοῦτον δ' ἔχω εἰπεῖν ὑπὲρ ἀμφοτέρων, ὅτι ὁ χειμῶν διεκώλυσε μὴδὲν πράξειαι ὧν οἱ στρατηγοὶ παρεσκευάσαντο. Τοῦτων δὲ μάρτυρες οἱ σωθέντες ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου; Xen., *Anabasis*, 6, 4, 18 (p. 220 Hude) : ὡς γὰρ ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου χθὲς ἦκοντος πλοίου ἦκουσα; Isaeus, *De Pyrrho*, 22, 3 (p. 39 Thalheim) : Ξενοκλῆς τοίνυν Βήσσαζε μὲν ἰὼν εἰς τὸ ἐργαστήριον τὸ ἡμέτερον εἰς τὰ ἔργα, οὐχ ἠγήσατο δεῖν τοῖς ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἐκεῖ ἐντυχοῦσι μάρτυσι χρῆσθαι περὶ τῆς ἐξαγωγῆς; Lys., *In Andocidem* (Sp.), 25 (p. 59, 13 Carey) : Οὐδὲ γὰρ ἔργα τοιαῦτα οὐδεὶς πω ἠγάσατο. Καὶ τοῦτων πόττερα τοὺς θεοὺς χρῆ ἢ τὸ αὐτόματον αἰτιάσθαι; Aeschin., *In Ctesiphontem*, 167 (p. 273, 9 Dilts) : ἐάν δ' αὐτόματόν τι συμβῆ, προσποιήση καὶ σεαυτὸν ἐπὶ τὸ γεγενημένον ἐπιγράψεις.

17. *Euthydemus*, 282c : Εἰ ἔστι γε, ὦ Κλεινία, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σοφία διδασκτόν, ἀλλὰ μὴ ἀπὸ ταῦτομάτου παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις· τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἔτι ἄσκεπτον καὶ οὐπω διωμολογημένον ἐμοί τε καὶ σοί; *Alcibiades*, 118c : Λέγεται γέ τοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου σοφὸς γεγονέναι, ἀλλὰ πολλοῖς καὶ σοφοῖς συγγεγονέναι; *Meno*, 92e : Πότερον δὲ οὗτοι οἱ καλοὶ κάγαθοὶ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἐγένοντο τοιοῦτοι, παρ' οὐδενὸς μαθόντες ὅμως μέντοι ἄλλους διδάσκειν οἰοί τε ὄντες ταῦτα ἢ αὐτοὶ οὐκ ἔμαθον; *Protagoras*, 320a : [...] ἢ δὲ αὐτὸς σοφὸς ἐστίν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῷ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιιόντες νέμονται ὥσπερ ἄφρονοι, ἐάν που αὐτόματα περιτύχῳσιν τῇ ἀρετῇ.

c'est-à-dire de quelque chose qui se trouve, ou qui semble se trouver, en dehors de la concaténation causale. C'est avec cette signification qu'on le trouve chez Eschine, (*De falsa leg.*, 127) : « Φήμη est quand la masse des citoyens spontanément et sans aucune raison évidente (αὐτόματον ἐκ μηδεμιᾶς προφάσεως) dit quelque chose comme si c'était vraiment arrivé » ; chez le Pseudo-Platon (*Def.*, 411b) : « La τύχη est un mouvement de l'inconnu vers l'inconnu (ἐξ ἀδύλου εἰς ἄδηλον), et principe causal spontané (ἢ ἐκ τοῦ αὐτομάτου αἰτία) de l'agir divin » ; et, encore, chez Platon (*Soph.*, 265c) : « Est-elle de nature à les générer (animaux et plantes) par l'effet d'une cause génératrice *spontanée et sans intelligence* (ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας) ou par le biais d'une raison et d'une science divine (ἐπιστήμης θείας) découlant d'un dieu ? »<sup>18</sup>.

Or, comme l'illustrent les passages (et spécialement celui du *Sophiste* de Platon), ces deux idées qui se concentrent autour de la notion d'αὐτόματον, celle de « spontanéité » (dans les trois variantes de « action volontaire », « cause spontanée » et « cause *naturelle* spontanée ») et celle de « hasard », tendent à se définir réciproquement, et souvent à se confondre. Cette tendance est par ailleurs sujette à des oscillations significatives selon les conceptions de la structure ontologique et phénoménologique de la φύσις en tant que principe causal<sup>19</sup> et même selon les différentes définitions du rapport entre un sujet cognitif et le système d'agentivité dont il fait partie. Rien d'étrange donc – et on arrive finalement aux traités hippocratiques – que ce soit le discours médical, expression d'une approche naturalisée du réel et d'un programme d'observation systématique d'un objet paradigmatique et, en même temps, *sui generis* tel que la φύσις ἀνθρωπίνη, qui donne la première conceptualisation explicite de l'idée d'αὐτόματον-hasard, et que cela arrive en conséquence d'un processus d'approfondissement et de formalisation des autres idées véhiculées par αὐτόματον, celles, respectivement, d'« action spontanée » et de « cause naturelle spontanée ».

---

18. Les traductions sont de l'auteur.

19. Sur les conceptions grecques de la φύσις voir H. LEISEGANG, « Φύσις », dans *RE* XX, 1, Stuttgart, 1941, Sp. 1139 ; W. A. HEIDEL, « “Περὶ φύσεως”. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics », *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* XLV (1910), p. 77-133 ; H. DILLER, « Der griechische Naturbegriff », dans *Id.*, *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München, 1971, p. 144-161 ; V. ANDÒ, « Alla ricerca della φύσις », dans L. MORTARI (éd.), *Natura e... Esplorazione polifonica di un'idea*, Milano, 1999, p. 183-211.

## 2. La conceptualisation médicale d'αὐτόματον : les textes de la *Collection hippocratique*

Signalons immédiatement que la φύσις est, aux yeux des médecins hippocratiques, un véritable centre d'activité spontanée, et que cette activité, résultant, dans l'ensemble, des processus physiologiques du corps, semble être *intrinsèquement* orientée vers le maintien ou la restauration de l'état de santé. C'est ce que soutient l'auteur du *Régime*, dans le livre I, ch. 15, 2 (p. 136, 27 Joly CMG = 6, 490 Littré):

Ceci aussi est le propre de la médecine : débarrasser de ce qui fait souffrir, rendre sain en enlevant la cause de la souffrance. La nature, spontanément, sait cela (ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται) : elle fait lever celui qui est assis, se reposer celui qui s'agite. Les autres caractères semblables de la médecine, la nature les possède aussi (trad. JOLY).

De façon cohérente avec la plupart des occurrences précédemment mentionnées, ce passage nous suggère la capacité de la φύσις d'engendrer *par soi-même* des phénomènes tout à fait spéculaires, dans leurs effets ou dans leur *ratio*, à ceux qui sont produits par l'intervention et l'action intelligente de l'homme. Tandis que, dans les textes extra-médicaux, on trouve à plusieurs reprises l'opposition proverbiale entre les plantes et les fruits cultivés et ceux que le sol génère spontanément<sup>20</sup>, dans les textes de la *Collection hippocratique*, on a maints exemples d'effets, et même de guérisons, qui peuvent être obtenus aussi bien par l'administration d'un φάρμακον ou l'exécution d'une autre stratégie thérapeutique que par l'action spontanée (αὐτομάτη) de la nature : des expressions comme ἡ αὐτόματα ἢ ὑπὸ φαρμάκου<sup>21</sup>, ὀκόσα αὐτόματα ὀκόσα τέχνησιν<sup>22</sup>, εἶτε καὶ ὑπὸ φαρμάκων εἶτε καὶ αὐτομάτη<sup>23</sup>, μᾶλλον μὲν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου εἰ δὲ μὴ ἐξ ἀνάγκης<sup>24</sup>, ἐν τάχει ὑγιαίνει θεραπευομένη ἔστι δ' ὅτε καὶ αὐτομάτη<sup>25</sup> sont le témoignage de l'existence de cette double voie, technique et naturelle, de la thérapeutique hippocratique.

Mais au-delà des analogies superficielles, il y a une profonde différence entre la conception médicale et les représentations courantes contemporaines de la φύσις αὐτομάτη. Le *Leitmotiv* de la spontanéité de la nature est généralement conçu en rapport avec l'idée d'une divergence, sinon

20. Cf. *supra*, n. 13.

21. *VM*, 19 (p. 144, 14 Jouanna = 1, 618 Littré), *Superf.*, 7 (8, 480 Littré).

22. *Hum.*, 5 (4, 70 Jones = 5, 482 Littré).

23. *Morb.*, I, 19 (6, 174 Littré), *Mul.*, I, 36 (8, 86 Littré), *Nat.Puer.*, 18 (p. 62, 14 Joly = 7, 502 Littré).

24. *Prorrh.*, II, 30 et 38 (9, 60 et 68 Littré) ; cf. *Int.*, 21 et 42 (respectivement 7, 218 et 7, 272 Littré).

25. *Mul.*, I, 7 (8, 34 Littré) ; cf. *Steril.*, 213 (8, 408 Littré).

d'une opposition radicale, entre les productions spontanées de la nature et les productions artificielles de l'homme : cela veut dire, par exemple, que la génération spontanée des fruits ne fournit pas un modèle pour *penser* les techniques de culture, parce qu'elle est tout simplement l'expression de l'absence et du caractère superflu de toute forme de technique<sup>26</sup>. Par contre, et fort paradoxalement, la notion médicale de φύσις αὐτομάτη développée par les auteurs de la *Collection hippocratique*, tout en admettant la distinction entre effets naturels et effets engendrés par l'homme, implique une sorte de *technicité originnaire* de la nature, dans la mesure où c'est la φύσις αὐτομάτη qui fournit le modèle paradigmatique de l'acte médical. Voyons le passage du *Régime* que je viens de citer : la nature, par soi-même, *sait* (ἐπίσταται) ce qu'il faut faire pour sauvegarder la santé, et les stratégies spontanées auxquelles elle fait recours suivent exactement la logique à laquelle se conforment les stratégies thérapeutiques des médecins. Il est clair qu'il n'y a ici aucune opposition ou exclusion entre la τέχνη et la φύσις en tant que principes causaux, mais plutôt un rapport de coopération et d'imitation : c'est toujours dans le *Régime* (ch. 11) qu'on lit que « les hommes ne savent pas que les techniques qu'ils utilisent sont semblables à la nature humaine ».

Or cette façon de concevoir le rapport entre l'ordre du « naturel » et celui du « technique » a bien évidemment des conséquences sur la définition du « spontané » et sur la délimitation du domaine de validité de ces deux catégories. On voit tout d'abord que, pour certaines affections, la guérison spontanée (αὐτομάτη) est considérée non seulement comme possible (cf. *Art.*, 46 : 3, 294 Withington = 4, 200 Littré) : « tout cela trompe les médecins, parce que ces patients guérissent spontanément (ὕγιεις [...] αὐτόματα οἱ τοιοῦτοι γίνονται) et rapidement, et sans dommage » mais elle est même indiquée comme une sorte d'option prioritaire par rapport aux guérisons obtenues par d'autres moyens. Le médecin, en considérant les voies possibles pour atteindre la guérison du patient, doit en premier lieu s'assurer que son intervention thérapeutique n'interfère pas avec un processus naturel de rémission de la maladie. Voyons, à ce propos, un

---

26. Sur la relation entre φύσις and τέχνη dans la médecine grecque voir H. VON STADEN, « *Physis and techné in Greek medicine* », dans B. BENSUAUDE-VINCENT, W. R. NEWMAN (éd.), *The Artificial and the Natural. An Evolving Polarity*, Cambridge (Mass.), 2007, p. 21-50. Sur la polarité entre nature et technique et nature et culture dans la pensée grecque en général cf. l'ouvrage classique de F. HEINEMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945, et celui de M. ZANATTA, « La *techné* e la genesi del concetto di fare. Le categorie della produzione nel contesto dottrinale della *physis* », *Contributo V.2* (1981), p. 39-102.

passage de l'*Appendice au Régime des Maladies Aiguës* (ch. 23 : p. 93, 6 Joly = 2, 508 Littré) :

[...] les engourdissements, les obscurcissements de la vue, les bourdonnements d'oreille, l'incontinence d'urine, les ictères, les selles crues, la forte hémorragie du nez ou du siège, les emphysèmes, les exténuations qu'on ne peut surmonter. Il ne faut pas purger dans aucun de ces cas : il y aurait danger sans aucun avantage et vous empêcheriez les crises spontanées (τάς τε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου κρίσιος) (trad. JOLY)<sup>27</sup>.

La procédure correcte à suivre dans nombre de cas est donc celle qui prescrit au médecin d'attendre un événement spontané et, seulement après en avoir vérifié l'absence, d'intervenir par les moyens thérapeutiques mis à disposition par la τέχνη ἰατρική. Ce sont, par exemple, les instructions données par l'auteur d'*Affections internes* au ch. 42 (6, 214 Potter = 7, 272 Littré) : ἦν μὲν αὐτομάτη ταραχθῆ ἢ κοιλίη [...] ὑγιῆς ἔσται· ἦν δὲ μὴ αὐτομάτη ταραχθῆ, καθαίρειν, et encore : ὁκόταν οὖν παύσῃται αὐτόματος καθαίρομενος, φακῶν χυμοῦ ἀναγκάσαι αὐτὸν ἐκπιεῖν τρία ἡμίχουα)<sup>28</sup>. À la base de ces prescriptions se trouve une idée très claire et très précise des rapports de force entre la nature et la thérapeutique : si des conditions pour une évolution spontanée favorable de la maladie existent, il faut laisser la nature du corps libre d'agir, parce que l'action de la nature est plus forte et donc plus efficace que l'action de n'importe quel agent thérapeutique externe. Un passage du *Des lieux dans l'homme* (ch. 33, 3) nous offre la formulation la plus limpide de ce principe : l'auteur y affirme que les purifications spontanées de bile sont les plus difficiles à arrêter, parce que la bile subit l'action d'une force intrinsèque au corps contrairement à ce qui se passe quand la purification est provoquée par un φάρμακον et donc par une force qui ne provient pas du corps<sup>29</sup>. Enfin, un passage du *Prorrhétique*, II, ch. 9 (9, 28 Littré), nous montre

---

27. [...] τοὺς ἀπονεναρκωμένους καὶ ἀμαυρὰ βλέποντας καὶ οἷς ἦχοι τῶν ὄτων ἐμπίπτουσιν καὶ τῆς οὐρήθης ἀκρατέως διακειμένους, τοὺς ἰκτεριώδεις καὶ ὧν αἱ κοιλίαι ὡμὰ ἐκβάλλουσιν ἢ αἱμορραγέοντας ἐκ βίνος ἢ πόνος αὐτοῖς ἐπιτρέχη σφοδρὸς καὶ μὴ ἐπικρατέωσι· τῶν τοιῶνδε μηδένα φαρμακεύειν. Κίνδυνόν τε γὰρ ἔξει καὶ οὐδὲν ὠφελήσεις τάς τε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου κρίσιος ἀφαίρήσεις.

28. On trouve des variantes de ces formules hypothétiques au ch. 21 d'*Affections internes* (6, 140 Potter = 7, 218 Littré) et au ch. 28 de *Maladies II* (p. 164, 10 Jouanna = 7, 46 Littré).

29. *Loc. Hom.*, 33 (p. 67, 5 Joly = 6, 326 Littré) : χολὴ δ', ἐπὶν αὐτομάτη ραγῆ ἢ κάτω ἢ ἄνω, χαλεπωτέρη παύειν· ἡ γὰρ αὐτομάτη ὑπὸ βίης γινομένης τῷ σώματι βιῆται· ἦν δ' ὑπὸ φαρμάκου ρέη, οὐχ ὑπὸ συγγενέος βιῆται. À propos de ce passage, R. JOLY (p. 67, n. 1) remarque que « *spontanément* veut dire : non provoquée par une action extérieure, par une drogue notamment ; cela n'implique pas une suspension de la causalité. »

une variante très intéressante de ce schéma : en traitant des sujets affectés par épilepsie, le médecin remarque que les patients qui deviennent épileptiques quand ils sont déjà âgés, s'ils n'en meurent pas, échappent très rapidement à la maladie ὑπὸ τοῦ αὐτομάτου, alors que les médecins ne peuvent rien ou presque pour aider ces patients <sup>30</sup>.

On a donc certaines affections dont la seule guérison possible semble être celle qui survient αὐτομάτη. Pourtant il y a aussi des cas, spécialement en contexte chirurgical, où les ressources de la τέχνη et, pour ainsi dire, les mouvements spontanés de la nature coopèrent et s'entrelacent d'une façon plus complexe et nuancée. L'auteur des *Plaies de la tête* (ch. 21, p. 90, 12 Hanson CMG = 3, 258 Littré), par exemple, en illustrant les procédures de trépanation du crâne, explique qu'il faut trépaner jusqu'au moment où l'os est sur le point de se séparer ; mais, quand on voit que l'os commence à se mouvoir, il faut interrompre la trépanation afin de permettre la séparation spontanée (παύσασθαι πρίοντα καὶ ἔαν ἐπὶ τὸ αὐτόματον ἀποστήναι τὸ ὀστέον) <sup>31</sup>. Quant à lui, l'auteur des *Fractures* remarque que dans le cas de luxations externes latérales de l'avant-bras, si l'intervention du médecin est suffisamment rapide, il est possible de pratiquer une extension forcée du coude grâce à laquelle la luxation se réduit spontanément (καὶ αὐτομάτως ἐμπίπτει) et l'humérus reprend sa position naturelle <sup>32</sup>.

Mais il existe aussi d'autres facteurs qui influencent la constitution du « spontané » comme catégorie du discours médical hippocratique. J'en mentionnerai trois, qui me semblent les plus significatifs, en concentrant mon attention surtout sur le dernier.

(1) La τέχνη médicale ne se résout pas en un « jeu à deux » entre un principe causal conscient (incarné par la τέχνη et donc par le médecin) et un principe causal spontané (incarné par la nature du corps malade), mais il faut compter un troisième élément qui agit en médiateur, pour ainsi dire, entre ces deux principes : c'est-à-dire le malade, en tant que sujet doué d'un pouvoir d'action d'une volonté (relativement) autonome. Cette considération est importante dans la mesure où l'adjectif αὐτόματος peut quali-

30. Ὅποσοι δὲ γέροντες ἤρξαντο λαμβάνεσθαι, ἀποθνήσκουσί τε μάλιστα, καὶ ἢν μὴ ἀπόλωνται, τάχιστα ἀπαλλάσσονται ὑπὸ τοῦ αὐτομάτου, ὑπὸ δὲ τῶν ἰητρῶν ἥκιστα ὠφελεόνται.

31. Ἄλλὰ χρὴ πρίοντα, ἐπειδὴν ὀλίγου πάνυ δέη διαπερίσθαι καὶ ἤδη κινήται τὸ ὀστέον, παύσασθαι πρίοντα καὶ ἔαν ἐπὶ τὸ αὐτόματον ἀποστήναι τὸ ὀστέον.

32. *Fract.*, 43 (3, 190 Withington = 3, 554 Littré) : Ἦν δὲ ἐς τὸ ὀπίσω βραχίων ἐκπέση [...] Ἦν δὲ μὲν οὖν αὐτίκα παρατύχης, βιάσασθαι χρὴ ἐκτανύσαντα τὸν ἀγκῶνα, καὶ αὐτομάτως ἐμπίπτει.

fier soit l'action spontanée de la nature soit l'action volontaire de l'homme (on a vu que cette dernière signification est déjà attestée chez Homère). Or, dans la *Collection hippocratique*, cette deuxième acception est totalement absente. Significativement, la plupart des phénomènes qui peuvent se produire *spontanément* – je pense surtout à toute forme de purgation des matières humorales, évacuations, sueur, urine, vomissement – appartient aussi à la catégorie des phénomènes involontaires, sur lesquels un sujet, et spécialement un sujet malade, ne peut exercer aucune, ou presque aucune, forme de contrôle. Il est intéressant à ce propos de remarquer que, dans certains contextes l'expression, ἀπὸ ταῦτομάτου semble indiquer, en même temps, la manifestation spontanée et *ex abrupto* d'un phénomène<sup>33</sup>, selon un emploi qui est attesté aussi par les lexicographes : par exemple, aussi bien Hésychios (*Hesychius Alexandrinus Lexicon*, ed. Schmidt, II, 54) que le Pseudo-Zonaras (*Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, ed. Tittmann, Leipzig, 1808) glosent ἐκ τοῦ παραχρήμα – « subitement » – avec ἐκ τοῦ αὐτομάτου)<sup>34</sup>.

(2) La φύσις, cette source d'activité spontanée qui s'offre au regard du médecin, n'est pas conçue comme une entité monolithique, mais elle peut être aussi bien la nature du corps en santé ou qui tend à la santé (véritable paradigme, on l'a vu, de la pratique médicale) que la nature de la maladie, contre laquelle le médecin doit mobiliser toutes les ressources à sa disposition. Il est clair que la valeur et la signification attribuables à la catégorie du « spontané » peuvent varier selon l'acception de « nature » à laquelle cette catégorie est associée. Et, en fait, à côté de la grande catégorie des phénomènes spontanés qui sont un signe et souvent même une condition nécessaire de la guérison, on trouve aussi une spontanéité mauvaise comme dans un passage des *Aphorismes* (2, 5 : 4, 108 Jones = 4, 470 Littré), où le médecin remarque que des lassitudes spontanées (mais on pourrait dire aussi « immotivées ») (κόποι αὐτόματα) sont des signes de maladie.

(3) Dans les textes de la *Collection hippocratique* on trouve une définition « opérative » et pragmatique du « spontané » (c'est justement la définition sur laquelle s'appuient les textes que j'ai analysé jusqu'ici) mais aussi une tentative d'approche épistémologique de la même catégorie, qui aboutit finalement à la conceptualisation et à la critique de τὸ αὐτόματον en tant que « hasard » par l'auteur du *Περὶ τέχνης*. Mais la polémique du *Περὶ τέχνης* contre l'existence du hasard en médecine est seulement le

33. Voir, par ex., *Aph.*, 4, 78 (4, 156 Jones = 4, 530 Littré) : ὁκόσοι ἀπὸ ταῦτομάτου αἷμα οὐρέουσι; 6,15 (4, 182 Jones = 4, 566 Littré) : ὑπὸ διαρροῆς ἔχομένῳ μακρῆς ἀπὸ ταῦτομάτου ἕμετος ἐπιγενόμενος λύει τὴν διάρροϊαν.

34. Cf. *Sch. Hes.* (SCHMIDT, I, 229) : ἀπ' αὐτομάτου· ἐξαίφνης.

point final d'un processus sémantique et théorique qu'il vaut la peine de reconstruire, même brièvement. Car non seulement αὐτόματον indique la cause naturelle et spontanée, par opposition à la cause externe, mais il peut aussi désigner la moins déterminable d'une série de causes. C'est le cas de *Maladies des femmes*, ch. 64 (8, 132 Littré) : le médecin y affirme que l'ulcération de la matrice « survient surtout à la suite de l'accouchement, quand quelque chose de déchiré se pourrit dans la matrice ; elle survient encore à la suite de l'avortement *et même spontanément* (καὶ ἄλλως ἀπὸ ταῦτομάτου) »<sup>35</sup>. Ce qui est spontané peut donc finir par être ou apparaître comme indéterminable, au moins comme *relativement* indéterminable, aux yeux des médecins ; cette indéterminabilité peut se résoudre en une distinction entre les phénomènes qui s'inscrivent manifestement dans un régime de causalité et les phénomènes qui sont dits αὐτόματοι en tant qu'ils échappent, ou semblent échapper, à toute forme d'explication causale rationnelle. On voit, par exemple, le ch. 16 de *Prorrhétique*, II (9, 42 Littré), là où le médecin se réfère aux lésion de la moelle épinière provenant « ou d'une chute ou *de quelque autre cause* (ἐξ ἄλλης τινὸς προφάσιος), ou spontanément (ἀπὸ αὐτομάτου) »<sup>36</sup>. Or il est important de souligner l'emploi du terme πρόφασις, qui, spécialement dans le lexique médical, désigne justement la cause *évidente* ainsi que la *manifestation première* d'un phénomène<sup>37</sup>. Car si, d'un côté, on trouve des médecins, comme l'auteur des *Maladies*, I (ch. 7 : 5, 114 Potter = 6, 154 Littré), qui affirment que certains phénomènes dépendent exclusivement du hasard et de la fortune (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ ἐπιτυχίης), et celui des *Maladies de femmes*, II, 116 (8, 252 Littré), qui parle d'une « circonstance heureuse spontanée » (τι εὐτύχημα τῶν αὐτομάτων) comme de la seule possibilité de guérison pour certaines maladies de la matrice<sup>38</sup>, on trouve aussi dans le *Corpus hippocratique* des médecins qui se posent le problème de l'existence

---

35. Ἡ δὲ νοῦσος λαμβάνει μάλιστα μὲν ἐκ τόκου, ἢν αὐτῆσί τι διακναισθὲν ἐνσαπῆ, καὶ ἐκ τραυμοῦ, καὶ ἄλλως ἀπὸ ταῦτομάτου (trad. Littré).

36. Cf. *Prorrh.*, II, 20 (8, 262 Potter = 9, 48 Littré) : εἴτ' ἐκ προφάσιων τοιαῦται γενοίατο, εἴτ' αὐτόματοι.

37. Voir F. ROBERT, « Prophasis », *Revue des Études grecques* LXXXIX (1976), p. 317-342. Sur la notion de πρόφασις et ses relations avec les autres termes exprimant l'idée de cause dans le lexique grec, cf. L. PEARSON, « Prophasis and Aitia », *Transactions of the American Philological Association* LXXXIII (1952), p. 205-223 ; Id., « Prophasis. A Clarification », *Transactions of the American Philological Association* CIII (1972), p. 381-394, et surtout H. R. RAWLINGS, *A Semantic Study of Prophasis to 400 B.C.*, Princeton, 1970, et L.S. WILSON, *Prophasis and Aitia and Its Cognates in Pre-Platonic Greek*, Toronto, 1979.

38. Τὰς τοιαύτας χαλεπὸν ἀπαλλάσσειν τῶν νοσημάτων· αἱ τε γὰρ ἡλικίαι προβεβήκασιν, οἱ τε κάματοι καταγρηάσκουσιν, ἢν μὴ τι εὐτύχημα τῶν αὐτομάτων λύσῃ γενόμενον.

de la spontanéité absolue et donc du hasard en distinguant le point de vue subjectif (celui de l'observateur) du point de vue objectif (celui de la chose même, pour ainsi dire). C'est sur la base de cette distinction essentielle que l'auteur du *Περὶ τροφῆς*, ch. 14 (p. 141, 20 Joly = 9, 102 Littré), peut affirmer ce qui suit : « Les humeurs corrompent et le tout et la partie, de l'extérieur et de l'intérieur, *spontanées et non spontanées* (αὐτόματοι καὶ οὐκ αὐτόματοι), *spontanées pour nous, non spontanées pour la cause* (ἡμῖν μὲν αὐτόματοι, αἰτίη δὲ οὐκ αὐτόματοι). De la cause, ceci est clair, cela est obscur ; ceci est en notre pouvoir, cela ne l'est pas »<sup>39</sup>. Et c'est toujours sur la même base que l'auteur du *Περὶ τέχνης* va jusqu'à affirmer la nature purement nominale, antilogique, et antifactuelle de la catégorie du « spontané » en tant qu'hypostase de l'absence de cause en médecine. Je me réfère à un passage du *Περὶ τέχνης* (ch. 6, p. 230, 15 Jouanna = 6, 10 Littré) qu'il vaut la peine de citer en entier aussi bien parce qu'on y trouve la première occurrence dans la langue grecque de la forme neutre substantivée τὸ αὐτόματον (autrement attestée en forme de locution : ἀπὸ αὐτομάτου, ἐκ τοῦ αὐτομάτου), que parce qu'il représente peut-être la plus haute expression de la réflexion épistémologique mûrie au sein de la τέχνη ἰατρικὴ du cinquième et quatrième siècle avant J.-C. :

En effet le spontané (τὸ μὲν γὰρ αὐτόματον), lui, est manifestement convaincu de n'être rien ; car pour tout fait on peut découvrir un pourquoi (διὰ τι), et dans la mesure où il y a un pourquoi, le spontané n'a manifestement aucune réalité, si ce n'est en tant que nom (ἐν τῷ διὰ τι τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίαν ἀλλ' ἢ ὄνομα). Au contraire, la médecine, elle, dans la mesure où elle est de l'ordre du pourquoi et de la prévision, a et aura manifestement toujours une réalité (trad. JOUANNA).

Ici, comme l'a récemment remarqué J. Mann, on trouve le rejet d'une notion « métaphysique » et « épistémique » de spontanéité et l'affirmation de la notion de « spontanéité explicative », c'est-à-dire d'une idée de causalité impliquant l'existence de causes connues, mais pas toujours déchiffrables et donc pas toujours passibles d'une intervention intentionnelle par le médecin<sup>40</sup>.

39. Χυμοὶ φθείροντες καὶ ὅλον καὶ μέρος καὶ ἔξωθεν καὶ ἔνδοθεν, αὐτόματοι καὶ οὐκ αὐτόματοι, ἡμῖν μὲν αὐτόματοι, αἰτίη δὲ οὐκ αὐτόματοι. Αἰτίης δὲ τὰ μὲν δῆλα, τὰ δὲ ἄδηλα, καὶ τὰ μὲν δυνατά, τὰ δὲ ἀδύνατα (trad JOLY).

40. J. E. MANN, *Hippocrates, On the Art of Medicine*, Leiden - Boston, 2012, p. 152-153. Pour une analyse de ce passage voir aussi les considérations fort intéressantes de M. Vegetti et A. Jori. M. VEGETTI (« Technai e filosofia nel *Peri téchnes pseudo-ippocratico* », *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. 2, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* XCVIII [1963-1964], p. 308-309) remarque que *da un*

### 3. Évolutions et réinventions aristotéliennes de la notion d'αὐτόματον

On peut tirer deux considérations fondamentales de l'analyse des significations d'αὐτόματον dans les textes de la *Collection hippocratique*. En premier lieu, l'idée d'une activité spontanée de la nature humaine est très étroitement liée à une autre, celle du caractère intrinsèquement téléologique de cette activité, ce qui permet à l'auteur du *Régime* de prendre la φύσις ἀνθρωπίνη pour modèle de l'action consciemment orientée de la τέχνη médicale. Pourtant, cette téléologie de la nature est, chez les auteurs de la *Collection hippocratique*, implicite et intuitive plutôt que clairement définie et théorisée, comme on peut le déduire de la typologie des liens causaux décrits ou suggérés par l'emploi de l'adjectif αὐτόματος, liens qui fixent toujours le διὰ τί ou l'ὄθεν d'un phénomène, selon un mécanisme causal qui se développera, dans la quadripartition aristotélienne des causes, dans le concept de « cause efficiente »<sup>41</sup>. En deuxième lieu, et si on y pense bien, le passage de la notion de spontanéité à celle de hasard ne s'accomplit pas non plus vraiment dans les occurrences hippocratiques d'αὐτόματον, même dans le passage du Περὶ τέχνης que je viens de citer. Même ici,

---

*punto di vista positivo, è proprio la meccanica del dià ti che fonda la previsione razionale della techne e ne garantisce la validità [...]. Da un altro punto di vista, invece, la potenza del dià ti come struttura di physis sovrachia di gran lunga quella di techne: questa può trovarsi a coincidere con la causalità, e ne è garantita quindi l'efficienza, ma può esserne esclusa, e così tutta la zona di physis retta da una causalità che non soggiace alla comprensione e alla trasformazione della techne, assume, relativamente alla techne stessa, la figura di tyche. Quant à lui, A. JORI (Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul Perì technes ippocratico, Napoli, 1996, p. 330-331) souligne le rejet par l'auteur hippocratique de la notion même de spontanéité, et donc d'une vision du réel fondée sur l'absence de liens relationnels entre les phénomènes. Sur l'opposition entre τέχνη et hasard dans le Περὶ τέχνης, voir aussi J. JOUANNA, Notice, dans *Hippocrate. Des vents, De l'art* (Collection des Universités de France), Paris, 1988, p. 187-188 ; P. JOOS, « Zufall, Kunst, Natur bei den Hippokratikern », *Janus XLVI* (1957), p. 238-252.*

41. Voilà comment Aristote définit la cause efficiente, dans *Métaphysique*, Δ 2, 1013a, 24 : « le principe premier du changement ou du repos : l'auteur d'une décision est cause de l'action, et le père est la cause de l'enfant et, en général, ce qui produit est la cause de ce qui est produit et ce qui engendre un changement est la cause de ce qui vient à être changé » (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡμεμήσεως, οἷον ὁ βουλευσας αἴτιος καὶ ὁ πατήρ τοῦ τέκνου καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος). Sur l'influence exercée par la tradition médicale hippocratique sur les théories biologiques d'Aristote, voir S. BYL, « Les grands traités biologiques d'Aristote et la Collection hippocratique », dans R. JOLY (éd.), *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 sept. 1975)*, Mons, 1977, p. 313-26 ; S. BYL, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Bruxelles, 1980, p. 34-98 ; C. OSER-GROTE, *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum*, Stuttgart, 2004.

l'idée d' « absence d'une cause » véhiculée par τὸ αὐτόματον reste, tout compte fait, plus proche de celle de spontanéité que de celle de hasard, comme l'a bien perçu Jacques Jouanna, qui, dans son édition CUF du Περὶ τέχνης a traduit τὸ αὐτόματον par « le spontané ». Or ces deux aspects de l'évolution sémantique de l'adjectif αὐτόματος dans les textes hippocratiques ne sont pas indépendants. Mon hypothèse est que la raison pour laquelle le discours médical produit un passage imparfait de la notion d'αὐτόματον-spontanéité à celle d'αὐτόματον-hasard est à chercher justement dans l'absence d'un concept clairement défini et formalisé de la « cause finale ». Ce concept est à la base de la théorie aristotélicienne de la nature, que le philosophe élabore dans la *Physique*.

En effet, c'est justement dans la *Physique*, mais aussi dans les traités zoologiques, qu'on arrive à l'explicitation et à la formalisation du lien entre la notion d'αὐτόματον et l'idée de hasard et, en même temps, qu'on trouve une manière plus subtile de distinguer et articuler les concepts de « cause naturelle » et « cause spontanée », ce qui engendre une reconfiguration sémantique globale d'αὐτόματος et de sa famille lexicale. Pour investiguer correctement la nature, affirme Aristote dans le livre B de la *Physique*, il faut distinguer les choses qui existent φύσει (donc les corps naturels) des choses qui existent τέχνην ou προαιρέσει (c'est-à-dire les choses qui appartiennent au domaine de l'artificiel ou qui dépendent d'une choix délibéré des hommes) et des choses qui existent τύχην ou ἀπὸ ταύτομάτου (c'est-à-dire, les choses dont l'existence dépend d'une cause accidentelle). On voit, d'un côté, que le lien entre la notion de φύσις et celle d'αὐτόματον, lien que l'auteur du *Régime* présupposait en définissant le caractère spontané des processus naturels par le syntagme φύσις αὐτομάτη, est manifestement mis en question par Aristote. Mais on voit aussi que le lien « conceptuel » entre les idées de nature et de spontanéité, loin d'être ignoré ou nié par Aristote, vient à être assimilé dans la célèbre définition de la nature qu'on trouve dans un passage du deuxième livre de la *Physique* (192b 13-15) : « chaque être naturel, en effet, a en soi-même un principe de mouvement et de fixité, les uns quant au lieu, les autres quant à l'accroissement et au décroissement, d'autres quant à l'altération »<sup>42</sup>. Or cette capacité de *se mouvoir* devient, dans le système aristotélicien, la caractéristique essentielle de ce qui est φύσει. Cela n'équivaut pas pour autant à théoriser l'automouvement absolu des corps naturels. Comme l'a remarqué Wolfgang Wieland dans son étude sur la *Physique* d'Aristote<sup>43</sup>, la capacité de se mouvoir des corps naturels est conçue par le Stagirite comme un *se*

42. Τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν.

43. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1992, p. 234.

*mouvoir mu* : étant donné que dans le schème explicatif aristotélicien aucun mouvement ne peut avoir lieu sans une impulsion qui vient de l'extérieur du corps mu, le genre de mouvement (quel que soit: déplacement, naissance, croissance et diminution, altération) auquel est sujet un corps naturel par l'effet de certaines conditions extérieures n'est pas entièrement déterminable par rapport à ces conditions, parce qu'il est à reconduire à la définition de l'essence – voire de la nature –, du corps en question <sup>44</sup>.

On voit donc que là où il s'agit de reconnaître et décrire le caractère autodéterminé des mouvements naturels la définition aristotélicienne de φύσις ne s'éloigne pas trop de la notion de φύσις αὐτομάτη énoncée par l'auteur du *Régime*. En même temps, Aristote est toujours très attentif à considérer le contexte relationnel et le système de correspondances que ces mouvements produisent et dans lequel ils se produisent, ce qui le mène à ne pas confondre l'existence d'un principe interne de mouvement avec l'automouvement absolu, et qui lui permet, en dernière analyse, de reconfigurer la notion même de αὐτόματον-spontanéité, en la relativisant et en reconnectant ses acceptions physique, biologique et mécanique. Cela est clair avec l'analogie qu'Aristote établit dans le *De motu animalium* et le *De generatione animalium* entre les mouvements « spontanés » des automates et, respectivement, les mouvements des animaux et le mécanisme de transmission du mouvement dans la génération. Il vaut la peine de citer en entier les deux textes en question :

(*MA*, 701b 1-16) On connaît les automates qui se meuvent sous une légère impulsion, les cordes tendues une fois libérées déclenchant les rouages qui s'entraînent les uns les autres, et le petit char que celui qui le monte pousse tout droit, et qui malgré cela prend un mouvement circulaire parce que ses roues sont inégales (la plus petite joue le rôle d'une centre, comme cela se produit pour les rouleaux). C'est de la même façon que se meuvent les animaux. Ils ont, en effet, des organes du même genre, le système des tendons et celui des os, ces derniers comparables aux morceaux de bois et au fer des machines, tandis que les tendons sont comme les cordes : une fois qu'ils sont libérés et se détendent, les animaux se meuvent. Pour revenir aux automates et aux petits chars, il ne s'y produit pas d'altération, puisque si les roues en dedans étaient plus petites ou au contraire plus grandes, le mouvement n'en serait pas moins le même, c'est-à-dire circulaire. Au contraire, chez l'animal, le même organe peut être tantôt plus grand, tantôt plus petit, et peut changer de forme, car les parties du corps

---

44. Voir P.-M. MOREL, « Democrito e il problema del determinismo. A proposito di Aristotele, *Fisica*, II, 4 », dans C. NATALI, S. MASO (éd.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam, 2005, p. 21-35.

se dilatent sous l'influence de la chaleur et à l'inverse se contractent sous l'effet du froid et se modifient (trad. LOUIS) <sup>45</sup>.

(GA, II, 1, 734 b 9-16) D'autre part, il est possible qu'une chose en meuve une autre, puis celle-ci une autre encore, et que ce soit comme le mécanisme des automates. Leurs pièces au repos possèdent en quelque sorte une puissance. Et dès qu'un agent extérieur imprime un mouvement, aussitôt la pièce suivante devient effectivement active. Eh bien, de même que, dans les automates, c'est cet agent qui d'une certaine façon met en mouvement, non par un contact direct mais grâce à un contact antérieur, de même l'être d'où vient la semence, ou celui qui l'a faite, agit après un contact en un point, mais un contact qui n'a plus lieu (trad. LOUIS) <sup>46</sup>.

Dans les deux cas, Aristote recourt à l'analogie avec les automates pour décrire un mécanisme causal qui se base, d'un côté, sur l'existence d'un système des parties interconnectées et potentiellement capables de se mouvoir et, de l'autre côté, sur l'intervention d'un agent causal externe – le désir (ὄρεξις), par le biais du πνεῦμα inné (σύμφυτον πνεῦμα), dans le cas du mouvement des animaux <sup>47</sup> ; la chaleur du sperme, dans le cas de la

45. Ὡσπερ δὲ τὰ αὐτόματα κινεῖται μικρῶς κινήσεως γινομένης, λυομένων τῶν στρεβλῶν καὶ κρουόντων ἀλλήλας τὰς στρέβλας, καὶ τὸ ἀμάξιον, ὅπερ ὀχούμενον αὐτὸ κινεῖ εἰς εὐθῆ, καὶ πάλιν κύκλω κινεῖται τῷ ἀνίσους ἔχειν τοὺς τροχούς (ὁ γὰρ ἐλάττων ὥσπερ κέντρον γίνεται, καθάπερ ἐν τοῖς κυλίνδροις), οὕτω καὶ τὰ ζῶα κινεῖται. Ἔχει γὰρ ὄργανα τοιαῦτα τήν τε τῶν νεύρων φύσιν καὶ τήν τῶν ὀστέων, τὰ μὲν ὡς ἐκεῖ τὰ ξύλα καὶ ὁ σίδηρος, τὰ δὲ νεῦρα ὡς αἱ στρέβλαι· ὧν λυομένων καὶ ἀνιέμενων κινουῦνται. Ἐν μὲν οὖν τοῖς αὐτομάτοις καὶ τοῖς ἀμαξίοις οὐκ ἔστιν ἀλλοίωσις, ἐπεὶ εἰ ἐγίνοντο ἐλάττους οἱ ἐντὸς τροχοὶ καὶ πάλιν μείζους, κἄν κύκλω τὸ αὐτὸ ἐκινεῖτο· ἐν δὲ τῷ ζῳῷ δύναται τὸ αὐτὸ καὶ μείζον καὶ ἐλάττον γίνεσθαι καὶ τὰ σχήματα μεταβάλλειν, αὐξανομένων τῶν μορίων διὰ θερμότητα καὶ πάλιν συστελλομένων διὰ ψύξιν καὶ ἀλλοιοιούμενων.

46. Ἐνδέχεται δὲ τότε μὲν τότε κινήσαι, τότε δὲ τότε, καὶ εἶναι οἶον τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων. Ἐχοντα γὰρ πως ὑπάρχει δύναμιν τὰ μόρια ἡρεμοῦντα· ὧν τὸ πρῶτον ὅταν τι κινήση τῶν ἔξωθεν εὐθὺς τὸ ἐχόμενον γίγνεται ἐνεργεῖα. Ὡσπερ οὖν ἐν τοῖς αὐτομάτοις, τρόπον μὲν τινα ἐκεῖνο κινεῖ οὐχ ἀπτόμενον νῦν οὐθενός, ἀψάμενον μέντοι· ὁμοίως δὲ καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα ἢ τὸ ποιήσαν τὸ σπέρμα, ἀψάμενον μὲν τινος, οὐχ ἀπτόμενον δ' ἔτι. Cf. GA II, 5, 741 b 7-9 : « Les parties de l'embryon se trouvent en puissance dans la matière ; quand se déclenche le mouvement, c'est comme dans les automates : une série de phénomènes s'ensuit. »

47. La définition du concept de σύμφυτον πνεῦμα (statut ontologique et lien fonctionnel avec le désir) tel qu'elle est esquissée dans le *De motu animalium* est une des questions les plus débattues des études aristotéliennes. Pour une présentation et interprétation générale de cet aspect pas encore parfaitement éclairé de la biologie aristotélienne, voir M. NUSSBAUM, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton, 1985, p. 143-164. M. Nussbaum refuse une interprétation « instrumentale » de l'interaction de l'âme et du corps dans le *De motu animalium* ; au contraire, elle insiste sur le caractère hylomorphique des concepts de désir et de πνεῦμα chez Aristote et l'unité conceptuelle profonde entre l'aspect fonctionnel et l'aspect matériel des activités des vivants : *There is always some bodily affection that constitutes the process, but not necessarily the same one, though empirical physiology might suggest this. The most*

génération<sup>48</sup> – qui se limite à donner une première impulsion à une de ces parties. Cette impulsion, à son tour, engendre une séquence de mouvements en chaîne qui se répercute sur toutes les parties du système. Ces mouvements sont relativement spontanés dans la mesure où leur nature est directement déterminée par l'organisation interne du système ; en même temps, ils ne sont pas absolument spontanés, parce qu'une impulsion, c'est-à-dire une cause efficiente de l'extérieur, est nécessaire pour actualiser un mécanisme causal qui autrement resterait potentiel<sup>49</sup>.

Or, comme nous l'expliquions auparavant, pour que le concept d'« événement spontané » évolue en celui de hasard, il faut qu'on passe de la considération de la cause efficiente (qui est l'objet de discussion dans les deux passages du *GA* et du *MA* que je viens de mentionner, cf. *Phys.*, B, 3) à la considération de la cause finale d'une chose ou d'un événement<sup>50</sup>.

---

*precise way of speaking of soul and body is to say that there are various life-activities of the creature, which we can characterize now functionally, now by specifying the usual material constituents.* Certains points de l'interprétation de M. Nussbaum ont été critiqués – d'une manière, toutefois, contestable – par A. P. Bos qui, dans son étude (*The Soul and Its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden, 2003, p. 31-46) a essayé de lire le lien entre l'âme, le corps, et le πνεῦμα comme une forme sophistiquée d'instrumentalisme, qu'il a défini comme un « instrumentalisme cybernétique ». Sur la notion de σόμφυτον πνεῦμα, voir aussi F. SOLMSEN, « The Vital Heat, the Inborn Pneuma, and the Aether », *The Journal of Hellenic Studies* 77.1 (1957), p. 119-123. Sur l'évolution pré-aristotélicienne de la notion de πνεῦμα, cf. A. THIVEL, « Air, Pneuma and Breathing from Homer to Hippocrates », dans P. J. VAN DER EIJK (éd.), *Hippocrates in Context*, Leiden, 2005, p. 239-249.

48. *GA*, 739b, 9-16 : Ἔλκει δὲ τὴν γονὴν ὁ τόπος διὰ τὴν θερμότητα τὴν ὑπάρχουσαν. Καὶ ἡ τῶν καταμηνίων δὲ ἔκκρισις καὶ συνάθροισις ἐμπυρεῦει θερμότητα ἐν τῷ μορίῳ τούτῳ, ὥστε καθάπερ τὰ κωνικά τῶν ἀγγείων ὅταν θερμῶ διακλυσθῆ σπᾶ τὸ ὕδωρ εἰς αὐτὰ κατασπυρομένου τοῦ στόματος. Καὶ τοῦτον μὲν τὸν τρόπον γίγνεται σπᾶσις, ὡς δὲ τινες λέγουσι τοῖς ὀργανικοῖς πρὸς τὴν συνουσίαν μορίοις οὐ γίγνεται κατ' οὐθένα τρόπον. Ἀνάπαλιν δὲ συμβαίνει καὶ τοῖς λέγουσι προῖσθαι καὶ τὴν γυναῖκα σπέρμα.

49. Sur l'analogie entre la transmission du mouvement aux automates et la première impulsion donnée à l'embryon par la chaleur du sperme dans la génération, voir J. LENNOX, « Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation », *Journal of the History of Philosophy* XX (1982), p. 223-224, et M. MATTHEN, « The Four Causes in Aristotle's Embryology », dans P. TERRY, K. RICHARD (éd.), *Nature, Knowledge, and Virtue: Essays in Memory of Joan Kung (Apeiron, XXII.4)*, Edmonton, 1989, p. 159-180 (p. 176 : *The sperm does more than set the process off with a single push; for the mother's genetic material contains only the potentiality for the nutritive soul whereas the sperm is responsible for the sensitive [or animal] soul. Nevertheless, with respect to the potentiality for the nutritive soul, the sperm simply sets a process moving.*)

50. Cf. A. GOTTHELF, « Aristotle's Conception of Final Causality », dans A. GOTTHELF, J. LENNOX (éd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987, p. 220-222.

C'est exactement ce passage que nous trouvons dans le livre B de la *Physique*, dans la section 4-6 (195 b 31 - 198 a 14) consacré à la définition de τύχη et αὐτόματον en tant que causes accidentelles des phénomènes naturels. À vrai dire, l'ordre de l'argument aristotélicien, qui place la discussion de la téléologie (B, 8) après l'analyse du hasard dans sa double forme de τύχη et αὐτόματον (B, 4-6), nous amène même à affirmer qu'entre téléologie et hasard il y a chez Aristote une sorte d'interdépendance théorique : d'un côté, la téléologie aristotélicienne se définit et devient intelligible seulement *en fonction de* la doctrine du hasard ; de l'autre côté, le hasard n'existe pas *malgré* la structure téléologique des corps naturels, mais justement *en raison de* cette structure<sup>51</sup>. Mais voyons les points nodaux de cet argument. Comme d'habitude, Aristote fait découler sa propre théorie d'une synthèse des théories précédentes et d'une discussion de leurs points aporétiques. Dans le chapitre 4 (195 b 31- 196 b 9), donc, il pose la question de l'existence du hasard (αὐτόματον) et de la fortune (τύχη) – existence qu'une partie de la tradition de pensée antérieure à Aristote et qui remonte jusqu'à Démocrite avait mise en doute – à partir de l'observation suivante : « beaucoup de choses existent et sont engendrées par la fortune et par le hasard (πολλὰ γὰρ καὶ γίνεται καὶ ἔστιν ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταύτομάτου), qui, on ne l'ignore pas, doivent être rapportées chacune à une certaine cause dans l'univers, ainsi que le demande le vieil argument qui supprime la fortune ; cependant, tout le monde dit de ces choses que les unes sont par fortune, les autres non »<sup>52</sup>. Au contraire, d'autres pensent que le ciel et tous les mondes ont pour cause le hasard. Cette théorie est contradictoire, observe Aristote, parce qu'on y trouve associées deux affirmations contraires : la première, selon laquelle « les animaux ni les plantes n'existent ni ne sont engendrées par fortune, la cause de cette génération étant nature, intelligence, ou quelque autre chose de tel »<sup>53</sup> ; la deuxième, qui dit que « le ciel et les plus divins des êtres visibles proviennent du hasard et n'ont aucune cause comparable à celle des animaux et des plantes »<sup>54</sup>. Enfin, la troisième théorie critiquée par Aristote est celle de ceux qui pensent « que la fortune est une cause (δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἢ τύχη), mais cachée à la raison humaine ». Les trois théories

51. Cf. W. WIELAND, *op. cit.* (n. 43), p. 264-265.

52. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο θαυμάσιον· πολλὰ γὰρ καὶ γίνεται καὶ ἔστιν ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταύτομάτου, ἃ οὐκ ἀγνοοῦντες ὅτι ἔστιν ἐπανευγεῖν ἕκαστον ἐπὶ τι αἰτίον τῶν γιγνομένων, καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος εἶπεν ὁ ἀναιρῶν τὴν τύχην, ὅμως τούτων τὰ μὲν εἶναι φασι πάντες ἀπὸ τύχης τὰ δ' οὐκ ἀπὸ τύχης.

53. Λέγοντες γὰρ τὰ μὲν ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίγνεσθαι, ἀλλ' ἤτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἰτίον.

54. Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὰ θεϊότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι, τοιαύτην δ' αἰτίαν μηδεμίαν εἶναι οἷαν τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν.

exposées et critiquées par Aristote représentent, pourrait-on dire, le point de rencontre de tous les éléments aporétiques relevés dans les formes d'emploi et les acceptions d'ἀντόμοτον dans les textes préaristotéliens en général, et plus spécifiquement dans les textes médicaux. En effet, on y trouve la tension entre la volonté d'atteindre une explication déterministe cohérente du réel et l'impossibilité de déterminer chaque aspect du réel dans tous ses enchaînements ; la conscience de l'existence d'ordres différents de causalité et l'incapacité à déchiffrer chacun de ces ordres et à l'encadrer dans un système global de relations causales ; l'idée, teintée de pessimisme épistémologique, que le spontané et à la limite le hasard sont tels seulement par rapport à l'homme, en tant que formes de causalité invisibles et inatteignables à la compréhension humaine.

Par rapport à ces approches du statut ontologique et phénoménologique du hasard, la perspective d'Aristote représente un changement radical. Il en affirme l'existence, tout en remarquant le caractère accidentel des choses qui se produisent par hasard, qui donc ne sont ni parmi les faits nécessaires et constants, ni parmi les faits qui se produisent la plupart du temps : ce sont les choses qui se produisent toujours en vue de quelque chose et dont la détermination téléologique est donc intrinsèque à leur nature<sup>55</sup>. Or, pour qu'un événement puisse être compté parmi ceux qui se produisent par hasard ou par fortune, il ne faut pas qu'il constitue tout simplement une exception au principe de constitution téléologique du réel ; d'une façon plus subtile, il faut que cet événement-là se produise *comme s'il* avait été téléologiquement déterminé et donc *comme s'il* se produisait effectivement en vue de la fin qu'il atteint, même si cette fin n'appartient pas à la définition, voire à la nature, de tel événement ou de telle chose. La définition aristotélienne est claire : dans le domaine des choses qui ont lieu absolument en vue de quelque fin, quand les choses ont lieu sans avoir en vue le résultat et *en ayant leur cause finale hors de lui*, alors nous parlons d'effets de hasard (ἀπὸ τὰντομότου) ; parlons d'effets de fortune (ἀπὸ τύχης), pour tous ceux des effets de hasard qui, appartenant au genre des choses susceptibles d'être choisies, atteignent les êtres capables de choix. On parle d'effet de hasard en relation avec les êtres naturels irrationnels et les corps

---

55. *Phys.*, II, 5, 196b, 10 - 197a, 35 : « D'abord on reconnaîtra que l'expérience montre des faits qui se produisent toujours de même, et des faits qui se produisent fréquemment ; or il est évident que la fortune n'est dite la cause ni des uns ni des autres et que les effets de la fortune ne sont ni parmi les faits nécessaires et constants, ni parmi les faits qui se produisent la plupart du temps. Mais, puisqu'il y a aussi des faits qui se produisent par exception à ceux-là, et que tout le monde les appelle effets de fortune, il est évident que la fortune et le hasard existent en quelque manière : car nous savons que de tels faits sont effets de fortune et que les effets de fortune sont de tels faits. »

inanimés : par exemple, en relation avec la venue du cheval, quand par cette venue il a trouvé le salut, sans que le salut ait été en vue ; ou encore, dans le cas de la chute d'un trépied, si après sa chute il est debout pour servir de siège, sans qu'il soit tombé pour servir de siège ; par contre, on parle d'effet de fortune en relation avec les êtres animés doués de raison, et plus spécifiquement avec l'homme adulte : un exemple paradigmatique est fourni par le cas d'un homme qui va au marché et, y rencontrant accidentellement son débiteur, finit par toucher de l'argent sans que le recouvrement des sommes qui lui étaient dues ait été la raison de sa venue au marché.

Chez Aristote, ce qui qualifie comme ἀτύματον, hasard, une cause accidentelle est donc l'existence d'une sorte de téléologie simulée ou *téléologie du comme si*, comme l'a définie W. Wieland (*Als-ob-Teleologie*)<sup>56</sup> : une chose a lieu ἀπὸ τᾶτύματου si elle aurait pu avoir lieu exactement de la même façon en vue d'une fin déterminée<sup>57</sup>. On comprend bien alors comme, dans le système aristotélicien, finalité et hasard, téléologie et téléologie simulée finissent par interagir et, en fait, pour se définir et s'expliquer réciproquement<sup>58</sup> ; on comprend aussi comme la notion ainsi redéfinie de ἀτύματον-hasard finit par assimiler la notion de « cause spontanée » et résoudre les aspects d'ambiguïté sémantique qui encore en caractérisaient l'emploi dans les textes médicaux de la *Collection hippocratique*.

---

56. W. WIELAND, *op. cit.* (n. 43), p. 259. Une interprétation de la doctrine aristotélicienne du hasard à la lumière de la notion de « téléologie simulée » a été proposée aussi par G. CAMBIANO dans un chapitre de son livre *Figure, macchina, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Roma, 2006, p. 175-195. Voir aussi G. MICHELI (article cité [n. 11], p. 447), qui reconstruit la doctrine aristotélicienne du hasard en s'appuyant sur la notion, à mon avis pas trop convaincante, d'« événement (qui se passe en) vain » (cette notion, me semble-t-il, ne peut pas être admise, sinon admettant le caractère intentionnel de la finalité naturelle, ce qui n'est pas le cas dans la téléologie aristotélicienne). Par contre, un aspect de l'analyse de G. Micheli que je trouve intéressant est la définition de ἀτύματον en tant qu'événement *che realizza una interferenza sul piano della razionalità dell'uomo e della natura*.

57. Cf. L. JUDSON, « Chance and Always or For the Most Part in Aristotle », dans L. JUDSON (éd.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford, 1991, p. 92-95. Selon L. Judson, Aristote conçoit le hasard en tant qu'événement incidentel *relative to all the natural and deliberative processes taking place in the subject*. En outre, L. Judson parle d'une distinction *between merely apparent and actual final causation*, distinction qui est sans doute centrale à la philosophie de la nature d'Aristote. Toutefois, il me semble qu'il soit réductif de parler de distinction sans souligner le rapport de simulation qui lie les causes finales aux causes finales « apparentes ».

58. Cf. A. PREUS, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim - New York, 1974, p. 9.

#### 4. La conceptualisation médicale d'αὐτόματον : réécritures galéniques

À ce point, il nous reste à analyser le développement de la notion d'αὐτόματον chez Galien. Cette analyse pose des questions tout à fait intéressantes, si l'on considère le fait que Galien est en même temps celui qui se propose de reprendre et de réélaborer systématiquement les notions, le lexique et même l'imaginaire médical de la tradition hippocratique, et celui qui encadre la science médicale dans une vision téléologique rigoureuse du réel, vision qui dépend largement de la théorie aristotélicienne de la causation et de sa philosophie de la nature. Toutefois – comme l'ont remarqué, parmi d'autres, H. von Staden<sup>59</sup> et R. J. Hankinson<sup>60</sup> – l'approche galénique de la causalité naturelle radicalise et à plusieurs égards renverse la téléologie aristotélicienne en critiquant les deux notions – celles de hasard et de nécessité hypothétique<sup>61</sup> – qui en font un système explicatif relativement ouvert et potentiellement réceptif de toute forme d'irrégularité et d'anomalie des processus naturels. Surtout, la différence la plus significative entre le système aristotélicien de causes et le système galénique est que le premier dessine une téléologie immanente aux choses et à leurs relations réciproques, une téléologie *directive* plutôt que *dirigée*, pour utiliser une expression heureuse de A. Gotthelf<sup>62</sup>, alors que le deuxième

59. H. VON STADEN, « Teleology and Mechanism: Aristotelian Biology and Early Hellenistic Medicine », dans W. KULLMANN et S. FÖLLINGER, *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, 1997, p. 197-199.

60. R. J. HANKINSON, « Galen's Theory of Causation », *ANRW II*, 37, 2 (1994), p. 1757-1774, et ID., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, 1998, p. 385-391.

61. Aristote introduit et explique la notion de « nécessité hypothétique » (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως) dans la *Physique*, II, 9, et dans trois passages des *Parties des animaux* (639b, 21 - 640a, 10 ; 642a, 1-13 ; 642a, 31 - 642b, 4). La différence tracée par Aristote entre « nécessité simple » et « nécessité hypothétique » a été bien montrée par D. M. BALME, « Greek Science and Mechanism: I. Aristotle on Nature and Chance », *The Classical Quarterly* 33 (1939), p. 129-138 (voir surtout p. 130) et surtout par J. M. COOPER, « Hypothetical Necessity and Natural Teleology », dans A. GOTTHELF et J. G. LENNOX, *op. cit.* (n. 50), p. 273.

62. A. GOTTHELF, « Aristotle's Conception of Final Causality », *op. cit.* (n. 50), p. 229. Sur le caractère immanente et non-intentionnel de la téléologie aristotélicienne, voir aussi A. PREUS, *op. cit.* (n. 58), p. 3-13 ; M. NUSSBAUM, *op. cit.* (n. 58), p. 59-106. D. CHARLES (« Teleological Causation in the *Physics* », dans L. JUDSON [éd.], *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford, 1991, p. 101-128) remarque – d'une façon pas trop convaincante, à vrai dire – que deux types de téléologie, basées respectivement sur un *Agency model* et un *Function model*, coexistent dans le système causal aristotélicien, sans jamais s'intégrer d'un point de vue théorétique. À ce type d'argument on peut objecter, suivant D. M. BALME (« Teleology and necessity », dans A. GOTTHELF et J. G. LENNOX, *op. cit.* [n. 50], p. 275), qu'aller à la recherche d'une théorie qui unifie téléologie et intentionnalité veut dire tout simplement avoir mécompris le système aristotélicien des causes car,

conçoit la téléologie comme une forme transcendante et donc extérieure aux choses de l'ordre du réel.

En effet, quand on considère les occurrences galéniques d'αὐτόματον, on relève immédiatement deux phénomènes distincts et complémentaires : d'un côté, Galien semble bien connaître l'idée de hasard comme elle avait été conçue par Aristote et semble de fait en tenir compte – même en s'y opposant – dans la construction de son système téléologique d'interprétation du réel. Dans nombre de textes, il refuse ouvertement l'idée que quelque chose puisse arriver en raison d'une combinaison heureuse mais accidentelle d'événements : c'est plutôt une « intelligence ordinatrice » (νοῦς διατάπτων [...] καὶ κοσμῶν, *De usu partium*, 3, 469, 12 K), ou encore une « φύσις intelligente » (ὡς ἡ προνοουμένη τῆς διαπλάσεως τῶν μορίων φύσις [...], *De usu partium*, 4, 28, 6 K), qui, aux yeux de Galien, règle tous les processus et les phénomènes concernant le corps et ses fonctions ainsi que l'enchaînement des opérations cognitives qui constituent la méthode médicale<sup>63</sup>. D'autre part, Galien semble ouvertement avoir l'intention de revenir aux acceptions hippocratiques d'αὐτόματον et, en fait, de développer la sémantique d'αὐτόματος en combinant les formes d'emploi hippocratiques avec certains aspects caractéristiques de sa propre théorie de la causation. Les traces de cette deuxième opération sont évidentes dans deux passages tirés, respectivement, du *De sectis ad eos qui introducuntur* et du *De placitis Hippocratis et Platonis*: dans le passage du *De sectis*<sup>64</sup>, où il expose la définition de médecine donnée par les médecins empiriques, Galien fait référence aux « affections qui se produisent ἀπὸ ταῦτομάτου » (typiquement, hémorragies, épistaxis et flux d'humeurs) comme à ces affections « qui n'ont pas une cause efficiente perceptible » (οὐ μὴν τό γε ποιήσαν αἴτιον αἰσθητὸν ἔχον) ou bien qui ont une cause évidente qui toutefois ne découle pas « d'un choix intentionnel de l'homme mais d'une sorte de hasard ou accident » (οὐ μὴν ἐκ προαιρέσεως

---

dans ce système, *natural teleology has nothing to do with intentionality, the physiology of which in man and animals Aristotle explain in MA.*

63. Cf. *Meth. Med.*, 10, 31, 12 K. : Τὸ τοίνυν μεθόδῳ τι ζητεῖν ἐξευρεῖν ἀντίκειται μὲν τῷ κατὰ τύχην τε καὶ αὐτομάτως· ἔστι δὲ τὸ τοιοῦτον μετὰ τινος ὁδοῦ καὶ τάξεως, ὡς εἶναι τι πρῶτον ἐν τῇ ζητήσει καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον καὶ τέταρτον καὶ οὕτως ἐφεξῆς τάλλα σύμπαντα, μέχρι περ ἂν ἀφίκηται τις ἐπ' αὐτὸ τὸ προκειμένον ἐξ ἀρχῆς. Voir F. KOVACIC, *Der Begriff der Physis bei Galen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger*, Stuttgart, 2001, p. 131-132 et p. 147.

64. 1, 66 K. : Ἐπειδὴ πολλὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐώρων πάθη τὰ μὲν ἀπὸ ταῦτομάτου γιγνώμενα νοσοῦσι τε καὶ ὑγιαίνουνσιν, οἷον αἵματος ῥύσιν ἐκ ῥινῶν ἢ ἰδρώτας ἢ διαρροίας ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο βλάβην ἢ ὠφέλειαν φέρον, οὐ μὴν τό γε ποιήσαν αἴτιον αἰσθητὸν ἔχον, ἕτερα δ' ὧν τὸ μὲν αἴτιον ἐφαίνεται', οὐ μὴν ἐκ προαιρέσεως ἡμετέρας ἀλλὰ κατὰ τινα συντυχίαν.

ἡμετέρας ἀλλὰ κατὰ τινα συντυχίαν) ; dans le passage du *De placitis*<sup>65</sup>, Galien critique la doctrine stoïcienne du hasard et en particulier reproche à Chrysippe de ne savoir pas que « ce qui est dit se produire par hasard ou spontanément (εἰκὴ καὶ ἀπὸ ταύτομάτου) on le dit par rapport à notre connaissance », et que, en vérité, « rien ne se produit de cette façon, comme le divin Hippocrate le disait : αὐτόματον pour nous, οὐκ αὐτόματον quant à la cause (αἰτίᾳ) » (trad. de l'auteur).

Si chez Aristote la notion d'αὐτόματον-hasard renvoyait à une téléologie du *comme si* – téléologie accidentelle qui simule l'ordre de finalité intrinsèque à la définition d'un corps naturel –, Galien, pour sa part, retourne à deux traits caractéristiques de la notion d'αὐτόματον comme nous l'avons trouvée dans le traité hippocratique *Περὶ τέχνης* : il se concentre sur l'absence, réelle ou apparente, de la cause efficiente et y lie l'émergence du hasard, en rétablissant aussi une ambiguïté de fond entre les idées de hasard et de « cause spontanée » ; il réintroduit une acception anthropocentrique de la notion d'αὐτόματον, puisqu'un événement qu'on définit αὐτόματος – « spontané » – peut être dit tel pour Galien seulement aux yeux des hommes, incapables d'en déterminer la cause.

En réalité, ce sont tous les *Leitmotive* conceptuels et observationnels élaborés par les auteurs hippocratiques à partir de la notion d'αὐτόματον que Galien vise à ressusciter et développer : la référence aux évacuations qui se produisent ἀπὸ ταύτομάτου et à toute autre forme de κάθαρσις et ἔκκρισις spontanée de matière humorale, la production et l'arrêt spontanés d'une hémorragie, même le thème de la génération spontanée des plantes. Bref, c'est l'idée d'un pouvoir de la nature, un pouvoir « autarchique » et spontanément orienté vers le maintien ou le rétablissement de la santé, qui se représente dans l'horizon théorique de Galien, comme on le voit dans un passage du commentaire au *De natura hominis* (15, 160,5 K) : « εἰκότως δὲ ἔφησεν <αὐτομάτως> ὑγιάζεσθαι τοὺς προειρημένους, ὅπερ ἔστιν οὐδὲν ἡμῶν πραξάντων· αὐτάρκως γὰρ ἢ φύσις αὐτοὺς ἐκκαθαίρει ».

Or ce retour à l'idée de « cause naturelle spontanée » a deux conséquences fondamentales : d'une part, il engendre une reprise du corollaire le plus importante de la conception hippocratique de la φύσις αὐτομάτη, qui consiste dans l'individuation d'un lien dynamique de coopération/imitation entre φύσις et τέχνη. C'est en raison de ce lien que le médecin doit

65. *PHP*, 4, 5, 9 (1, 260, 28-31 De Lacy ; 5, 393 K.) : Οὐκ εἰδὼς ὅτι πᾶν ὃ τί περ ἂν εἰκὴ καὶ ἀπὸ ταύτομάτου γίνεσθαι λέγεται κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἡμᾶς γνώσιν οὕτω προσαγορεύεται, ταῖς δ' ἀληθείαις οὐδὲν αὐτῶν οὕτω γίγνεται, καθάπερ καὶ ὁ θεϊότατος Ἴπποκράτης εἶπεν· « ἡμῖν μὲν αὐτόματον, αἰτίᾳ δ' οὐκ αὐτόματον. »

s'abstenir de certaines formes d'intervention si la φύσις n'a pas préventivement montré une disposition spontanée à être stimulée<sup>66</sup> ; qu'après avoir appliqué une médication, il doit attendre que la nature fasse son cours spontanément, comme nous suggèrent deux passages du *De compositione medicamentorum secundum locos*<sup>67</sup> ; enfin, et en général, qu'il doit prendre les mouvements spontanés de la matière comme modèle et s'en servir comme référence épistémique primaire de l'art médical<sup>68</sup>. D'autre part, l'avoir ressuscité la notion de « cause naturelle spontanée » avec toutes les implications théoriques et les nuances sémantiques qui en caractérisaient les emplois hippocratiques, impose à Galien de retravailler la notion de cause efficiente à la lumière d'une distinction, mais aussi d'une articulation subtile, entre causes internes et causes externes, parce que c'était exactement cette distinction/articulation qui était impliquée sans être définie d'une façon suffisamment claire et rigoureuse dans les textes hippocratiques. Car Galien semble être parfaitement conscient que, au delà de l'affirmation d'un principe très général – on dit spontané tout événement qui ne découle pas d'une cause immédiatement évidente – les choses sont beaucoup plus compliquées et nécessitent une élaboration théorique sophistiquée. On trouve une première trace de cette élaboration dans un passage du *De motu musculorum* (4, 389, 15 K). Ici Galien fait des considérations sur l'action à la fois opposée et complémentaire des muscles fléchisseurs et extenseurs et observe que, si le muscle extenseur est endommagé, le muscle fléchisseur correspondant sera capable d'exercer sa fonction anatomique – c'est-à-dire, se fléchir spontanément en réaction à une extension – si et seulement si cette extension est provoquée artificiellement, donc par une cause externe au corps<sup>69</sup>. En général, la définition

66. Cf. *Meth. Med.*, 10, 756, 7 K. : Εἰ δ' αὐτόματόν ποτε τὴν ὄρμην ἐπὶ τὸ στόμα τῆς γαστρὸς ποιήσαιο, καὶ δι' ἐμέτων· ἄλλως δὲ οὐ χρὴ παρὰ φύσιν ἐρεθίζειν αὐτά.

67. 12, 883 K. : Φυράσας ὀπῶ τιθυμάλλου ἐπίθεος ἐπὶ τὸν ὀδόντα καὶ ἐπάνω κισσοῦ φύλλα καὶ ἐάσας ὥραν αἶρε καὶ αὐτομάτως θρυβήσεται ; XIII, 245 K. : Δεῖ δὲ καὶ συλλοῦεσθαι τῷ φαρμάκῳ καὶ οὕτως ἐὰν ἕως αὐτόματον ἀποπέσῃ.

68. Cf. *Meth. Med.*, 10, 778, 5 K. : Ὡσθ' ὅπερ ἂν ἐκ τῆς φλεβοτομίας ἐμῆχανησάμεθα, τοῦτ' αὐτόματον ἐκ τῆς τοῦ θεραπευομένου σώματος ὑπάρχει φύσεως ; *Ad Glauconem de medendi methodo*, 11, 55, 16 K. : Ὡστ' εἰ γένοιτο αὐτόματον, ἐπιτεχνάσθαι χρὴ ; *In Hippocratis aphorismos commentarii*, 17b, 358, 12 K. : Ὡσπερ δὲ παρακελεύεται διὰ παντὸς ὅσα καλῶς ὑπὸ τῆς φύσεως γίγνεται ταῦτα μιμεῖσθαι τὸν ἰατρόν, οὕτω καὶ νῦν ἐποίησε τῶν περὶ τῶν αὐτομάτων κενώσεων προτάξας λόγον.

69. Εἰ δὲ σὺ τῆνικαῦτα τὴν ἀπολωλυῖαν τοῦ τετραμένου μυὸς ἐνέργειαν μιμησάμενος ἐκτείναις ταῖς σαυτοῦ χερσὶ τὸ κεκαμμένον, ὅψει σωφρομένην τὴν κάμπτειν αὐτὸ πεφυκυῖαν κίνησιν. Οὐδὲ γὰρ ἔτι σου δεηθὲν

que Galien donne dans un passage du commentaire aux *Aphorismes* d'Hippocrate (17b, 774, 1 K) est valable: τὸ αὐτομάτου peut indiquer ce qui n'a pas une cause externe (χωρὶς αἰτίας τῆς ἔξω) ou bien ce qui se produit soudainement sans qu'aucun symptôme ne l'ait annoncé (τὸ οἶον ἐξαίφνης οὐδενὸς προηγησαμένου συμπτώματος) (trad. de l'auteur).

Toutefois, ne pas avoir de cause externe ne signifie pas du tout échapper au système de causalité. Au contraire, les phénomènes spontanés sont des phénomènes dont la cause est à rechercher dans les mécanismes internes du corps et ses altérations. C'est le cas des ulcérations spontanées, ἔλκη αὐτόματα, qui ne sont pas la conséquence d'une blessure ou d'un traumatisme externe, mais de l'action d'une humeur acide, action qui découle *de l'intérieur du corps*<sup>70</sup> ; c'est le cas aussi des κόποι αὐτόματοι, une forme de lassitude déjà décrite par les auteurs hippocratiques et que Galien considère comme la conséquence systémique indirecte de la pléthore ou bien d'un dysfonctionnement local de la physiologie corporelle qui doit encore se manifester<sup>71</sup>. On voit donc que l'emploi galénique de la notion d'αὐτόματον se base sur une prémisse fondamentale: la cohérence et pleine descriptibilité du système de causalité. De même que, du côté de la cause finale, Galien n'admet pas l'existence de toute forme de hasard et finit donc par radicaliser la téléologie aristotélicienne, de même, du côté de la cause efficiente, il réaffirme qu'aucun événement spontané ne se produit sans une cause, soit qu'il s'agit d'une cause interne et éventuellement déterminable,

---

αὐτόματον καμφθήσεται ὑπὸ τοῦ κατὰ τὰ ἔνδον μέρη τεταγμένου μυὸς ἐνεργοῦντος ἐλκόμενον.

70. Cf. *Meth. Med.*, 10, 1005, 17 K. : Κοινὸν γὰρ δὴ τοῦτο τοῖς γιγνομένοις ἐκ χυμοῦ δακνώδους ἔλκεσιν, ἅπερ αὐτόματα ἔλκη προσαγορεύουσιν, ἴσχεσθαί τε καὶ βραδύνειν ἐν τῇ διεξόδῳ τὸν ἐργαζόμενον αὐτὰ χυμόν.

71. Cf. *De san. tuenda*, 6, 237 K. (p. 104, 29 Koch CMG) : Γίνεται δὲ αὕτη ποτὲ μὲν ἐπὶ ταῖς ἀμέτροις κινήσεσιν, ὡς ἐν τῷ πρὸ τούτου δέδεικται λόγῳ, ποτὲ δ' ἐπὶ κακοχυμῖα τινὶ λεληθότως ὑποτραφείσῃ, καὶ τοὺς τοιοῦτους κόπους αὐτομάτους ὁ Ἱπποκράτης ὀνομάζει. Τὸ δ' ἕτερον γένος τοῦ κόπου τὸ τονῶδες, ὅταν αὐτόματον συνίστηται, ταῖς καλουμέναις πληθώρας ἔπεται. Voir aussi *In Hippocratis aphorismos commentarii*, 17b, 459 K. (voir Hipp., *Aph.* 2, 5). Par ailleurs, la définition galénique sera encore à la base de la définition de « lassitude spontanée » donnée par Diderot dans l'entrée « lassitude » de l'*Encyclopédie* (1<sup>er</sup> éd., t. IX, p. 299) : « Les lassitudes spontanées qu'on ne peut attribuer à aucun mouvement considérable précédent, sont au moins incommodité, le plus souvent symptôme ou présage de maladie. Ces lassitudes annoncent toujours un dérangement dans la machine, une révolution prochaine, une faiblesse dans les nerfs. Presque toutes les maladies aiguës sont précédées et accompagnées de lassitude ; c'est le principal symptôme qui constitue l'état neutre qu'on remarque avant que ces maladies se déclarent ».

soit qu'il s'agit d'une cause externe qui échappe à l'observation et compréhension du médecin.

### Conclusions

Pour conclure, je voudrais souligner les trois points essentiels que mon analyse a essayé de mettre en lumière :

1. La notion d'αὐτόματον, que nous, modernes, associons instinctivement aux catégories du « mécanique » et de l'« artificiel », dans la langue et la pensée grecque est tout d'abord associée au domaine du « physique » dans le sens étymologique du terme – on dirait donc du « naturel » – et en fait en exprime une des formes de manifestation les plus essentielles. Même là où il désigne une machine, le terme αὐτόματον sert spécifiquement à indiquer la capacité de cette machine de reproduire, simuler, évoquer, ou même éclairer mouvements, actions et fonctions des corps naturels vivants, et notamment du corps humain.

2. Cette notion, qui finit par jouer un rôle central dans la physique, la zoologie et l'embryologie aristotéliennes, et qui deviendra un banc d'essai théorique décisif pour les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote du cinquième et sixième siècle après J.-C. et encore pour l'Aristotélisme médiéval et de la Renaissance, trouve sa première élaboration systématique en contexte médical, notamment dans les textes de la *Collection hippocratique*. Elle représente donc un indicateur précieux des interactions entre lexique médical et lexique philosophique et permet d'investiguer et faire la lumière sur l'influence du savoir médical sur la physique et la biologie aristotéliennes, plus spécifiquement sur les stratégies adoptées par le Stagirite pour assimiler et systématiser, mais aussi pour déstructurer et manipuler, des portions de l'apparat conceptuel de la τέχνη ἰατρική.

3. Malgré les points de contact entre les emplois médicaux et les emplois philosophiques de la notion d'αὐτόματον, on enregistre une différence de fond qui me semble, parmi les autres, digne d'attention : à partir de la notion d'αὐτόματον les textes médicaux (hippocratiques ou galéniques) construisent une théorie des rapports d'imitation/coopération entre la τέχνη et la φύσις ; toutefois, ils ne recourent jamais à l'acception mécanique du terme αὐτόματον. Quant à la notion de αὐτόματον-hasard, les auteurs médicaux sont capables de l'entrevoir sans la conceptualiser d'une façon rigoureuse (c'est le cas pour les hippocratiques) ou de l'expulser sans appel de leur horizon théorique (c'est le cas pour Galien). Par contre, Aristote réussit et à combiner dans une seule notion les trois formes fondamentales d'explication du réel – notamment, la téléologie, le mécanisme, et le hasard – en tant que parties complémentaires et

coessentielles de sa phénoménologie des relations et correspondances entre les choses.

On pourrait donc dire qu'une grande partie de la science et de la médecine contemporaines, qui pousse son regard jusqu'aux confins entre mécanisme et hasard et qui récemment a même redécouvert la puissance explicative de la notion de *τέλος* – je pense surtout à certains courants de la biologie théorique (biosémiotique et biologie évolutionnaire) et de la génétique<sup>72</sup> –, reprend, parfois sans en avoir pleinement conscience, des éléments clés du programme de recherche aristotélicien. Cela, on le voit bien, interpelle historiens et philosophes des sciences et constitue une preuve frappante de la richesse et de la vitalité des modèles hérités de la science antique ainsi que de la structure discontinue et non linéaire des processus de formation du savoir scientifique.

Roberto LO PRESTI  
Humboldt-Universität zu Berlin  
Institut für Klassische Philologie

---

72. En général, la biologie contemporaine a développé l'idée de *τέλος* dans la notion de « téléonomie ». Cette notion, épousée par exemple par J. MONOD (*Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970) permet de décrire les organismes vivants et tous les processus biologiques comme formes d'auto-organisation orientée au maintien d'un équilibre dynamique fonctionnel. Cette auto-organisation découle des propriétés intrinsèques de la structure et de l'activité des organismes et n'est pas conçue comme le résultat d'une action intentionnelle ou d'un dessin transcendant. En ce sens, ceux qui ont accepté une perspective téléonomiste ont souvent souligné la différence et même l'incompatibilité entre les explications téléonomiques (qui s'encadrent à plein titre dans le paradigme scientifique moderne) et les explications téléologiques (typiques de la philosophie naturelle de dérivation aristotélicienne) des processus biologiques. Pourtant, on a déjà remarqué que la téléologie aristotélicienne est très loin de s'appuyer sur une conception transcendantale et intentionnelle de la « cause finale ». En fait, on peut affirmer que la téléologie aristotélicienne est plus « téléonomique » qu'on pourrait le soupçonner. Sur téléologie et intentionnalité dans la philosophie naturelle d'Aristote, voir A. PREUS, *op. cit.* (n. 58), p. 3, et M. NUSSBAUM, *op. cit.* (n. 58), p. 85-88. Pour ce qui concerne les développements contemporains de la notion de *τέλος* en biologie, on peut citer, à titre d'exemple, les articles de F. J. AYALA, « Teleological Explanations in Evolutionary Biology », *Philosophy of Science* 37.1 (1970), p. 1-15, et ID., « Adaptation and Novelty: Teleological Explanations in Evolutionary Biology », *History and Philosophy of the Life Sciences* 21.1 (1999), p. 3-33, et encore L. WRIGHT, *Teleological Explanations: An Etiological Analysis of Goals and Functions*, Berkeley - Los Angeles, 1976 ; M. BEDAU, « Can Biological Teleology be Naturalized? », *The Journal of Philosophy* 88 (1991), p. 647-655. Sur la notion de *τέλος* dans la biogénétique contemporaine et le débat éthique qu'elle suscite, voir M. HAUSKELLER, « Telos: The Revival of an Aristotelian Concept in Present Day Ethics », *Inquiry* 48.1 (2005), p. 62-75.