

Les fondements médicaux et politiques du déterminisme anthropologique dans les traités hippocratiques *Airs, eaux, lieux et Maladie sacrée*

Léo Melançon-Thibault*

Il est aujourd'hui communément admis que l'ensemble des traités médicaux que nous connaissons sous l'appellation de *Corpus hippocratique* ne sont pas l'œuvre du seul Hippocrate de Cos, dont on situe la naissance vers 460 avant J.-C., ni même d'un seul médecin ou d'une seule école médicale. Malgré une certaine unité, qui tient en grande partie, selon Jacques Jouanna, de « l'esprit rationnel d'une médecine dégagée de toute magie apparente¹ », le *Corpus hippocratique* demeure une collection hétérogène de traités aux assises théoriques et aux finalités différentes, voire parfois contradictoires. Cependant, les spécialistes du *Corpus* s'entendent généralement, depuis le début du siècle dernier, pour attribuer, sur la base de ressemblances doctrinales et stylistiques, les traités *Airs, eaux, lieux* (*AEL*) et *Maladie sacrée* (*MS*) à un seul et même médecin². Parmi les ressemblances d'ordre doctrinal entre les deux traités, qui ont d'abord été relevées par Ulrich von Wilamowitz Moellendorf, la plus philosophiquement riche est sans doute « la négation de toute maladie "sacrée", c'est-à-dire due à une divinité particulière³ ».

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, p. 85.

² Pour ne pas alourdir inutilement le texte et gardant notre mise en garde à l'esprit, nous ferons référence à l'auteur des deux traités par le nom « Hippocrate ».

³ Jouanna, J. (1996), « Notice », dans *AEL*, p. 71.

Par ailleurs, le traité *AEL* est certainement un écrit unique dans le *Corpus hippocratique*. En effet, il est l'un des rares traités hippocratiques à dépasser explicitement le cadre médical pour développer une théorie ethnographique et anthropologique. Or, comme nous le verrons, cette sortie du cadre médical, qui s'opère dans la seconde moitié d'*AEL*, est tributaire de la théorie étiologique rationnelle exposée dans la première : ce sont les mêmes facteurs environnementaux qui expliquent d'abord l'apparition des diverses maladies, et ensuite certains traits physiologiques et moraux qui dominent chez les différents peuples du monde connu. Ce qui se présente d'entrée de jeu comme une forme de déterminisme climatique ne s'y limite toutefois pas, puisque l'auteur d'*AEL* fait intervenir un second facteur pour expliquer les différences physiologiques et morales entre les peuples : les lois et les coutumes. À première vue, le déterminisme hippocratique semble donc traversé par une tension, ou à tout le moins une dualité, entre les facteurs environnementaux et politiques qui façonnent l'être humain.

Le présent article se propose donc d'étudier l'articulation entre théorie médicale, théorie anthropologique et théorie politique dans les traités hippocratiques *AEL* et *MS*. Nous tenterons ainsi de montrer que l'apparente tension entre facteurs climatiques et facteurs politiques, qui est au cœur de la théorie anthropologique déterministe d'Hippocrate, s'explique par une dualité de fondements : d'un côté, la prise en compte des facteurs environnementaux dans la constitution physique et morale de l'être humain repose sur une conception précise de la maladie, alors que d'un autre, la considération de l'impact des lois et des coutumes repose, du moins en partie, sur une thèse politique.

Nous nous intéresserons d'abord à la théorie médicale proposée dans *AEL* et *MS* afin de faire apparaître le fondement médical du déterminisme hippocratique, soit une nouvelle conception rationnelle de la maladie, laquelle s'oppose à celle, essentiellement religieuse, des poètes. Nous nous pencherons ensuite sur la tension entre déterminismes climatique et politique dans la théorie anthropologique d'*AEL*, et ses parallèles chez Platon et Aristote. Nous montrerons alors comment l'effet du climat sur l'être humain peut être renforcé ou contrebalancé par l'effet des lois. Enfin, nous tenterons, à partir d'une hypothèse interprétative proposée par Jacques Jouanna, de

mettre au jour le fondement de la dimension politique de l'anthropologie d'*AEL*.

1. Une nouvelle conception de la maladie : le fondement médical de l'anthropologie d'*AEL*

Dans cette première section, nous nous intéresserons à la conception rationnelle de la maladie proposée dans les traités *AEL* et *MS*. Nous montrerons que cette conception nouvelle s'appuie en grande partie sur le rejet, ou plutôt le détournement, d'une caractéristique fondamentale de la conception « traditionnelle » ou « archaïque » de la maladie, soit le rôle étiologique accordé au divin. Dans un premier temps, nous analyserons cet aspect précis de la conception archaïque en nous intéressant à quelques exemples de maladies générales tirés d'Homère et de Sophocle⁴. Dans un deuxième temps, nous montrerons comment le rôle causal du divin est réinterprété dans les deux traités qui nous intéressent, de façon à mettre en évidence une certaine forme de déterminisme climatique dans le domaine médical.

1.1. La conception archaïque de la maladie chez les poètes épiques et tragiques

Ce que nous appelons « les maladies générales » est désigné, en grec ancien, par le terme *λοιμός*, souvent traduit par « peste », que l'on retrouve autant chez Homère et Hésiode que chez les poètes tragiques, à l'exception d'Euripide, et les médecins hippocratiques⁵. Chez les poètes épiques et tragiques, ces maladies générales sont toujours causées par l'intervention punitive d'une divinité à la suite d'une faute morale ou religieuse.

Les deux exemples les plus probants de cette conception de la maladie sont respectivement tirés de l'*Iliade* d'Homère et de la tragédie

⁴ Une démonstration similaire pourrait être faite pour les maladies particulières, c'est-à-dire celles qui n'atteignent qu'un seul individu. Voir Jouanna, J. (1987), « Médecine hippocratique et tragédie grecque », p. 114-115.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

Œdipe-Roi de Sophocle⁶. Dans les deux poèmes, une maladie, que l'on désigne par le terme *λοιμός*, est causée par la colère vengeresse d'un dieu. Dans *l'Iliade*, il s'agit d'un fléau qui s'abat pendant dix jours sur le camp des Grecs pour punir le refus d'Agamemnon de restituer sa fille à Chrysès, prêtre d'Appolon⁷. Dans *Œdipe-Roi*, la maladie qui s'abat sur Thèbes est causée par une souillure (*μίασμα*⁸) dans la cité, à savoir Œdipe lui-même, meurtrier malgré lui de son père Laïos.

Dans la conception archaïque de la maladie, c'est donc « le comportement individuel dans ses relations avec les valeurs morales et religieuses⁹ » qui entraîne une maladie générale, dont une divinité est la cause immédiate. Conséquemment, la thérapeutique envisagée par les poètes ne fait généralement pas appel à des médecins¹⁰. Ce sont des oracles, des devins et des dieux qui sont consultés dans l'espoir de mettre fin à la maladie, la seule façon d'y parvenir étant d'obtempérer aux demandes du dieu qui la cause¹¹. C'est ce que l'on peut vérifier d'abord dans *l'Iliade*. À la suggestion d'Achille, un devin, Calchas, est consulté. Il annonce aux guerriers grecs que la maladie qui frappe leur camp est causée par le courroux d'Apollon, le seul remède possible étant d'apaiser la colère du dieu en réparant la faute commise par le chef des Achéens¹². De même, dans *Œdipe-Roi*, personne ne songe à faire appel aux services d'un médecin pour enrayer la maladie qui décime Thèbes ; toutes les actions entreprises

⁶ Ces exemples sont analysés en détail dans Jouanna, J. (1987), « Médecine hippocratique et tragédie grecque », p. 110-113. Nous y renvoyons le lecteur.

⁷ Homère (1955), *Iliade*, ch. I, v. 9-11.

⁸ Le terme *μίασμα* désigne, dans la tragédie, une souillure qui découle d'une faute religieuse et morale. Dans la médecine hippocratique, la notion de miasme perd sa signification religieuse et devient une cause physique et naturelle. À ce sujet, voir Jouanna, J. (1987), « Médecine hippocratique et tragédie grecque », p. 112.

⁹ Jouanna, J. (1987), « Médecine hippocratique et tragédie grecque », p. 112.

¹⁰ On retrouve bien, dans *l'Iliade*, deux médecins, les frères Machaon et Podalire, fils d'Asclépios, qui guérissent les blessures des combattants en utilisant des remèdes, et non en faisant appel aux dieux. Voir par exemple *Iliade*, ch. IV, v. 193-218, où Machaon soigne la blessure de Ménélas. Notons cependant qu'on fait appel aux médecins pour soigner des blessures de guerre, et non des maladies générales.

¹¹ *Ibid.*, p. 117.

¹² Homère (1955), *Iliade*, v. 96-100.

sont d'ordre religieux : prière¹³, consultation de la pythie de Delphes¹⁴ et recours aux services du devin Tirésias¹⁵.

Il importe de noter que de telles pratiques pour tenter de mettre fin à des maladies générales sont historiquement avérées et témoignent du fait que le caractère religieux de la maladie, bien qu'il ait pu être exagéré par les poètes à des fins dramatiques, est bel et bien au cœur d'une conception archaïque de la maladie encore en vogue pendant le siècle de Périclès¹⁶. Ainsi, comme le rapporte Diogène Laërce, les Athéniens firent appel à l'oracle de Delphes, au VI^e siècle avant notre ère, pour mettre fin à une peste qui sévissait contre leur cité¹⁷.

1.2. La remise en question de la conception archaïque de la maladie dans *AEL* et *MS*

Nous opposerons maintenant cette conception de la maladie à celle promue par les traités *AEL* et *MS*, en nous penchant sur l'explication rationnelle de l'impuissance qui frappe certains Scythes, explication que l'on retrouve au chapitre XXII d'*AEL*¹⁸. Nous prendrons alors la mesure de la régression de l'explication des maladies générales par l'intervention de divinités. Nous montrerons ensuite comment Hippocrate procède à une certaine redéfinition du divin en proposant une conception « naturalisante » de ce concept. Enfin, nous évaluerons à quel point cette nouvelle conception du divin s'oppose, ou non, à la conception traditionnelle.

¹³ Sophocle (1999), *Œdipe-Roi*, v. 151-215.

¹⁴ *Ibid.*, v. 71-72.

¹⁵ *Ibid.*, v. 300-315.

¹⁶ Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, p. 267 et 294.

¹⁷ Diogène Laërce (1999), *Vies et doctrine des philosophes illustres*, I, 110.

¹⁸ On retrouve un cas analogue de « désacralisation » d'une maladie dans *MS*. Voir Jouanna, J. « Notice », dans Hippocrate (2003), *MS*, p. XXXIX-XLVIII.

Régression de l'explication divine des maladies

L'existence, chez les Scythes, d'hommes impuissants qu'Hippocrate appelle les « Anariées », est déjà attestée chez Hérodote, qui en fait mention à deux reprises dans l'*Enquête*¹⁹. Les Scythes, selon Hippocrate, leur accordent un statut religieux particulier, les vénèrent et se prosternent devant eux²⁰. Selon Hérodote, ils possèdent même, aux yeux de leur peuple, un pouvoir divinatoire²¹. Ce qui est particulièrement important pour notre propos, c'est que les Scythes attribuent la cause de cette condition médicale à la déesse Aphrodite. C'est d'ailleurs l'explication que rapporte Hérodote, sans la contester :

Or, les Scythes coupables d'avoir pillé le temple d'Ascalon, et tous leurs descendants après eux, ont été frappés par la déesse [Aphrodite] d'un mal qui fait d'eux des femmes : les Scythes voient dans ce sacrilège la cause de leur mal ; les voyageurs qui passent en ce pays peuvent constater par eux-mêmes l'état de ces hommes, que les Scythes appellent les « Énarées »²².

On reconnaîtra ici facilement la conception archaïque de la maladie comme punition imposée par une divinité à la suite d'une faute morale ou religieuse.

Contrairement à Hérodote, Hippocrate propose une explication rationnelle de l'impuissance des Anariées, explication qui fait de la pratique de l'équitation la cause principale de cette condition²³. En effet, l'équitation entraîne certains problèmes (fluxions aux articulations, boitements, ulcères aux hanches), que les Scythes tentent de guérir par l'incision d'un vaisseau sanguin derrière chaque oreille. Or, selon le médecin, ces incisions auraient un effet néfaste sur la circulation de la semence vers les organes génitaux. Ainsi, faute de semence, ces hommes seraient incapables de se reproduire.

¹⁹ Hérodote (1964), *Enquête*, I, 105 et IV, 67.

²⁰ Hippocrate (2003), *MS*, XXII.2.

²¹ Hérodote (1964), *Enquête*, IV, 67.

²² *Ibid.*, I, 105. (Trad. A. Barget)

²³ Hippocrate (1996), *AEL*, XXII.4-6.

Hippocrate va même jusqu'à critiquer l'explication divine adoptée par les Scythes et rapportée par Hérodote²⁴. En effet, écrit-il, si cette maladie était véritablement plus divine que les autres, elle devrait s'abattre sur tous les Scythes, indépendamment de leur statut économique et social. À tout le moins, si elle devait toucher une partie du peuple de Scythie plutôt qu'une autre, ce devrait être les moins riches, puisque ceux-ci n'ont pas les moyens d'amadouer les dieux à l'aide d'offrandes et de sacrifices. Or, Hippocrate observe que l'impuissance ne touche que les plus riches et les plus nobles, qui sont ceux qui ont les moyens de pratiquer l'équitation. De plus, remarque-t-il, son explication de l'impuissance des Scythes ne s'applique pas qu'à ce seul peuple : partout où l'équitation est fréquemment pratiquée, on trouve davantage de cas d'impuissance chez les hommes, ce qui vient renforcer l'explication rationnelle qu'il a proposée et discréditer le caractère divin particulier que revêt cette maladie aux yeux des Scythes.

*La conception « naturalisante » du divin et la médecine climatique
d'AEI*

Toutefois, la thèse selon laquelle toute maladie est à la fois divine et humaine constitue l'aspect le plus surprenant et le plus intéressant de cet apparent rejet de l'explication archaïque de la maladie. On retrouve cette idée dans *AEI* et dans *MS*. Le passage de *MS* où cette thèse est énoncée est particulièrement éloquent :

Cette maladie, dite sacrée, provient des mêmes causes déclenchantes que celles d'où proviennent les autres maladies, de ce qui entre (dans le corps) et en sort : du froid, du soleil, des vents qui changent et ne restent jamais immobiles. Ces choses sont divines, en sorte qu'il ne faut point mettre cette maladie à part et la considérer comme plus divine que les autres, mais les juger toutes divines et toutes humaines : chacune a une origine naturelle et une

²⁴ Hippocrate (1996), *AEI*, XXII.9-11.

puissance qui lui est propre et il n'y en a aucune devant laquelle on soit sans ressources et sans moyen²⁵.

Toutefois, la façon dont il faut comprendre ce caractère à la fois humain et divin de la maladie n'est pas immédiatement claire et plusieurs interprétations différentes ont été proposées²⁶. Selon Jacques Jouanna, le caractère divin de la maladie doit être compris en adéquation avec son caractère naturel ; toute maladie est divine parce qu'elle est causée par des phénomènes naturels comme les vents, le chaud et le froid, phénomènes qui sont indépendants de l'intervention humaine²⁷. Toute maladie serait également humaine dans la mesure où la médecine peut intervenir sur le cours de la maladie à l'aide d'une thérapeutique appropriée.

Cette interprétation nous semble devoir être adoptée principalement parce qu'elle suit la lettre de l'extrait de *MS* cité ci-haut. Dans ce passage, l'aspect divin de la maladie est de toute évidence associé à certains phénomènes naturels, alors que son caractère humain semble découler du fait que des remèdes soient toujours envisageables. Ainsi, le lien entre *MS* et *AEL* devient plus évident : la première moitié de ce dernier traité est consacré à l'analyse de ces facteurs naturels et divins qui influencent la santé humaine. En effet, Hippocrate s'y intéresse d'abord et avant tout à l'influence de facteurs locaux comme les vents, les eaux et le sol, et de facteurs climatiques comme le caractère des saisons et leur changement, sur les maladies qui se développent en divers lieux²⁸. Cette première partie d'*AEL* développe alors un certain déterminisme climatique médical : ce sont les caractéristiques géographiques du lieu qu'habite un peuple, de même que la succession des saisons, qui déterminent les maladies que celui-ci est le plus susceptible de développer.

²⁵ Hippocrate (2003), *MS* XVIII.1. (Trad. J. Jouanna), cf. Hippocrate (1996), *AEL*, XXII.3.

²⁶ En plus de l'interprétation de Jouanna, voir les deux interprétations qui sont proposées dans Van der Eijk, P. J. (1990), « The "Theology" of the Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease* », p. 93-94.

²⁷ Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, p. 272. Voir également la notice de Jouanna dans Hippocrate (1996), *AEL*, p. XXXV.

²⁸ Pour un aperçu du contenu de la médecine environnementale d'*AEL*, voir Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, p. 300-303.

Philip Van der Eijk propose plusieurs arguments contre l'interprétation qui suggère de comprendre le caractère divin de la maladie en adéquation avec son caractère naturel. L'un de ces arguments est particulièrement significatif pour notre propos : l'explication de l'impuissance des Anariées proposée par Hippocrate, maladie dont il reconnaît le caractère à la fois divin et humain, ne fait pas appel à des facteurs locaux ou climatiques, mais plutôt à un facteur humain, soit la pratique de l'équitation²⁹. S'il est vrai que le chapitre XXII d'*AEL* ne mentionne pas de facteurs environnementaux, Van der Eijk ne semble pas prendre en compte les développements des chapitres XVIII à XXI, qui traitent des caractéristiques géographiques et climatiques du territoire des Scythes et de l'influence de ces caractéristiques sur leur constitution physique, laquelle est marquée par une prédominance de l'humidité. Le chapitre XXI traite quant à lui précisément des problèmes de fertilité générale causés par la constitution humide des hommes et des femmes de Scythie³⁰. Ainsi, Hippocrate explique d'abord et avant tout les problèmes de fertilité des Scythes par des facteurs climatiques. Le développement du chapitre XXII sur les Anariées n'est qu'un complément aux chapitres précédent : le médecin y analyse un cas particulier d'infertilité, c'est-à-dire l'impuissance, lequel est causé par des facteurs culturels et humains qui s'ajoutent aux facteurs environnementaux qu'il a précédemment identifiés. Le cas de l'impuissance des Scythes nous invite toutefois à proposer une façon supplémentaire de comprendre l'affirmation selon laquelle toute maladie est humaine : la maladie peut être causée par des facteurs humains qui relèvent de la coutume, facteur auquel l'auteur d'*AEL* accordera une grande importance dans la partie proprement anthropologique de son traité.

²⁹ Van der Eijk, P. J. (1990), « The "Theology" of the Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease* », p. 101.

³⁰ D'autres facteurs humains sont alors également pris en compte, dont le fait que l'embonpoint des femmes est causé, en plus du climat, par leur mode de vie peu actif et leur habitude de se déplacer en chariot. Voir Hippocrate (1996), *AEL*, XVIII.4.

Un rejet total de la conception traditionnelle du divin ?

Malgré cette identification du divin à des facteurs naturels, Jacques Jouanna ne pense pas qu'Hippocrate rejette pour autant la conception traditionnelle du divin. Selon lui, le médecin accepte la religion traditionnelle et sa conception des dieux attendant offrandes et sacrifices en échange de bienfaits. Cette conception serait la prémisse de l'argumentaire contre le statut divin accordée à l'impuissance des Scythes, argumentaire qui consisterait à montrer que de la croyance en l'origine divine d'une maladie précise est incohérente avec cette juste conception des dieux³¹. Or, si Hippocrate part de cette prémisse pour réfuter ses adversaires, cela signifie-t-il qu'il est lui-même prêt à l'accepter ? Ce ne sont pas tous les commentateurs qui sont d'accord avec Jouanna à ce sujet. Par exemple, Jeanne Ducatillon a défendu l'idée selon laquelle l'argument du chapitre XXII d'*AEL* procède par réduction à l'absurde afin de montrer que la croyance en des dieux demandant offrandes et sacrifices doit être abandonnée³². Autrement dit, l'argument d'Hippocrate agirait en quelque sorte comme un *modus tollens* : si les dieux accordent plus de bienfaits à ceux qui font plus de sacrifices et d'offrandes et punissent ceux qui en font moins, alors la maladie des Scythes devrait surtout toucher les plus pauvres ; or, elle touche principalement les plus riches à cause de la pratique de l'équitation ; donc les dieux n'accordent pas plus de bienfaits à ceux qui sont plus généreux à leur égard et ne punissent pas par la maladie ceux qui n'ont pas les moyens de le faire.

Philip Van der Eijk a attaqué cette interprétation, en partie sur la base de motifs d'ordre philologique qui dépassent le cadre de notre propos³³. Cependant, force est de constater qu'adopter l'interprétation de Ducatillon nous obligerait à abandonner le parallèle que nous avons tracé entre *MS* et *AEL*, puisque les deux traités prôneraient alors des conceptions bien différentes du divin. En effet, comme l'a bien montré Jacques Jouanna, l'auteur de *MS* n'hésite pas à

³¹ Jouanna, J. (1989), « Hippocrate de Cos et le Sacré », p. 12.

³² Ducatillon, J. (1977), *Polémique dans la collection hippocratique*, p. 155-156. cf. Van der Eijk, P. J. (1991), « Airs, Waters and Places and On the Sacred Disease: Two Different Religiosities », p. 172-173.

³³ Van der Eijk, P. J. (1991), « Airs, Waters and Places and On the Sacred Disease: Two Different Religiosities », p. 173-174.

se faire le défenseur de la religion traditionnelle et à accuser ses adversaires d'impiété³⁴. Selon Jouanna, les conceptions traditionnelle et « naturalisante » du divin se côtoient dans les deux traités et ne sont pas contradictoires aux yeux de leur auteur³⁵. Nous retiendrons donc l'idée qu'il n'y a pas d'attaque frontale de l'auteur d'*AEL* et de *MS* contre la conception traditionnelle du divin, mais qu'une nouvelle conception du divin comme adéquation au naturel s'en dégage tout de même.

Comme nous l'avons montré, les traités *AEL* et *MS* proposent une conception de la maladie qui s'écarte de celle décrite par les poètes épiques et tragiques. Ce faisant, Hippocrate promeut une nouvelle conception du divin, qui doit être compris en adéquation avec la nature. L'idée selon laquelle la maladie est d'origine divine, centrale pour les poètes, est donc réinterprétée par le médecin hippocratique : toutes les maladies sont bel et bien divines, mais la notion de divin reçoit un contenu nouveau et se trouve désormais en adéquation avec les phénomènes naturels. Ce faisant, une sorte de déterminisme climatique médical est développé. En effet, la santé humaine est fonction des caractéristiques climatiques et géographiques du milieu. Par conséquent, le médecin, s'il étudie comme il le faut la disposition d'une cité par rapport au soleil, aux vents, aux cours d'eau, etc., pourra prévoir les maladies les plus susceptibles d'affecter ses habitants³⁶.

2. Une nouvelle conception de l'être humain et de ses relations avec le monde : le dépassement du cadre médical dans *AEL*

Maintenant que nous avons vu que l'auteur des traités *AEL* et *MS* développe une nouvelle conception de la maladie, nous montrerons comment celle-ci, et l'idée de déterminisme climatique à laquelle elle conduit, sont prolongées dans une théorie ethnographique et anthropologique qui redéfinit, au-delà du cadre strictement médical, les rapports entre l'être humain et la nature. C'est dans la deuxième partie d'*AEL* (chapitres XII-XXIV) que cette théorie ethnographique

³⁴ Jouanna, J. (1989), « Hippocrate de Cos et le Sacré », p. 12-13.

³⁵ *Ibid.*, p. 13-14. cf. Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, p. 276.

³⁶ Hippocrate (1996), *AEL*, I.3-5.

et anthropologique est développée, dans le cadre d'une comparaison entre les peuples d'Asie et ceux d'Europe. Deux aspects retiendront ici notre attention. Dans un premier temps, nous aborderons l'influence des facteurs climatiques sur le caractère moral des peuples d'Asie et d'Europe. Ensuite, nous verrons qu'un facteur secondaire doit être considéré, facteur qui peut renforcer ou contrebalancer l'effet du climat : les *vómoι*, c'est-à-dire les lois et les coutumes, ce qui nous mènera à une brève comparaison entre le déterminisme hippocratique et des théories qui s'y apparentent chez Aristote et Platon.

2.1. *L'influence du climat sur le caractère moral : le cas du courage*

Comme l'affirme Jacques Jouanna, l'idée au cœur de la seconde partie d'*AEL* est celle voulant que les principales différences physiques et morales entre les peuples de l'Asie et de l'Europe soient attribuables aux effets de facteurs climatiques sur l'être humain, facteurs dont les effets sur la santé humaine ont justement été étudiés dans la première partie du traité³⁷. Nous laisserons ici de côté l'influence du climat sur la physiologie pour nous intéresser à son influence sur le caractère moral.

Il importe d'abord de souligner qu'à l'époque d'Hippocrate, traiter des peuples de l'Europe et de l'Asie revient à traiter de la totalité du monde connu. Pour lui, l'Europe s'étend de l'Espagne au Palus-Méotide, que nous appelons aujourd'hui la mer d'Azov, alors que l'Asie correspond au territoire de l'Empire perse et à la partie connue de l'Afrique, c'est-à-dire la Libye et l'Égypte.

L'analyse des différences morales entre les peuples asiatiques et européens prend pour point de départ un constat qui peut surprendre : les Asiatiques sont moins courageux que les Européens et sont tout à fait impropres à la guerre³⁸. Comme nous le montrerons plus loin, il y a un motif politique derrière cette affirmation que l'analyse ethnographique d'*AEL* tente d'expliquer. Toujours est-il que, si les peuples d'Asie ne sont pas disposés au courage, c'est d'abord, selon Hippocrate, parce qu'il n'y a pas beaucoup de

³⁷ Jouanna, J. « Notice », dans Hippocrate (1996), *AEL*, p. 60.

³⁸ Hippocrate (1996), *AEL*, XVI.1.

changements de température d'une saison à l'autre³⁹. En effet, pour notre auteur, les « changements du tout au tout » produisent des chocs sur le corps et l'esprit qui favorisent le développement d'un naturel fougueux et guerrier⁴⁰. Le climat de l'Asie étant stable et ne faisant subir aux habitants de ce continent que très peu de changements, il est donc normal que ceux-ci aient un caractère plus doux et moins belliqueux. En ce qui concerne les peuples d'Europe, leur courage et leur fougue s'expliquent par un climat contraire à celui de l'Asie : le corps et l'esprit de ses habitants subissent des chocs fréquents tant les variations de température entre les saisons sont importantes⁴¹.

2.2. *L'ajout du νόμος comme second facteur explicatif*

Le climat n'est toutefois pas le seul facteur qui influence le caractère moral des peuples. Hippocrate mobilise aussi le concept de νόμος, qui recoupe ce que nous appelons les coutumes et les lois, ce qui introduit une deuxième facette à sa théorie anthropologique. Dans son analyse du caractère moral des Asiatiques et des Européens, Hippocrate s'intéresse surtout aux lois et aux régimes politiques et non à la coutume à proprement parler, laquelle intervient davantage dans la comparaison physiologique que nous avons ici laissée de côté. Ainsi, selon Hippocrate, le fait que la majorité des peuples d'Asie vive sous des rois contribue à les rendre lâches. En effet, il affirme que ceux qui n'ont aucun pouvoir sur eux-mêmes et qui sont soumis à un maître n'ont aucun intérêt à être courageux. Au contraire, ils ont tout intérêt à paraître inaptes au combat. De fait, les sujets qui partent à la guerre au nom de leur roi sont ceux qui subissent les épreuves et risquent tout, y compris leur vie, alors qu'ils ne bénéficient aucunement d'une potentielle victoire, le roi étant celui qui obtient toute la gloire et les richesses acquises⁴². À l'inverse, les peuples d'Europe vivent librement et ne sont pas soumis à des rois, ce qui renforce l'effet du climat européen sur leur caractère courageux et

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Hippocrate (1996), *AEL*, XVI.2.

⁴¹ *Ibid.*, XXIII.3.

⁴² *Ibid.*, XVI.3-4.

guerrier. Étant libres, ils assument les risques de la guerre et récoltent eux-mêmes les fruits de leur courage ou de leur lâcheté au combat ; leurs lois les encouragent à s’y entraîner et à y exceller⁴³. Notons également que les lois peuvent, dans certains cas, contrebalancer l’effet du climat. C’est le cas, selon Hippocrate, des peuples d’Asie Mineure, qu’ils soient des Grecs ou des Barbares : même s’ils vivent sous le climat peu changeant de l’Asie, ils sont plus courageux que les autres peuples d’Asie puisqu’ils ne sont pas soumis à un roi. Ils ont, par conséquent, intérêt à être courageux⁴⁴.

Comme nous pouvons le constater, le déterminisme climatique, développé dans un cadre médical, débouche sur une théorie qui explique par des facteurs climatiques la différence de courage entre les peuples d’Asie et d’Europe. Ce déterminisme peut cependant être atténué ou exacerbé par un second facteur, les lois, qui peuvent également exercer une influence sur le caractère moral des peuples. S’il y a donc, chez Hippocrate, quelque chose comme un déterminisme climatique sur le plan anthropologique, celui-ci se voit complété par une seconde forme de déterminisme d’ordre politique, puisque le caractère moral dominant au sein d’un peuple dépend aussi de son régime politique. Bien que les facteurs climatiques et politiques puissent renforcer leurs effets respectifs sur l’être humain, ils constituent également une limite mutuelle. Par exemple, un peuple que le climat dispose au courage ne pourra être véritablement courageux que si son régime politique le dispose lui aussi au courage. À l’inverse, un peuple qui se gouverne lui-même, et donc disposé au courage, restera peu vaillant s’il vit dans une région dont le climat est peu changeant.

2.3. Le climat et les lois chez Aristote et Platon

Hippocrate n’est certainement pas le seul penseur de l’Antiquité grecque à mettre en relation le climat, les lois et le caractère moral humain. On retrouve en effet, notamment chez Aristote et Platon, des théories qui s’apparentent à celles d’Hippocrate et dont une brève analyse comparative peut s’avérer fructueuse⁴⁵.

⁴³ Hippocrate (1996), *AEL*, XXIII.4.

⁴⁴ *Ibid.*, XVI.5.

⁴⁵ À ce sujet, voir Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, p. 200 et 212.

Comme l'a montré Jean-François Staszak, Aristote a une excellente connaissance de plusieurs traités hippocratiques, dont *AEL*⁴⁶. S'il est clair qu'Aristote est bien au fait de l'analyse de l'influence du climat et des lois sur l'être humain proposée par Hippocrate, il est également manifeste qu'il y apporte d'importantes modifications lorsqu'il aborde ce sujet au septième livre des *Politiques*⁴⁷. D'abord, bien qu'il accepte sans réserve la théorie de l'impact du climat sur le caractère moral, les facteurs climatiques qu'il considère sont quelque peu simplifiés par rapport à *AEL*. En effet, ce sont les contrastes entre les saisons – ou leur absence – qui, selon Hippocrate, façonnent le caractère moral, alors que seuls le chaud et le froid suffisent pour Aristote. De plus, les lois ne sont plus causes, mais bien effets du caractère moral d'un peuple, qui est lui-même fonction du climat. Autrement dit, le climat et les lois sont, pour Hippocrate, les facteurs principaux expliquant le caractère moral d'un peuple, alors que pour Aristote, le climat explique le caractère d'un peuple, lequel est reflété à son tour dans ses lois. Par exemple, selon Aristote, si les peuples d'Asie vivent soumis à des rois, c'est que le climat chaud a pour effet de les rendre lâches⁴⁸.

Au sujet des rapports potentiellement antagonistes du climat et des lois dans la formation du caractère moral, Platon est sans doute un peu plus près d'Hippocrate que ne l'est Aristote. Dès le troisième livre de la *République*, l'idée selon laquelle le milieu de vie exerce une influence sur le caractère moral se trouve implicitement admise dans l'image du pâturage qu'emploie Socrate pour convaincre ses interlocuteurs de l'importance de créer une cité saine pour cultiver le naturel des gardiens⁴⁹. Elle trouve cependant son expression la plus claire à la toute fin du cinquième livre des *Lois*, où l'étranger d'Athènes affirme que le caractère avare de certains peuples est dû soit à la mauvaise législation, au hasard ou à des facteurs naturels et climatiques⁵⁰. C'est que, explique-t-il, certains lieux sont plus propices

⁴⁶ Staszak, J.-F. (1995), *La géographie d'avant la géographie : le climat chez Aristote et Hippocrate*, p. 119-121.

⁴⁷ Aristote (2015), *Les Politiques*, VI,7, 1327b19-37.

⁴⁸ *Ibid.* cf. III,14, 1285a19-22.

⁴⁹ Platon (2002), *La République*, III, 401c-d.

⁵⁰ Platon (2006), *Les Lois*, 747c-e.

que d'autres à produire de bons naturels, et ce en raison de facteurs comme les vents, la chaleur, les eaux, etc., facteurs que les lois sont impuissantes à modifier. Le législateur doit donc considérer ces aspects géographiques et climatiques lorsqu'il choisit le lieu où il fondera sa cité et lorsqu'il institue ses lois. Il apparaît donc, chez Platon, que le climat est une cause susceptible de contrer l'effet des lois sur le caractère moral, ce qu'admet certainement Hippocrate, bien que le problème semble se poser dans l'autre sens pour le médecin. En effet, perspectives différentes obligent, Hippocrate accorde une priorité aux causes climatiques et à leurs effets sur l'être humain, auxquels les lois peuvent s'opposer, alors que Platon, soucieux d'identifier les conditions propices au développement d'un certain naturel, conçoit le climat comme un potentiel obstacle à tout projet législatif.

3. Le fondement politique de l'anthropologie d'*AEL* : l'hypothèse de Jacques Jouanna

Comme nous l'avons vu précédemment, la dimension climatique du déterminisme hippocratique repose sur une théorie médicale, laquelle est explicitée dans la première partie d'*AEL*. Qu'en est-il de sa dimension politique ? Il nous faut donc maintenant montrer que le déterminisme anthropologique d'*AEL* ne s'appuie pas exclusivement sur une théorie médicale, mais qu'il y a aussi un arrière-plan politique bien présent, arrière-plan qui peut contribuer à expliquer pourquoi Hippocrate en vient à considérer l'effet des lois sur l'être humain. En effet, selon Jacques Jouanna, la vision scientifique de l'auteur d'*AEL* est « sous-tendue par une vision politique⁵¹ », laquelle s'inscrit dans le cadre de questionnements sur la victoire des Grecs face aux Perses lors des guerres médiques, victoire surprenante étant donné la supériorité numérique écrasante de l'envahisseur⁵². Ainsi, le fait que l'analyse des différences morales entre les peuples d'Asie et les peuples d'Europe soit, dans les faits, pratiquement réduite à une explication de la différence de courage entre les habitants des deux

⁵¹ Jouanna, J. « Notice », dans Hippocrate (1996), *AEL*, p. 70.

⁵² Dans ce qui suit, nous nous appuyons principalement sur la thèse développée par Jacques Jouanna dans Jouanna, J. (1981), « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate ».

continents, s'expliquerait par l'existence d'une thèse politique sous-jacente : les Grecs ont remporté les guerres médicales en raison de leur courage, courage qu'Hippocrate explique par une forme de déterminisme climatique et politique⁵³.

Afin de faire apparaître plus clairement l'influence des guerres médicales sur la pensée de l'auteur d'*AEL*, Jouanna propose de comparer les explications de la défaite des Perses que l'on trouve dans *Les Perses* d'Eschyle et *l'Enquête* d'Hérodote avec l'explication du courage des Européens dans *AEL*. Comme nous le verrons, deux facteurs explicatifs sont mobilisés : l'intervention divine et le courage des Grecs. Le premier facteur, qui est central chez Eschyle, perd de son importance chez Hérodote jusqu'à disparaître complètement chez Hippocrate, alors que le second, marginal chez Eschyle, prend de l'importance avec Hérodote et devient le seul qu'Hippocrate considère.

3.1. *Eschyle et Les Perses*

Dans la tragédie *Les Perses*, Eschyle met en scène la réaction des Perses à l'annonce de la défaite de leur roi Xerxès à la bataille de Salamine (480 avant notre ère). La tragédie se divise en quatre moments principaux : 1) le dialogue entre la reine Atossa, mère de Xerxès, et le chœur, qui s'inquiètent d'être sans nouvelles de l'armée perse ; 2) le rapport du messager, qui décrit dans le détail la défaite des troupes de Xerxès ; 3) le dialogue du chœur avec Darius, sorti du royaume des morts, qui expose les raisons de la défaite ; 4) l'entrée en scène de Xerxès, en haillons, qui se lamente avec le chœur sur le sort de son armée.

⁵³ On peut avancer que le déterminisme hippocratique est moins idéologiquement chargé que celui d'Aristote. Comme l'a noté Jacques Jouanna, il sert à « justifier implicitement le coup d'arrêt donné par les Grecs à l'impérialisme perse », alors que le déterminisme d'Aristote justifie explicitement un impérialisme panhellénique. Voir Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, p. 212. Sur la question du déterminisme climatique chez Aristote, voir Monteils-Laeng, L., « Aristote croit-il au déterminisme environnemental ? Les Grecs, les esclaves et les barbares (Pol. VII, 7) ».

Eschyle, qui a lui-même participé à la bataille de Salamine, semble d'abord et avant tout attribuer la victoire des Grecs à l'intervention d'une divinité, comme en témoigne le début du rapport du messager, à qui la reine Atossa demande si la victoire des Grecs est due à leur nombre : « Non, voici ce qu'il en est : c'est un dieu qui a détruit notre armée, faussant dans les plateaux de la balance l'égalité des chances⁵⁴ ». Cette explication de la défaite par l'intervention divine est développée lorsque Darius, père de Xerxès, apparaît et expose les raisons de cette intervention. On apprend alors que Xerxès a commis deux fautes qui ont été punies par Zeus : la construction d'un pont pour traverser l'Hellespont, perçue comme un geste de démesure⁵⁵, et la destruction des temples grecs, geste manifestement impie⁵⁶. La victoire des Grecs serait donc principalement due à l'intervention vengeresse de Zeus pour punir Xerxès et son armée des fautes qu'ils ont commises.

Il importe tout de même de remarquer que certains passages, peu nombreux, mais tout de même significatifs, font appel à un deuxième facteur pour expliquer la victoire des Grecs, soit leur courage. C'est ainsi que le messager raconte que les guerriers grecs s'élancèrent au combat « pleins de fougue et de noble courage⁵⁷ ». De plus, ce courage est implicitement associé, dans un dialogue entre Atossa et le coryphée, à la liberté politique des Grecs, ce qui rapproche la position d'Eschyle de celle d'Hippocrate. Rappelons en effet que, selon l'auteur d'*AEL*, la liberté politique motive le courage et l'ardeur au combat.

3.2. Hérodote et l'Enquête

Dans son *Enquête*, Hérodote consacre de nombreuses pages à la victoire des Grecs lors des guerres médiques. On peut d'abord constater, en comparant ces pages avec les *Perses*, qu'Hérodote prend ses distances par rapport à l'explication de la défaite perse par l'intervention divine, sans toutefois la rejeter.

⁵⁴ Eschyle (1999), *Les Perses*, v. 345. (Trad. V.-H. Debidour)

⁵⁵ *Ibid.*, v. 739-752.

⁵⁶ *Ibid.*, v. 805-812.

⁵⁷ *Ibid.*, v. 394. (Trad. V.-H. Debidour)

On peut remarquer la régression de cette explication de l'issue des combats dans la façon dont Hérodote rapporte un discours prononcé par Thémistocle aux Athéniens à la suite de la victoire de Salamine. Comme on peut le constater, ce discours reprend l'essentiel de l'explication fournie dans *Les Perses* : « Cette victoire n'est pas la nôtre : les dieux [...] nous l'ont donnée, ils n'ont pas toléré qu'un homme régnât seul sur l'Asie et sur l'Europe, un sacrilège ivre d'orgueil, un homme pour qui rien n'était sacré, qui brûlait et renversait les images des dieux [...] »⁵⁸ Or, immédiatement après avoir rapporté ce discours, l'historien ajoute que Thémistocle mentait en tenant de tels propos⁵⁹.

Il n'en demeure pas moins qu'Hérodote ne rejette pas complètement l'intervention divine dans la victoire des Grecs, mais celle-ci semble avoir la même importance que leur courage⁶⁰. Le fait le plus intéressant pour notre propos est cependant que les causes du courage des Grecs reçoivent un traitement plus explicite que chez Eschyle. En effet, dans un dialogue rapporté entre Xerxès et le Spartiate Démarate, ce dernier affirme que le courage des Grecs est « fruit de la sagesse et de lois fermes⁶¹ ». De fait, c'est par crainte et par respect pour les lois que les Grecs, selon Démarate, se montrent courageux au combat. L'association du courage des Grecs à leur régime politique, implicite dans *Les Perses*, est donc plus assumée dans *l'Enquête*. Toutefois, l'idée de crainte est absente chez Eschyle et Hippocrate. Ce n'est pas par peur de la loi que les Grecs se montrent courageux pour Eschyle, mais en vertu d'un désir de préserver leur liberté politique. Pour Hippocrate, c'est, comme nous l'avons vu, parce qu'ils ont intérêt à l'être, mais aussi à cause du climat dans lequel ils vivent. Comme le souligne Jouanna, l'explication du courage par l'intérêt n'est toutefois pas inconnue d'Hérodote⁶². Dans un passage traitant de l'accroissement de la puissance de la cité d'Athènes après la chute de la tyrannie, l'auteur de *l'Enquête* attribue justement la

⁵⁸ Hérodote (1964), *Enquête*, VIII, 109. (Trad. A. Barguet)

⁵⁹ *Ibid.*, VIII, 110.

⁶⁰ Voir notamment *Ibid.*, VII, 139.

⁶¹ *Ibid.*, VII, 102. (Trad. A. Barguet)

⁶² Jouanna, J. (1981), « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », p. 15.

nouvelle supériorité guerrière des Athéniens à leur liberté politique : sous la tyrannie, ils étaient volontairement lâches, alors que, sous un régime démocratique, ils ont intérêt à combattre avec zèle⁶³.

3.3. Hippocrate et *AEL*

Évidemment, le problème de la victoire des Grecs sur les Perses n'est pas posé directement dans *AEL*. Toutefois, replacer le discours d'Hippocrate sur l'absence de courage des peuples d'Asie dans le contexte d'une réflexion sur les causes de la victoire des Grecs demeure, selon nous, la meilleure façon de rendre compte de l'importance accordée à cet aspect de la comparaison entre Asiatiques et Européens. Sans cela, le fait qu'Hippocrate prenne cet enjeu comme point de départ de sa comparaison morale n'a que peu de sens. De plus, comme l'a remarqué Jacques Jouanna, Hippocrate analyse le courage des peuples d'Asie dans le contexte d'expéditions militaires, ce qui ne va pas sans rappeler le contexte des guerres médiques⁶⁴.

Le facteur divin est, bien entendu, complètement absent de l'explication hippocratique du courage. Comme nous l'avons vu en traitant du cas de l'impuissance des Anariées, l'auteur d'*AEL* refuse d'admettre quelque intervention divine dans ses analyses médicales. Ce n'est pas non plus un facteur qu'il considère dans l'explication des caractères moraux opposés des Asiatiques et des Européens. Dans les schémas explicatifs mis au point par l'auteur d'*AEL*, l'intervention vengeresse d'une divinité, présente chez Eschyle et Hérodote, n'a aucun sens et est complètement écartée.

On assiste également, dans *AEL*, à un approfondissement, par rapport à ses devanciers, de l'explication du courage des Grecs⁶⁵. Comme nous venons de le voir, le courage est, chez Hérodote, un fait de culture : ce sont de bonnes lois et la crainte qu'elles suscitent qui expliquent le courage des troupes grecques. Dans *AEL*, le courage est plutôt un fait de nature renforcé par la culture : ce sont d'abord les écarts de températures violents d'une saison à l'autre qui forment un

⁶³ Hérodote (1964), *Enquête*, V, 78.

⁶⁴ Jouanna, J. « Notice », dans Hippocrate (1996), *AEL*, p. 70.

⁶⁵ Jouanna, J. (1981), « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », p. 13.

caractère courageux, lequel peut également être renforcé par la liberté politique et l'intérêt⁶⁶.

Ainsi, le courage des Grecs se fonde non seulement sur des facteurs naturels, mais également sur des facteurs d'ordre politique. L'influence des lois sur des caractères moraux tels que le courage, idée mise en place par Hérodote, est celle qui a pu conduire Hippocrate à nuancer le déterminisme climatique qui découle directement de sa pensée médicale à l'aide d'une seconde forme de déterminisme, celui du *vóμος*. L'hypothèse de Jouanna a donc, selon nous, deux principaux mérites. D'abord, elle explique l'importance qu'accorde Hippocrate au courage dans sa comparaison entre les peuples d'Asie et d'Europe. De plus, elle suggère une source possible à l'idée selon laquelle les lois constituent, en plus du climat, un facteur à prendre en compte pour expliquer les différences entre les caractères moraux respectifs des différents peuples.

Enfin, soulignons que nous retrouvons, dans l'explication indirecte de la victoire des Grecs que propose Hippocrate, un phénomène de « rationalisation » qui se compare à celui que nous avons analysé dans la première partie de cet article. En effet, dans les deux cas, l'explication faisant appel à l'intervention personnelle d'une divinité connaît une nette régression, des écrits des poètes à ceux d'Hippocrate. Il y a, de fait, quant à leur rapport au divin, une cohérence manifeste entre la théorie médicale d'*AEL* et sa théorie politique implicite, cohérence qui contribue à la crédibilité de l'hypothèse de Jouanna.

Conclusion

Nous avons donc tenté de montrer que la conception anthropologique qui fait de l'être humain un être déterminé par ses interactions avec son environnement, laquelle transparaît dans l'analyse ethnographique que propose Hippocrate dans la seconde partie d'*AEL*, repose d'une part sur une théorie proprement médicale et d'autre part sur une thèse politique. Cette théorie médicale, qui stipule que toute maladie est causée par des facteurs naturels, s'oppose en partie à une conception archaïque de la maladie qui en

⁶⁶ *Ibid.*

fait un châtimeant imposé par un dieu. Hippocrate ne rejette toutefois pas complètement la notion de divin, mais en propose plutôt une nouvelle conception en le réduisant à des phénomènes naturels comme les vents, les changements de saisons, etc. En ce qui concerne la thèse politique implicite d'*AEL*, nous avons proposé, en suivant Jacques Jouanna, qu'elle peut être explicitée par une mise en perspective avec un contexte idéologique, à savoir une réflexion au sujet de la victoire inattendue des Grecs lors des guerres médiques. Cet arrière-plan politique est important, puisque c'est en expliquant pourquoi, selon lui, les peuples d'Asie sont moins courageux que les peuples d'Europe, qu'Hippocrate développe sa théorie de l'influence du νόμος, en plus de celle du climat, sur le caractère moral de l'être humain. En bref, ce que l'histoire des idées a retenu sous le nom de « théorie des climats », soit l'hypothèse, dont Hippocrate serait l'auteur, selon laquelle le caractère de l'être humain et des sociétés humaines dépend essentiellement de facteurs climatiques, mérite, du moins dans le contexte d'*AEL*, d'être nuancée. Comme nous l'avons montré, le déterminisme hippocratique n'est pas seulement climatique, mais aussi politique. Cette dualité au sein de la conception de l'être humain véhiculée par l'auteur d'*AEL* s'explique par le fait qu'elle repose non seulement sur une théorie étiologique, mais également sur une réflexion politique teintée par l'expérience des guerres médiques.

Bibliographie

- Aristote (2015), *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 589 p.
- Diogène Laërce (1999), *Vies et doctrine des philosophes illustres*, trad. M.-O. Goulet-Cazé et al., Paris, Le livre de poche, 1398 p.
- Ducatillon, J. (1977), « Polémique dans la collection hippocratique » (thèse de doctorat), Université de Lille III, 382 p.
- Hérodote (1964), « Enquête », dans *Historiens Grecs I: Hérodote, Thucydide*, trad. A. Barguet, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade 176), p. 51-654.
- Hésiode (1999), « Les travaux et les jours », dans *La théogonie, Les travaux et les jours et autres poèmes*, trad. P. Brunet, Paris, Le livre de poche, p. 97-127.

- Hippocrate (1996), *Airs, eaux, lieux*, trad. J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 374 p.
- Hippocrate (2003), *La maladie sacrée*, trad. J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 161 p.
- Homère (1955), *Iliade. Odyssée*, trad. R. Flacelière, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade 115), 1141 p.
- Jouanna, J. (1981), « Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate », *Ktema*, vol. 6, p. 3-15.
- Jouanna, J. (1987), « Médecine hippocratique et tragédie grecque », dans Ghiron-Bistagne, P. (dir.), *Anthropologie et Théâtre antique : Actes du colloque international de Montpellier 6-8 mars 1986*, Montpellier, (Cahiers du GITA 3), p. 109-131.
- Jouanna, J. (1989), « Hippocrate de Cos et le Sacré », *Journal des savants*, n° 1-2, p. 3-22.
- Jouanna, J. (1994), « L'image de l'Europe chez Hérodote et Hippocrate », dans *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, Paris, Beauchesne, p. 20-38.
- Jouanna, J. (2017), *Hippocrate*, Paris, Les Belles Lettres, 719 p.
- Monteils-Laeng, L. (2019), « Aristote croit-il au déterminisme environnemental ? Les Grecs, les esclaves et les barbares (*Pol.* VII, 7) », *Polis*, vol. 36, p. 40-56.
- Platon (2002), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 801 p.
- Platon (2006), *Les Lois – Livres I à VI*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, GF Flammarion, 456 p.
- Staszak, J.-F. (1995), *La géographie d'avant la géographie : le climat chez Aristote et Hippocrate*, Paris, L'Harmattan, 252 p.
- Van der Eijk, P. J. (1990), « The "Theology" of the Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease* », *Apeiron*, vol. 23, n° 2, p. 87-119.
- Van der Eijk, P. J. (1991), « *Airs, Waters and Places* and *On the Sacred Disease*: Two Different Religiosities », *Hermes*, vol. 119, n° 2, p. 168-176.