

Le paradigme des passions: Aristote et les définitions non physiques de la colère¹

Cristina Viano

Abstract I want address two main issues in this paper: (i) how did Aristotle get at his definition of anger in Book II of *Rhetoric*, and (ii) why does anger play the role of paradigm for every investigation on passions? Before sketching out an answer to both questions, I examine the definitions of anger in different contexts: in the *De anima*, in the *Ethics*, in the *Topics*, and in the *Rhetoric* as well.

I. Aristote et le paradigme de la colère

Parmi toutes les passions de l'âme décrites par Aristote, la colère joue un rôle de paradigme. Elle interfère souvent avec les autres émotions et c'est souvent par rapport à elle que les définitions de celles-ci sont calibrées. En effet, on peut observer que dans l'analyse des passions de *Rhet. II*, Aristote l'aborde en premier et lui consacre un examen beaucoup plus ample et détaillé qu'aux autres émotions. Ou encore, que dans le *De anima*, là où il esquisse le célèbre modèle de la définition "scientifique" des passions qui doit rendre compte à la fois de la forme et de la matière, Aristote choisit justement comme exemple la colère.

Or, la définition la plus détaillée et une analyse thématique complète de la colère nous l'avons seulement dans le livre II de la *Rhétorique*, dans ce long passage où les passions sont analysées systématiquement en tant que moyens de persuasion. Mais le *pathos* de la colère est abordé aussi de manière exemplaire, en plus du déjà mentionné *De*

¹ Ces réflexions ont été présentées lors d'un séminaire sur les passions chez Aristote que j'ai tenu à l'Université de São Paulo (USP) en septembre 2013, sur invitation de Marco Zingano. Je voudrais le remercier avec tous les amis, collègues et étudiants qui ont discuté avec moi à cette occasion, en particulier: Juliana Aggio, Christoph Horn, Jean-Louis Hudry, Maria Liatsi, Carlo Natali, Eduardo Wolf.

anima, dans d'autres contextes proches de l'analyse de la *Rhétorique* à savoir, dans les *Éthiques* et dans les *Topiques*². On y retrouve des définitions partielles ou abrégées, qui mettent en lumière des aspects différents de la colère selon les exigences des contextes où elles sont insérées. Par exemple, si la colère est définie comme un désir de vengeance dans la *Rhétorique*, elle est définie comme le désir de rendre la souffrance par la souffrance dans le *De anima*, ou encore comme une douleur ou comme la conviction d'un mépris dans les *Topiques*.

Après avoir passé en revue les principales définitions de la colère dans ces contextes et en avoir relevé les caractéristiques principales, je voudrais poser les questions suivantes, et tenter de leur donner une réponse.

(a) Comment Aristote est-il parvenu à la définition de la colère de *Rhet.* II ? D'où a-t-il tiré ses matériels et comment a-t-il réglé l'alternative apparente entre douleur et désir ?

(b) Pourquoi la colère est-elle pour Aristote le paradigme des passions? Pourquoi est-elle différente des autres?

II. *De anima*: pour une définition scientifique des passions

Dans *De anima* I,1, Aristote remarque que la plupart des émotions de l'âme sont liées au corps, et s'accompagnent d'une modification du corps (*hama gar toutois paschei ti sômatos*, 403a 19). Il apporte comme preuve le fait que la présence et l'intensité des impressions externes (*pathêmata*) ne suffisent pas à expliquer le mécanisme des émotions, mais qu'en revanche celles-ci sont déterminées en premier lieu par les dispositions physiques du sujet, c'est-à-dire par sa constitution matérielle: la moindre provocation de l'extérieur pourra déclencher une colère violente dans un sujet dont le corps se trouve dans la disposition physique favorable à la colère, par exemple dans un état d'échauffement du sang. Cette remarque d'Aristote présente un intérêt extrême parce qu'elle met tout de suite en lumière cette notion de disposition physique, à la fois réactive, passive et réceptive, transitoire ou permanente, qui est au cœur de sa conception

² Dans la *Rhétorique*, la rhétorique est présentée comme une "spécialisation" de la dialectique. Aristote exprime la "parenté" entre rhétorique et dialectique en termes d' "analogue, pendant" (*antistrophos*, cf. le célèbre début du traité, I, 1, 1354 a 1); de "ramification" (*paraphues ti*, I, 2, 1356 a 25); de "partie" et de "ressemblance" (*morion ti...kai homoiôma*, I, 2, 1356 a 31). Mais en I 2, Aristote établit aussi, toujours à travers la notion de "ramification", la parenté de la rhétorique avec l'éthique et la politique.

hylomorphe des émotions et du caractère. Les passions sont ainsi définies comme des “formes engagées dans la matière” (*logoi enuloi*) et, en prenant l'exemple de la colère, Aristote esquisse ensuite le célèbre modèle de définition physique “scientifique” des passions, définition capable de rendre compte aussi bien de la forme que de la matière:

S'il en est ainsi, il est évident que les affections sont des formes engagées dans la matière. En conséquence, leurs définitions seront de tel genre: on définira par exemple la colère comme un mouvement de tel corps, ou de telle partie, ou de telle faculté, pour telle fin. Et c'est pourquoi, dès lors, l'étude de l'âme relève du physicien, soit qu'il s'agisse de l'âme toute entière, soit qu'il s'agisse de l'âme telle que nous la décrivons³.

De fait, ce modèle de définition physique, qui réunit les causes formelle, efficiente, matérielle et finale, résume en soi deux définitions partielles: celle du “dialecticien”, qui rend compte seulement de la forme et celle d'un “physicien” limité, qui rend compte seulement de la matière:

Le physicien et le dialecticien définiront ainsi différemment chacune de ces affections, ce qu'est, par exemple, la colère: pour le second, c'est le désir de rendre l'offense (*antilupêseôs*: litt. “la souffrance par la souffrance”), ou quelque chose de ce genre, pour le premier, c'est l'ébullition du sang qui entoure le cœur, ou bien de l'élément chaud⁴. L'un rend compte de la matière, et l'autre de la forme et de la définition: car la définition est la forme de la chose (*eidos tou pragmatos*), mais il est nécessaire qu'elle se réalise dans telle matière (*en hulê toiadi*), si l'on veut qu'elle soit. C'est ainsi que la notion de la maison est la suivante: elle est un abri protecteur contre la destruction causée par les vents, les pluies et les chaleurs. Mais tel la décrira comme des pierres, des briques et des poutres, tel autre encore dira qu'elle est la forme réalisée dans ces matériaux en vue de telle fin. Qui donc de ceux-ci est le physicien? Est-ce celui qui s'intéresse à la matière et qui ignore la forme, ou celui qui s'intéresse à la forme seule. N'est-ce pas plutôt celui qui tient compte de l'une et de l'autre?⁵

On remarque immédiatement une certaine asymétrie entre les deux définitions incomplètes: la définition “physique” se présente comme une “physique” inférieure par rapport à la définition de la “physique” complète. En revanche, la définition du “dialecticien” semble se situer à un autre niveau, plus autonome et plus proche de la

³ *De an.* I 1, 403 a 24.

⁴ Renehan (1963) analyse la tradition directe et indirecte de ce passage et en conclut que *kai thermou* (ou *ê thermou*, selon les manuscrits et les *testimonia*) constitue une glose qu'il faut supprimer. En effet, puisqu'Aristote définit dans *De gen. et corr.* II, 3, 330 b 26-28 et dans *Meteor.* I, 3, 340 b 23, l'ébullition comme un excès de chaleur, si l'on y ajoute *kai thermou*, on obtient une expression redondante signifiant quelque chose comme “un excès de chaleur de chaleur”.

⁵ *De an.* I 1, 403 a 29.

définition authentique puisqu'elle exprime à la fois la définition et la forme (*logos kai eidos*). La supériorité de la définition dialectique, due principalement à sa fonction "eidétique" (= capable d'exprimer la forme), a été soulignée par les commentateurs⁶. Elle permet d'identifier à la fois la notion de colère (action d'un sujet physique) et de maison (être physique), alors que la définition physique seule apparaît floue et, en tout cas, moins évidente. L'"ébullition du sang autour du cœur" pourrait se référer aussi à un état pathologique permanent, ou bien à une autre émotion. Des matériaux comme "pierres, briques et poutres" pourraient évoquer non seulement une maison mais aussi un monument ou un temple. Le modèle de définition physique naïve pourrait se référer aux doctrines des *phusikoi*, qui ont conçu les principes des choses *en hulê schemati* et qu'Aristote critique dans la suite de *De an.* I. Quant au modèle du "dialecticien", ce n'est pas très clair de voir à qui veut se référer Aristote⁷. On pourrait songer à une définition assumée à l'intérieur de l'une des discussions académiques dont, comme nous allons le voir, on peut trouver des traces dans les *Topiques*.

De fait, le modèle de définition exhaustive des passions de l'âme du "bon physicien" restera purement programmatique du moment qu'il n'est développé de manière systématique nulle part dans le corpus aristotélicien que nous connaissons.

III. *Éthique à Nicomaque: une passion naturelle, sans outrage et contre l'injustice*

Dans l'éthique aristotélicienne, les passions sont la matière du comportement moral puisque la vertu éthique consiste dans la maîtrise des émotions. Elles rentrent dans les phénomènes qui se produisent dans l'âme et impliquent plaisir et douleur. Aristote donne une définition des passions par des exemples, où la colère occupe la deuxième place, après le désir sensuel:

⁶ Cf. Aubenque (1957), p. 314.

⁷ Chez Aristote *dialektikôs* est synonyme de *logikôs*, cf. Bonitz, s. v. *logikos*. Pour les sens de *logikos*, voir Burnyeat (2001), p. 22, qui, suivant Simplicius, distingue trois sens de *logikôs*: (1) il s'agit d'une argumentation issue d'*endoxa*; (2) il s'agit d'une argumentation persuasive uniquement au niveau des mots mais qui ne se fonde pas sur les faits; (3) il s'agit d'une argumentation qui n'est pas propre à une science particulière mais à un discours. Burnyeat remarque que ce dernier sens est le plus répandu dans le corpus aristotélicien. En effet, Aristote critique souvent les Platoniciens pour leur approche *logikôs*, à savoir leur penchant non scientifique pour les discours généraux et abstraits.

Puisque les phénomènes de l'âme sont de trois sortes, les passions, les facultés et les états habituels, c'est l'une de ces choses qui doit être la vertu. J'entends par passions: le désir sensuel, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'affection, la haine, le regret, la jalousie, la pitié, bref tout ce qui implique⁸ plaisir ou peine⁹.

La colère joue un rôle particulier car la vertu correspondante implique une certaine intensité. En effet, le terme qui désigne habituellement la juste mesure de cette émotion, la "mansuétude" (*praotês*), est considérée par Aristote comme défectueuse, penchant plutôt vers le défaut, car elle indique une tendance à l'imperturbabilité et donc à la suppression de l'élan émotif. Or, la colère est décrite comme un *pathos* qu'il ne faut pas réprimer mais qu'il faut seconder jusqu'à un certain point:

Mais ce qui du moins est clair, c'est l'appréciation favorable que mérite la disposition moyenne, selon laquelle nous nous mettons en colère avec les personnes qu'il faut, pour des choses qui en valent la peine, de la façon qui convient et ainsi de suite¹⁰.

Le désir de se venger est considéré en effet comme un sentiment plus "naturel" que l'oubli des injures. Celui qui ne réagit pas et ignore les injures, dit Aristote, montre une attitude d'esclave (1126a 7).

Dans *Eth. Nic.* VII 7, 1149 a 24-b 25, Aristote expose quatre arguments pour prouver que le manque de contrôle (*akrasia*) du *thumos*, le désir impulsif, est moins honteux (*hêton aischra*) que celui du désir sensuel (*epithumia*). Le premier et le quatrième sont référés de façon explicite à la colère comme manifestation spécifique du *thumos*.

Le premier argument porte sur la manière de fonctionner du *thumos* par rapport à la raison: il écoute *de quelque manière* la raison, alors que le désir sensuel ne l'écoute pas du tout (1149 a 24 - b 2). Aristote donne l'exemple des servants pressés qui agissent avant d'avoir écouté l'ordre jusqu'à la fin et des chiens qui aboient à tous ceux qui frappent à la porte avant de se rendre compte s'il s'agit d'amis ou d'ennemis:

Pareillement la colère par sa chaleur et sa précipitation naturelles, tout en entendant n'entend pas un ordre et s'élançe pour assouvir sa vengeance. La raison ou l'imagination

⁸ Je préfère traduire ici et partout le verbe *epesthai* dans le sens de l'implication logique plutôt que dans le sens, plus commun, de succession chronologique. Cf. Brunschwig (1967-2010), *ad loc.* n. 23 plus loin.

⁹ *Eth. Nic.* II 4, 1105b 19.

¹⁰ *Eth. Nic.* IV 11, 1126b 4.

en effet, présente à nos regards une insulte ou une marque de dédain ressenties, et la colère, après avoir conclu par une sorte de raisonnement que notre devoir est d'engager les hostilités contre une pareille insulte éclate alors brusquement. (...). Par conséquent, la colère obéit à la raison en un sens (...) ¹¹

Le deuxième et le troisième argument ne précisent pas de *pathos* spécifique: l'un porte sur le fait que le *thumos* est un désir plus «naturel» que l'*epithumia* qui, au contraire vise l'excès et ce qui n'est pas nécessaire (1149 b 2- 13), l'autre porte sur l'absence de malice, de ruse préméditée, dans le *thumos*, qui agit toujours ouvertement, alors que la ruse est typique du désir sensuel et signe d'injustice (1149 b 13-20).

Enfin, le quatrième argument introduit l'élément de la douleur dans un acte de colère:

De plus, personne ne commet un outrage (*hubrizei*) en ressentant de la peine, en revanche tout homme agissant par colère, agit en ressentant de la peine, alors que celui qui commet un outrage, le fait avec plaisir. Si donc les actes contre lesquels on se met le plus justement en colère sont plus injustes, le manque de contrôle causé par le désir sensuel sera aussi plus injuste [que le manque de contrôle causé par l'impétuosité]. Car il n'y a pas d'outrage dans l'impétuosité. ¹²

La composante de la douleur fait de la colère une passion moins honteuse et moins blâmable. Dans le contexte parallèle de *Magna Moralia* II, 6, 1202 b 12 suiv. la colère est définie directement comme une peine:

Aussi, cette forme d'absence de maîtrise suscite-t-elle plus de blâme que celle qui nous porte à la colère. Cette dernière est en effet une peine (il n'est personne qui n'éprouve de la peine quand il est en colère), alors que l'autre forme, causée par le désir et accompagnée de plaisir, ce qui la rend plus blâmable, puisqu'on croit y voir une arrogance (tr. C. Dalimier).

Enfin, dans *Eth. Nic.* V 10, en distinguant entre actes volontaires avec préméditation et actes volontaires sans préméditation, Aristote arrive même, de façon paradoxale, à déresponsabiliser juridiquement la colère lors d'une réaction à un acte de provocation: l'interaction entre *thumos* et provocation est décrite comme une unique action:

¹¹ *Eth. Nic.* VII 7, 1149 a 29.

¹² *Eth. Nic.* VII 7, 1149 b 13. Sur ce passage, je me permets de renvoyer à Viano (2005).

Quand l'acte est fait en pleine connaissance, mais sans délibération préalable, c'est un acte injuste, par exemple tout ce qu'on fait par colère, ou par quelques autres de ces passions qui sont irrésistibles ou qui sont la conséquence de l'humaine nature car en commettant ces torts et ces fautes les hommes agissent injustement, et leurs actions sont des actions injustes, bien qu'ils ne soient pas pour autant des êtres injustes ni pervers, le tort n'étant pas causé par méchanceté. Mais quand l'acte procède d'un choix délibéré, c'est alors que l'homme est injuste et méchant. De là vient que les actes accomplis par l'emportement sont jugés à bon droit comme faits sans préméditation, car ce n'est pas celui qui agit par emportement qui commence l'action, mais bien celui qui a provoqué la colère. En outre, le débat ne porte pas sur la question de savoir s'il s'est produit ou non un fait dommageable, mais s'il a été causé justement (puisque c'est l'image d'une injustice qui déclenche la colère)¹³.

Ces passages montrent une évaluation plutôt indulgente voire positive de la colère: il s'agit d'un *pathos* plus naturel que les autres, qui n'est pas totalement imperméable à la raison, dépourvu d'arrogance, accompagné de douleur et réagissant contre l'injustice.

IV. La Rhétorique: la colère mobile de l'action et instrument de la persuasion

Dans la *Rhétorique*, les passions jouent un double rôle causal: en tant que causes de l'action injuste dans le livre I et en tant qu'i instruments de la persuasion dans le livre II¹⁴.

La colère en tant que *pathos* irrationnel rentre dans les causes de l'acte injuste. Il faut tenir compte du fait qu'il s'agit d'une théorie "restreinte" de l'action, puisqu'elle concerne les actes injustes et son contexte est celui de la rhétorique judiciaire et du droit pénal. En effet, le *pathos* joue un rôle important dans la juridiction pénale, à savoir dans la définition de l'acte injuste et de la culpabilité:

Par conséquent, il est nécessaire que toutes les inculpations intéressent ou la communauté ou l'individu, que l'agent agit ou par ignorance et contre sa volonté, ou volontairement et sciemment, et dans ce dernier cas soit avec intention, soit sous l'effet de la passion¹⁵.

La connaissance du facteur émotif parmi les mobiles de l'acte injuste est indispensable pour bâtir un discours d'accusation ou de défense qui soit efficace, c'est-à-dire persuasif. Pour évaluer toute la gravité d'un délit il est fondamental de savoir

¹³ *Eth. Nic.* VII 7, 1149a 24.

¹⁴ Sur ce double rôle des passions dans la *Rhétorique*, je me permets de renvoyer à mon article Viano (2010).

¹⁵ *Rhet.* I 13, 1373b 33.

reconnaître s'il a été commis sous une impulsion irrésistible comme la colère ou par un calcul délibéré.

Le *pathos* en tant que cause de l'action, est identifié au désir irrationnel, dans ses deux formes de désir impulsif (*thumos*) et désir sensuel (*epithumia*):

Tous les actes dont l'agent est la cause, c'est-à-dire les actes dont les hommes sont eux-mêmes responsables, sont imputables les uns à l'habitude, les autres au désir – que ce soit un désir rationnel ou un désir irrationnel¹⁶.

En effet, dans ce contexte, Aristote tend à identifier la faculté désirante (*orektikon*) de l'âme avec son *pathos* passager; ainsi nous trouvons souvent le *thumos* et la colère couplés ou employés de manière interchangeable. Par exemple, en 1369 b 11 on lit: que sont dus à l'emportement et à la colère (*dia thumon kai orgên*) les actes de vengeance (*timôrêtika*) dont la fin coïncide avec la satisfaction de l'agent (*hina plerôthê*).

La réduction du facteur émotif au désir irrationnel permet à Aristote de distinguer la cause motrice (l'impulsion, le désir en acte) de la cause finale (l'objet du désir irrationnel), qui est le plaisir. Le plaisir est défini ici comme “un mouvement de l'âme et un retour (*katastasis*) total et sensible à l'état naturel et la peine l'inverse”¹⁷.

Or, cette définition du plaisir employée ici se rapporte à la “nature humaine” à son niveau le plus “basique”, celui de l'intégrité psychique, mais aussi physique. De fait, je crois qu'il s'agit d'une définition du plaisir qui n'est pas en contradiction avec le développement de *l'Éthique à Nicomaque*, mais qui en met en lumière un aspect qui intéresse la rhétorique¹⁸.

En effet, on remarquera qu'aussi bien en ce qui concerne les désirs purement irrationnels et sensuels (soif, faim et sexe), que les désirs rationnels, comme le désir

¹⁶ *Rhet.* I 10, 1368 b37.

¹⁷ *Rhet.* I 11, 1369 b33.

¹⁸ En effet, cette définition du plaisir soulève un problème car il s'agit d'une définition qu'Aristote critique dans *Eth. Nic.* X 2, 1173 a 28 suiv. et VII 12, 1152 b 13-15 (cf. aussi *Top.* IV, 1, 121 a 27 suiv.). Dans *Eth. Nic.* X 4, 1174 b 23, Aristote nie que le plaisir soit un mouvement (*energeia*) et le considère plutôt comme un perfectionnement de l'acte (*epigignomenon ti telos*). Chaque plaisir est étroitement lié à l'acte qu'il amène à l'accomplissement (5, 1175 a 29: *sunôkeiôsthai*). Les plaisirs suivent, ou mieux sont impliqués (*hepontai*) dans les activités et les perfectionnent (1176 a 25). De fait, la définition de plaisir comme *katastasis*, on la retrouve chez Platon, *Philèbe*, 42 c-d. Sur les raisons de l'emploi de cette définition de la colère dans la *Rhétorique* et sur le fait qu'elle n'est pas en fin des comptes en contradiction avec la définition de *l'Éthique à Nicomaque*, je me permets de renvoyer à mon article Viano (2010), p. 8 suiv.

d'apprendre, les actions agréables présentent le caractère commun d'un retour à l'état naturel ou bien de la réalisation de la plénitude de sa nature ou de ce qui est conforme à sa propre nature.

En particulier, Aristote analyse ici un certain nombre de désirs non physiques qui s'accompagnent du plaisir de l'imagination. C'est justement le cas emblématique de la colère, *pathos* par sa nature douloureuse, suscitée par le manque de considération, qui s'accompagne pourtant du plaisir dû à l'espoir de la vengeance. En effet, la vengeance consiste à rendre la pareille en rétablissant ainsi un état d'équilibre et d'intégrité psychique qu'un acte de mépris a altéré. P. Aubenque a très bien défini ce mouvement comme "réattestation de soi"¹⁹. On pourrait aussi désigner ce processus, en termes psychologiques modernes, de "reconstruction de soi".

En effet, outre la colère, nous trouvons ici, parmi les plaisirs non physiques un certain nombre d'états psychologiques agressifs et compétitifs que l'on retrouvera à l'arrière plan des analyses spécifiques des passions sociales du livre II et qui illustrent bien cette conception du plaisir comme attestation de soi. Aristote montre qu'à l'origine des états émotionnels compétitifs comme les plaisirs du jeu et de la lutte, dans le fait de commander et de dominer les autres, il y a un désir d'auto-affirmation, d'attestation de soi et de sa propre supériorité, qui est naturel, universellement partagé et qui apparaît de fait comme l'un des mobiles fondamentaux des actions des hommes dans la société. Ainsi la définition de plaisir comme attestation et "réintégration" de soi face à la communauté se prête bien à son utilisation dans le contexte de la *Rhétorique*, qui concerne justement une activité éminemment sociale et interactive de l'homme: la persuasion de ses semblables.

Dans le livre II de la *Rhétorique*, les passions sont analysées en tant que "preuves techniques" (*pisteis entechnoi*), à savoir en tant que moyens de persuasion produits par l'orateur. Aristote commence par définir les passions en général et les paramètres de son analyse:

Les passions sont les causes par lesquelles les hommes, en subissant un changement, diffèrent dans leurs jugements, et qui sont accompagnées de peine ou de plaisir, par exemple la colère, la pitié, la crainte etc. ainsi que leurs contraires. L'examen de chacune d'elles doit être divisé en trois. Je veux dire, par exemple, au sujet de la colère: quelles

19 Cf. Aubenque (1957), p. 310.

sont les dispositions des colériques, quelles sont les personnes contre qui on se met d'ordinaire en colère, et à quels sujets. Car si nous ne connaissions qu'un ou deux de ces éléments, mais pas tous, il serait impossible de produire la colère. Il en va de même pour les autres passions. De la même façon que, dans les parties précédentes, nous avons décrit et distinct, de la même façon sur les passions, nous allons procéder et distinguer selon le même critère²⁰.

Dans ce passage programmatique, où la colère apparaît tout de suite comme l'exemple privilégié, on peut saisir quelques points essentiels: (a) les passions sont les causes des jugements des hommes; (b) elles sont accompagnées de plaisir et de douleur; (c) il faut les analyser selon trois aspects: la disposition de celui qui éprouve une émotion (*pôs diakeimenoï*), les personnes auxquelles s'adressent les émotions et les choses qui les provoquent; (d) ce critère d'analyse est en vue de leur production (*empoiein*) chez l'auditeur.

Dans les ch. 1-10 Aristote définit et analyse 15 états émotionnels: colère (*orgê*)/ calme (*praotês*); amitié (*philia*)/ haine (*misos*); peur (*phobos*)/ assurance (*tharreïn*); honte (*aischunê*)/ impudence (*anaischuntia*); obligeance, faveur (*charin echein*) / désobligeance (*acharisteïn*); le trio pitié (*eleos*)/ indignation (*nemesis*)/ envie (*phthonos*); émulation (*zêlos*)/ mépris (*kataphroneïn*). Il ne s'agit pas d'une liste exhaustive d'émotions telles que l'on pourrait les entendre aujourd'hui. Il s'agit surtout d'émotions "sociales" fondamentales: par exemple, un certain nombre d'entre elles sont liées à l'honneur.

Chaque passion est présentée selon un schéma assez constant dans ses points principaux. D'abord est énoncée la définition de la passion, précédée par *estô dê* ("soit donc", "définissons donc"); la passion est définie comme un "désir" dans le cas de la colère (*orexis*) et de l'amitié (*boulesthai*), et comme une forme de douleur (*lupê*) (ou cessation de celle-ci ou insensibilité, dans les cas contraires) dans presque tous les autres cas²¹. La cause qui provoque la passion est souvent précédée par le verbe *phainomai*, ou par le terme *phantasia* ("imagination"), qui indique que la cause est ce qui apparaît comme telle.

²⁰ *Rhet.* II 1, 1378 a 19.

²¹ La "faveur" (*charis*) représente une exception. Elle semble avoir un statut particulier car elle signifie l'état émotionnel de celui qui rend un service totalement gratuit. Chiron (2007), p. 305 n. 1, que la *charis* est l'un des termes grecs les plus difficiles à traduire car elle peut indiquer, selon les contextes, tout aussi bien la bienveillance que la gentillesse ou la reconnaissance.

Comme nous l'avons déjà remarqué, dans cette liste, l'analyse de la colère est la plus ample et détaillée et constitue le modèle des autres passions. Par exemple, elle présente un rôle fondamental dans l'analyse de l'hostilité (*echthra*), le *pathos* contraire à la *philia*: non seulement elle en constitue l'une des causes productives, mais elle en constitue aussi le point de repère de toute sa description méthodique (cf. II 4, 1382 a 1-15).

La colère est ainsi définie:

Définissons donc la colère comme un désir, accompagné de douleur, de vengeance manifeste²² provoquée par ce qui apparaît²³ comme un manque de considération en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, de la part de qui n'a pas le droit. Si c'est bien en cela que consiste la colère, il s'ensuit nécessairement d'abord que l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas contre l'homme en général; ensuite que l'on a fait ou voulu faire contre nous-mêmes ou l'un des nôtres une action déterminée; en troisième lieu, qu'à toute colère est consécutive un plaisir dû à l'espoir de se venger²⁴.

La définition est par la suite développée selon les trois paramètres dispositions, personnes, choses. Des distinctions ultérieures concernent les espèces d'une passion (par exemple, pour l'amitié: compagnie, familiarité, parenté) et les incompatibilités entre passions. Par exemple, la peur exclut la compassion à cause de son intensité, la colère et l'assurance excluent la peur car elles ne tiennent pas compte du futur. Il est important de connaître les incompatibilités entre les passions car il ne s'agit pas seulement de les produire, mais aussi d'empêcher qu'elles ne se produisent chez un individu. Les développements sont introduits par la formule "s'il en est ainsi...il s'ensuit nécessairement" (*ei dê...ananchê*). Par exemple, la définition de la colère se poursuit ainsi: "Si c'est bien en cela que consiste la colère, il s'ensuit nécessairement que l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas contre l'homme en général" (1378 a 32-34).

Chaque analyse se termine presque toujours par une formule conclusive du genre "Il est clair, il est évident (*phaneron de*) d'après ce qu'on a dit que..." qui évoque les trois

²² La première occurrence de *phainomenê* possède ici la nuance de "manifeste", au sens de "publique", à savoir ce qui apparaît à tout le monde comme une vengeance et non simplement "perçu" (*aisthêton*), comme le comprend, par exemple, Konstan (2006), p. 42.

²³ La seconde occurrence de *phainomenê* signifie, en revanche, "perçue", dans le sens de ce qui est perçu par le sujet comme une offense.

²⁴ *Rhet.* II,2, 1378 a 30.

points de l'analyse et le but rhétorique de la passion analysée. Par exemple, nous lisons à la fin de l'analyse de la colère (2, 1380 a):

Quelles sont les personnes contre qui l'on se met en colère, dans quelles dispositions l'on est alors et pour quelles sortes de raisons, tous ces points ont été traités ensemble. Il est clair qu'il nous faudra nous-mêmes, par le discours, mettre le public dans une disposition telle qu'il sera porté à la colère, rendre nos adversaires responsables de ce contre quoi l'on se met en colère et pareils à ceux contre qui l'on se met en colère.

L'analyse des passions est complétée par une analyse des caractères (*êthê*) des auditeurs (ch. 12-17) que l'orateur doit connaître afin que son discours soit efficace. En particulier, les ch. 12-14 analysent les caractères selon les trois époques de la vie: jeunesse, maturité, vieillesse. L'un des aspects les plus intéressants de cette analyse est qu'Aristote introduit la composante physiologique de la chaleur et du froid dans le corps humain pour expliquer certaines caractéristiques contraires appartenant au caractère des jeunes et des vieux: les jeunes ont, par nature, un tempérament chaud (*diathermoi...hupotês phuseôs*, 1389 a 19), cela explique le courage, l'ardeur, l'espoir; les vieux ont un tempérament froid (1389 b 31, *katapsugmenoi*), ils sont donc lâches, enclins à la peur, et la peur est définie justement comme "une forme de refroidissement"(b 32: *ho phobos katapsuxis esti*).

Ces définitions des passions sont donc proprement "rhétoriques": c'est-à-dire qu'elles sont orientées par un but bien défini qui est celui de la *technê* rhétorique: il s'agit de *produire* la passion, de *disposer* (*paraskeuazein*) l'âme des auditeurs à éprouver, par exemple, la colère ou la compassion. Il ne s'agit pas de définitions dialectiques généralisées, finalisées à la discussion, mais "rhétoriques", à savoir propres à cette spécialisation de la dialectique²⁵ qui est la rhétorique et qui a comme but la persuasion dans une assemblée ou dans un tribunal.

Par ailleurs, on remarquera que la définition de la *Rhétorique* est différente du modèle dialectique de *De anima* I. La définition de la colère du dialecticien est "désir de rendre la souffrance par la souffrance" (*orexis antilupêseôs*, ou quelque chose de ce genre"), alors que la définition rhétorique précise que c'est le désir de vengeance²⁶

²⁵ Cf. la définition de la rhétorique de *Rhet.* I 2, 1355 b 26: "Définissons la rhétorique comme la capacité de discerner (*theôrein*) dans chaque cas ce qui est potentiellement persuasif".

²⁶ Cf. *Rhet.* I 9, 1367a 20 où vengeance (*timôria*) est synonyme de "rendre la pareille"(*antapodidonai*).

accompagné de douleur et qu'il s'agit du désir d'un individu particulier contre un autre individu particulier. La mention de l'individu particulier rend concrète la description de la colère, alors que la description dialectique reste sur un plan plus abstrait, plus général. Il s'agit en effet d'une définition rhétorique, à savoir finalisée pour produire ou entraver les passions chez les auditeurs (voir l'analyse des passions incompatibles), c'est à dire chez des individus concrets, de chair et d'os. Toutefois le fait de pouvoir reproduire les passions paraît exiger une connaissance de la psychologie humaine qui semble aller plus loin qu'une simple enquête formelle. Dans *Rhet. I, 2*, nous lisons:

Puisque les moyens de persuasion procèdent ainsi, il est évident que leur maîtrise est le fait de quelqu'un qui est capable de manier le syllogisme, d'étudier (*theôresai*) dans le domaine des caractères et des vertus ou, troisièmement dans le domaine des passions, d'étudier quelle est chacune des passions, quelle est sa nature, d'où elle naît et comment²⁷.

De fait, l'analyse des passions du livre II semble avoir été construite *ad abundantiam*, dans le sens que son utilité semble dépasser la fonction qu'Aristote lui attribue explicitement, à savoir de fournir les instruments pour persuader les auditeurs. L'analyse (*theorein*) des passions montre aussi l'autre fonction causale qu'elles revêtent dans la *Rhétorique I*, de mobiles des actions injustes, mobiles que l'orateur doit connaître pour bâtir sa défense ou son accusation dans un cas judiciaire.

V. La colère dans les Topiques: des pièces du puzzle

La fonction paradigmatique de la colère trouve une application aussi dans les *Topiques*, où elle est souvent évoquée pour illustrer certains problèmes de définition. Nous pouvons ainsi repérer des formulations abrégées et des morceaux de la définition de la colère, ainsi que des éléments de la définition, comme le genre, l'accident ou le lieu de résidence, qui constituent comme les pièces d'un *puzzle*. La présence de ces pièces, dans ce contexte de discussions académiques que sont les *Topiques*, est pour nous extrêmement intéressant parce qu'elle nous montre le matériel conceptuel et logique qu'Aristote avait à sa disposition, sur lequel il travaillait et sur lequel il exerça son indépendance en l'organisant dans les formes et les systématisations que nous

²⁷ *Rhet. I 2*, 1356a 20.

connaissons²⁸. Comme rien ne naît de rien, nous pouvons donc voir dans ces passages concernant la définition de la colère et les éléments qui la composent, les discussions académiques en acte sur certaines questions comme la partie de l'âme où elle réside ou son rapport avec la douleur ainsi que les positions de matrice platonicienne à partir desquelles Aristote commence à prendre ses distances.

Dans *Topiques* II 7, au sujet des lieux utilisant les contraires nous lisons:

Si l'adversaire soutient, par exemple, que la colère implique (*epesthai*)²⁹ l'hostilité, l'hostilité devrait avoir pour siège la partie irascible de l'âme (*en tō thumoeidei*), puisque c'est là que réside la colère. Il faut donc regarder si le contraire de l'hostilité réside aussi dans cette partie irascible: car si tel n'est pas le cas, et si c'est dans la partie concupiscible (*en tō epithumêtikō*) que réside l'amour, la colère ne saurait impliquer l'hostilité³⁰.

Aristote évoque ici une discussion sur le rapport d'implication de la colère avec l'hostilité (cf. II 4, 1382 a 1-15)³¹ qui soulève la question du siège des contraires hostilité/affection. La position qui considère l'*epithumia*, la partie concupiscible de l'âme, comme siège de l'affection semblerait bien être la position platonicienne. Mais dans un passage de la *Politique*³², où Aristote se réfère justement à la *République* de Platon, le siège du *philetikon* est indiqué en revanche dans l'âme impulsive, le *thumos*. Ce passage me semble bien montrer une discussion en acte sur cette question.

Le rapport entre colère et douleur est évoqué dans trois passages concernant le lieu du genre:

(1) Dans *Top.* IV 5, dans le cadre de l'attribution aux genres et aux espèces, Aristote exclut que la douleur soit un genre de la colère:

²⁸ Cf. Brunschwig (1967), Intr. p. XCV, qui parle d'une nouvelle méthode de "mise en fiches" (cf. *Top.* I 14, 105a 34-b 18), appliquée par Aristote au matériel académique qu'il avait à sa disposition.

²⁹ Brunschwig (1967), n. 3 p. 149: litt: "la haine est un conséquent de la colère". *Epesthai*, comme *akolouthēin* n'a pas une signification chronologique mais logique: P *suit* S signifie que la possession de P entraîne celle de S, en somme P = S. Il a le même sens que *huparchein*. Cf. *Rhet.* II sur la définition de la haine, bâtie à travers une comparaison avec la colère.

³⁰ *Top.* II 7, 113 a 33. Pour les *Topiques* j'utilise ici la traduction de Brunschwig (1967-2010) en la modifiant parfois légèrement.

³¹ Cf. aussi *Pol.* V 10, 1312 b 25: dans l'analyse des causes principales de révolte contre la tyrannie, la colère est considérée comme une partie (*meros*) de la haine: "Et il faut considérer la colère comme une partie (*morion*) de la haine, car d'une certaine manière elle est cause des mêmes actions".

³² Cf. *Pol.* VII 7, 1327 b 39.

Parfois on pose aussi comme le genre un terme simplement rattaché au sujet par un lien quelconque, donnant par exemple la douleur comme le genre de la colère, ou la représentation (opinion) comme celui de la conviction (*kai tèn hupolepsin tês pisteôs*) ; ce qui est une erreur, car si les deux termes en question sont bien rattachés d'une certaine manière (*parakolouthei men tropon*) à ceux que l'on donne comme leur espèces, aucun d'eux toutefois n'est leur genre. De fait, l'homme en colère ne souffre que dans la mesure où une douleur a été antérieurement éveillée en lui: car ce n'est pas la colère qui est cause de la douleur, c'est la douleur qui est cause de la colère; d'où suit qu'absolument parlant, la colère n'est pas une douleur³³.

Cette discussion aboutit à la négation de l'identification de la colère à une espèce de douleur et à l'identification, en revanche, de la douleur comme cause (*aitia*) de la colère. Ici la douleur relative à la colère semble située au moment du déclenchement de la colère.

(2) Tout de suite après, selon le principe que le lieu de résidence d'une espèce est le même que son genre, Aristote refuse encore une fois la thèse selon laquelle la colère est une douleur:

Voir également si les deux termes ont un même lieu naturel de résidence: en effet, le lieu de résidence d'une espèce est celui même de son genre, par exemple celui du blanc et celui même de la couleur, et celui du savoir lire et écrire, celui même du savoir. Si donc l'adversaire dit que le respect humain (*aischunêi*, honte) est une peur, ou que la colère est une douleur, l'identité de lieu de l'espèce et du genre ne sera pas réalisée, puisque le respect humain réside dans la partie raisonnable de l'âme, tandis que la peur réside dans sa partie irascible, et que la douleur réside dans sa partie concupiscible (attendu que le plaisir y réside également), tandis que la colère réside dans sa partie irascible. D'où suit que les termes indiqués ne sont pas genres, leur lieu naturel de résidence n'étant pas le même que celui de leurs "espèces"³⁴.

(3) Dans *Top.* IV, 6, la douleur et la représentation de manque de considération sont considérés comme des attributs essentiels de la colère:

Ce lieu est particulièrement utile dans les cas où plusieurs termes se révèlent comme les attributs d'une espèce en son essence (*phainetai tou eidous en tô ti esti katégoroumena*), sans qu'il soit déterminé, ni que nous puissions dire, lequel d'entre eux est le genre. Par exemple, pour la colère, il est admis que douleur et représentation d'un affront (*hupolêpis oligôrias*) sont des attributs qui lui appartiennent en son essence (*en tô ti esti*): un homme en colère éprouve en effet une douleur, et il a la représentation d'un affront dont il est l'objet³⁵.

³³ *Top.* IV 5, 125b 28.

³⁴ *Top.* IV 5, 126 a 3.

³⁵ *Top.* IV 6, 127 b6.

Ces deux composantes de la définition de la colère, la douleur et la conviction d'un mépris, se retrouvent dans *Top.* VI 13, concernant les lieux de la définition et, en particulier, sur les difficultés des définitions composées:

Mais certaines des formules qui sont données de cette façon ne tombent nullement sous la division qui vient d'être indiquée, par exemple si l'on définit la colère comme "douleur avec représentation d'être méprisé" (*ei ê orgê lupê peth' hupolêpseôs tou oligôreisthai*). En effet, que ce soit à cause d'une représentation de ce genre que la colère apparaît, voilà ce que l'on veut mettre en évidence mais "que quelque chose apparaisse à cause de ceci" n'est identique à "que ce soit ceci plus cela" selon aucun des modes qui ont été indiqués³⁶.

Ici la colère est apportée comme exemple de définition fondée sur l'association des termes. Dans ce cas la définition n'est pas correcte: A *meta* B masque une relation causale³⁷.

Enfin, en *Top.* VIII 1, dans le contexte des règles de la méthode de l'interrogation dialectique, et plus particulièrement des directives à l'adresse du questionneur, on retrouve la définition de la colère comme désir de vengeance causé par la représentation d'un mépris. Ici Aristote présente des objections possibles à la prémisse que l'homme en colère désire se venger et la réponse à celles-ci:

Il faut aussi, dans les cas où c'est possible, se faire accorder ("fare come se, assumere", Zadro, 1974) la prémisse universelle grâce à une formule définitionnelle, portant non sur ces cas eux-mêmes, mais sur des cas coordonnés. En effet, les gens commettent un paralogisme contre eux-mêmes, s'imaginant, lorsque c'est sur un cas coordonné qu'on leur demande d'accorder la formule définitionnelle, qu'ils ne concèdent pas l'universelle; par exemple, s'il fallait se faire accorder que l'homme en colère désire de se venger, et si l'on se faisait accorder que la colère est un désir de vengeance dû à ce qui est ressenti comme un affront (*dia phainomenên oligôrian*); il est clair, en effet, qu'une fois ce dernier point accordé, nous obtiendrons universellement ce que nous voulons. Mais lorsqu'on formule la prémisse sur les cas visés eux-mêmes, il arrive souvent que le répondant les rejette, parce qu'il dispose plus facilement d'une objection dans ce cas: il dira par exemple que l'homme en colère ne désire pas se venger, puisque nous nous mettons bien en colère contre nos parents, mais sans désirer de vengeance. Peut-être d'ailleurs l'objection n'est-elle pas suffisante; car, de la part de certains, c'est une vengeance suffisante de faire simplement de la peine et de susciter le remords; il n'en reste pas moins que cette objection a quelque chose de plausible, qui contribue à faire

³⁶ *Top.* VI, 13, 151 a14.

³⁷ Cf. Brunscwhig (1963) *ad loc.*

paraître non déraisonnable le rejet de la prémisse proposée. Dans le cas de la définition de la colère, il n'est pas aussi facile de trouver une objection³⁸.

La formule “faire de la peine”(to lupêsai) rappelle la définition de *De anima* I 1 comme “désir de rendre la souffrance par la souffrance” (*orexis antilupêseôs*).

Or, sans vouloir entrer dans la complexité des détails des arguments, on peut constater que les passages des *Topiques* ci-dessus semblent bien monter l'existence de nombreuses discussions en acte sur la définition de la colère ainsi que sur l'implication de ses attributs et les rapports avec les autres passions. On peut ainsi repérer la plupart des éléments constitutifs de la description de la colère de la *Rhétorique*: le siège de la passion dans le *thumos*, qui pour Aristote sera une forme de désir, le désir de vengeance provoqué par la représentation d'un mépris (cf. *hupolêpsis oligôrias, dia phainomenên oligôrian*), l'implication problématique avec la douleur, qui est dans presque tous les cas rejetée comme genre de la colère et à certains endroits présente une fonction causale, l'implication avec d'autres passions comme la haine, dans un rapport de dérivation. On remarquera que les lieux de résidence des passions sont présentés comme des “parties” de l'âme (*epithumetikon, thumoeides, logistikon*). Les oscillations sur la place de la *philia* ou de la peur dans la partie concupiscible ou irascible, montrent bien les discussions en cours dans le milieu académique et le point de départ de la position d'Aristote.

En revanche, l'absence des composantes physiques issues du modèle de la définition scientifique complète de la colère esquissée dans le *De anima*, montre que ces discussions académiques sur les passions devaient se dérouler principalement sur le terrain moral, politique et rhétorique. Ce qui pourrait expliquer pourquoi c'est justement dans la *Rhétorique*, et en particulier dans le contexte du genre judiciaire, qu'Aristote nous fournit l'analyse la plus complète et détaillée des passions de la communauté des hommes.

Nous avons vu que dans ces passages des *Topiques*, la colère est employée encore une fois comme paradigme dans l'analyse de certains problèmes concernant la définition. Nous avons vu le rôle de sa définition comme modèle des autres passions dans la *Rhétorique*, son emploi comme modèle de la définition dialectique et physique dans le *De*

³⁸ *Top.* VIII 1, 156a 27.

anima. Mais quelle donc est la raison de cette préférence pour la colère de la part d'Aristote?

De fait, la colère présente des caractéristiques particulières qui la rendent apte à jouer ce rôle de passion paradigmatique. Il me semble qu'on pourrait en retenir quatre.

Tout d'abord, la colère est une émotion qui manifeste bien la passivité réactive, de réaction à un *stimulus*, propre des passions de l'âme. Nous avons vu que la colère réagit comme réattestation de soi à une diminution.

Ensuite il s'agit d'un *pathos* positif, dont la disposition vertueuse devrait pencher plus vers l'excès que vers le défaut. En effet, la colère demande une juste mesure, en intensité et durée à l'égard de qui la mérite, non pas sa répression totale (comme chez Platon) ni sa transformation en une attitude "tiède", orientée vers l'indifférence ou le pardon de l'offense reçue.

Troisièmement, il s'agit de la manifestation typique, la plus "basique", fréquente et visible du *thumos* (auquel elle est souvent associée ou interchangeable, surtout dans la *Rhétorique*), le *thumos* étant justement la faculté de l'âme qui préside à la presque totalité des émotions "sociales" analysées dans la *Rhétorique*³⁹. De fait, je ne crois pas que le traité des passions de *Rhet.* Il soit une analyse partielle et limitée des passions puisqu'il s'agit des états émotifs fondamentaux de la vie en commun des hommes. En effet, on peut constater que les passions liées à l'appétit irrationnel (*epithumia*), qui se réduisent au sexe, à la nourriture et à la boisson, ne sont pas concernées dans la *Rhétorique*, sauf de manière occasionnelle.

Enfin, Aristote souligne à plusieurs reprises le caractère irrésistible et irrépressible de cette émotion. Il insiste sur le fait qu'une fois déclenchée, on ne peut plus l'arrêter. Aristote cite Héraclite, qui avait bien exprimé la violence du *thumos* en ces termes: "Il est difficile de combattre contre le *thumos*: on paye au prix de l'âme"⁴⁰. On est responsable d'un acte de colère parce qu'on aurait pu éviter de se mettre en colère de manière

³⁹ Aussi la peur, qui constitue aussi une émotion élémentaire, peut être reconduite au *thumos* dans certains cas car elle implique la peur de la perte de la réputation. Sur le *thumos* comme faculté des passions de la *Rhétorique*, cf. Viano (2003).

⁴⁰ Héraclite, 22 B 85 DK (Plut., *Coriol.* 22). Aristote le cite à trois reprises, en trois contextes moraux: dans *Eth. Eud.* II 7, 1223 b 18-28; *Eth. Nic.* II 2, 1105 a 7-13; *Polit.* V 11, 1315 a 24-31. Dans ces contextes, la colère est présentée comme la manifestation exemplaire du *thumos*. Sur cela, je me permets de renvoyer à Viano (2013).

excessive, mais lorsqu'on agit en proie à une colère violente, on ne peut plus la dominer ni revenir en arrière.

La colère est une passion clé de l'éthique aristotélicienne. Elle illustre parfaitement la conception selon laquelle l'action morale se fonde sur l'acceptation et la maîtrise du facteur humain émotionnel à travers l'éducation, l'anticipation et la prévention de ses élans les plus violents et irrésistibles.

Cristina VIANO
Centre Léon Robin, Paris IV-CNRS

Bibliographie

- AUBENQUE P. (1957). "Sur la définition aristotélicienne de la colère". *Revue philosophique* 147, p. 300-317.
- AUBENQUE P. (1996). "Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passions (*De anima*, I, 1 et *Rhétorique*, II)". in G. Romeyer-Dherbey et C. Viano (éd.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*. Paris: J. Vrin: 7-49.
- BRUNSCHWIG, J. (1967- 2010): *Aristote, Topiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- BURNYEAT, M. (2001). *A Map of Metaphysics Z*. Pittsburgh: Mathesis Publishing.
- CHIRON P. (2007). *Aristote, Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres.
- KONSTAN K. (2006). *The emotions of ancient Greeks*. Toronto: University of Toronto Press.
- RENEHAN, R. (1963). «Aristotle's definition of anger». *Philologus* 107/1-2: 61-74.
DOI:10.1524/phil.1963.107.12.61
- VIANO, C. (2003). «Competitive emotions and the *thumos* in Aristotle's *Rhetoric*». in D. Konstan & N. K. Rutter (eds.). *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in ancient Greece*, Edinburgh University Press (Edinburgh Leventis Studies I): 85-97.
- VIANO, C. (2005). « Pourquoi un accès de colère est-il moins honteux qu'un acte de *hubris*? (Aristote, *Eth. Nic.* VII, 7) ». in E. Vegleris (éd.). *Cosmos et psyché. Mélanges Mélanges offerts à Jean Frère*. Hildesheim: Georg Olms Verlag: 251-62.
- VIANO, C. (2010). « Les passions comme causes dans la *Rhétorique* d'Aristote: mobiles de l'action et instruments de la persuasion ». *Journal of Ancient Philosophy* vol. IV/1: 1-31.
DOI:dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v4i1p1-31.
- VIANO, C. (2013). « Aristotele, Eraclito e la forza irresistibile del *thumos* (22 B 85 DK) ». *DoisPontos* 10/2: 169-188.
- ZADRO, A. (1974): *Aristotele, Topici*, Napoli: L. Loffredo.