

GENÈSE ET POSTÉRITÉ D'UNE RÈGLE D'ACTION : HISTOIRE du « RIEN DE TROP » dans le monde antique

Parmi toutes les règles propres à l'agir humain, certaines jouissent d'une notoriété plus saillante que d'autres, c'est assurément le cas du célèbre « rien de trop » cher à La Fontaine lui-même :

« De tous les animaux l'homme a le plus de pente
A se porter dedans l'excès.
Il faudra faire le procès
Aux petits comme aux grands. Il n'est âme vivante
Qui ne pêche en ceci. « Rien de trop » est un point
Dont on parle sans cesse, et qu'on n'observe point ».

On ne saurait réduire la gloire de cette formule injonctive à la forme acérée d'une concision appréciée par notre fabuliste: le fond en est riche ; aussi, la connaissance de la genèse et de la postérité du « rien de trop » (*nequid nimis*) ne peut qu'éclairer l'agent moral lui-même sur ce qu'il peut faire, sage antique, amant délicat, croyant scrupuleux ou sportif contemporain, que le destinataire de l'action soit celui qui l'initie ou tout autre homme. Faut-il soutenir que le précepte invite seulement à la *mesure* l'individu désireux d'échapper au fiasco auquel il peut vouer toute entreprise lorsqu'il pêche par *ellipse* (en faire le moins possible) ou par *hyperbole* (trop en faire) ? L'histoire de cette formule peut-elle contribuer à mieux appréhender cette question ?

A fouiller les archives de notre vaste histoire littéraire, peut-on établir « l'acte de naissance » de cette brève maxime ? C'est tout d'abord sous la plume de Térence¹ (+ 159 av.J.C.), qu'on peut la repérer, précisément à la scène I de l'acte I d'une comédie intitulée *L'Andrienne* (inspirée d'une œuvre de Ménandre), scène d'exposition où le maître du lieu, Simon, père d'un fils qui lui a donné toute satisfaction, laisse cependant poindre son inquiétude : ce fils, si modéré et loué à ce titre, est amoureux d'une jeune femme venue d'Andros ; Simon s'en ouvre à son affranchi Sosie ; ce dernier, prompt à cautionner les principes éducatifs familiaux, quoique leur application semble subir un revers cuisant dans la personne du fils, se réapproprie, dans un mouvement de réassurance, la *formule médaille* du maître : « *Et tu avais raison : "rien de trop", c'est selon moi la maxime la plus utile à la conduite de la vie* »². On en déduit donc qu'un jeune tempérament, aussi nourri soit-il au lait du *ne quid nimis*, par là même peu enclin à céder aux attraits auxquels la jeunesse est généralement sensible (l'équitation, la chasse, la philosophie ! précise le texte), peut toujours rompre la *mesure* lorsqu'une belle aventurière se présente ; en

¹ Auteur latin, au style et intrigues comparables à ceux de Marivaux ; esclave affranchi, il est probablement africain carthaginois.

² Vers 60.

d'autres termes, malgré tout le soin qu'un père accorde à l'éducation intellectuelle et morale de son enfant, l'éveil de sa *libido* peut mettre en péril l'heureuse mise en œuvre des maximes prodiguées. Ainsi lorsque l'appel de l'escapade charnelle est irrésistible, l'autorité paternelle est mise à mal, les préceptes enseignés deviennent lettre morte, l'*hybris* triomphe, l'action est comme sans boussole. Mais *L'Andrienne* est une comédie : un rebondissement providentiel permettra l'union de l'amant fougueux avec la belle d'Andros, car on découvrira que cette capiteuse créature est la fille d'un vieil ami de Simon ; l'honneur est sauf, rien ne s'opposera à la célébration de l'hymen!

Si l'on peut imputer à Térence dans la trame même des facéties d'un marivaudage à l'antique, la prime apparition littéraire du *rien de trop*, rien n'exclut qu'il ait pu par ailleurs s'inspirer du patrimoine proverbial de son siècle. Parmi les épigraphes les plus diffusées, circule bien évidemment le « *γνῶθι σεαυτον* » (*gnôthi seauton*) « connais-toi toi-même » gravé au fronton du temple de Delphes ; on ignore généralement que sur le marbre de ce même fronton, s'offrait aux yeux du pèlerin l'inscription « *μηδεν αγαν* » (*mêden agan*) ou « rien de trop » ; à quoi cette expression lue à l'entrée même de l'enceinte sacrée d'Apollon pouvait-elle inviter ? La juxtaposition des deux formules, bien sûr, n'est pas fortuite. Elle suggère sans doute que le consultant, avant d'interroger la *pythie*, la prophétesse rendant les oracles au nom d'Apollon, est appelé à mesurer ses limites, en quelque sorte à descendre en lui-même, afin d'éviter de poser une question dont la réponse le conduirait à concevoir des entreprises outrepassant ses propres forces³. En outre, en « ruminant » le *connais-toi toi-même* et le *rien de trop*, le consultant, préalablement à sa confrontation à la prêtresse, obéit à une sorte de *prescription rituelle* qu'on pourrait exprimer ainsi : « examine en toi-même ce qu'il faut demander à l'oracle pour t'améliorer, pour te guérir ; pour cela, ne multiplie pas les questions insipides, pose lui la question qui hante le cœur de ton être.. ». Enfin, il convient d'ajouter, à la lumière de certaines recherches ethno-religieuses, que la *pythie* ne devait poser à la divinité apollinienne qu'une seule question par consultant ; elle y répondait, paraît-il, après avoir demandé à l'un de ses acolytes de tirer à l'aveugle d'un sac d'osselets un osselet blanc ou noir⁴.

Térence, esprit cultivé, ne pouvait ignorer les œuvres majeures de la littérature grecque. Même si l'on n'y trouve point l'équivalent exact du *nequid nimis*, bon nombre d'auteurs grecs ont pu l'inspirer ; en effet, chez Homère, Théognis ou Euripide, les obstacles auxquels l'action d'un simple mortel, d'un héros ou d'un dieu, peut se heurter, suscite souvent des attermolements qui soumettent le protagoniste à la tentation de l'excès ou du renoncement, en sorte que, déchiré par des mouvements contradictoires, il conçoit des pensées ou profère des propos dont la teneur n'eût point été démentie par notre auteur. De plus, au sein de cette littérature, prince, confident, nourrice, bref, tout témoin d'une conduite extravagante propre à exposer son auteur, s'efforce volontiers de ramener à la mesure l'exalté mis *hors de soi* par son propre aveuglement. Ainsi, lorsque l'impatient Télémaque, parti à la recherche de son père, étourdit Ménélas de mille questions, ce dernier lui rappelle : « *j'aime avant tout la règle où il n'y a pas d'excès d'empressement* »

³ On peut rappeler que les sept sages antiques, tels Bias et Chilon, ainsi que le philosophe Pythagore, étaient friands de ces préceptes (leur formulation présentant d'évidents avantages mnémotechniques).

⁴ Lorsque dans *l'Ancien Testament*, les lévites (ou ministres du culte) disent « on consulte Yahvé », il faut comprendre qu'ils tirent un jeton d'un sac pour savoir, par exemple, s'il faut mener combat.

ou « je préfère en tout la **mesure** »⁵. Quant à Euripide, ami et contemporain de Socrate, dans sa tragédie *Hippolyte*, source de la *Phèdre* de Sénèque et de Racine, il fait dire à la vieille nourrice, troublée par l'extrême agitation de sa chère Phèdre écrasée par son lourd secret (qu'elle est éprise d'Hippolyte) : « *A vivre longtemps, j'ai beaucoup appris. Les mortels devraient n'éprouver les uns pour les autres que des affections modérées, et nouer des amitiés qui ne fussent pas attachées au plus profond de l'âme, mais faciles à rompre, pour (s'en défaire) à leur gré ou en resserrer les liens. C'est un poids bien lourd pour un seul cœur de souffrir pour deux, comme je souffre pour elle. On a raison de dire que, dans la vie, une vertu trop parfaite est plutôt un mal qu'un bien et nuit à la santé de l'âme. L'excès en toute chose est moins de mon goût que la maxime "rien de trop", et les sages seront de mon avis* »⁶ ; eu égard au contexte de ce *méden agan*, on peut souligner que, s'il y a bien à nouveau sempiternelle condamnation de l'excès, Euripide manifeste son originalité en stigmatisant l'immodération dans les *affections* tout simplement parce que cela fait pâtir. C'est moins à l'opprobre publique qu'à la douleur personnelle que l'impétueux élan amoureux de Phèdre l'expose ; aussi le point de vue de la nourrice exprime-t-il un souci d'*économie de la souffrance* et non la ferme réprobation d'une prétendue conduite incestueuse (Hippolyte est son beau-fils). L'esprit de démesure soufflant sur la braise des amours interdites, ceux qu'il consume peuvent-ils se soustraire à son emprise ?

Que la tragédie antique ait élu le *méden agan* comme une sorte de leitmotiv interpellant les protagonistes de l'action ne saurait tellement surprendre : la violence de l'amour, l'appel de la gloire, l'outrage à effacer..., sont *dynamogéniques* au point d'aller jusqu'à l'irréparable ; de la sorte, la règle d'action rappelée par le confident bienveillant, le père clairvoyant ou quelque proche que ce soit recommandant la pondération, voire la suspension de l'action, surgit comme ce qui se met en travers d'un mouvement irrésistible, ce qui laisse deviner quelque rebondissement dans la trame du drame.

En revanche, il est plus insolite qu'un poète enclin à l'*élégie*⁷, tel Théognis de Mégare⁸, ait parsemé à l'envi son oeuvre de sentences tellement parfumées de l'esprit de notre maxime qu'on a dit de lui qu'il était le poète du *rien de trop*. Ainsi, dans son *Poème à Cyrnus*, il égrène un grand nombre de conseils invitant à la mesure en toutes choses, identifiant la voie du bien à une progression évitant tout écart ; dans des distiques⁹ au ton plutôt vif, il donne forme à ses préceptes de sagesse pratique. Au vers 219, on peut lire : « *Ne te laisse pas trop aller à la passion, Cyrnus, quand le trouble est dans la ville, suis, comme moi, le milieu du chemin* »¹⁰, autrement dit, « ne te laisse pas aller à la colère au spectacle de la sédition des factieux et garde ton quant-à-soi ». Plus loin (vers 335), le poète s'adresse à

⁵ *Odyssée*, chant XV, vers 69-70 ; c'est nous qui soulignons, traduction Ph. Jaccottet, *La Découverte Poche*.

⁶ *Hippolyte*, vers 261 et sq., *Théâtre d'Euripide*, tome I, par G. Hinstin, Paris, éd. Hachette 1905, p373. C'est nous qui soulignons.

⁷ A l'origine, chant de deuil, puis poème tendre et lyrique.

⁸ A vécu au VI^e siècle av. J.C., exilé à Thèbes, a connu le sommet de sa gloire vers 550 .

⁹ Réunion d'un hexamètre (vers de six pieds) et d'un pentamètre (vers de cinq pieds).

¹⁰ *Sentences de Théognis de Mégare*, traduites par J. Patin, dans *Bulletin de l'Association pour l'encouragement des Etudes Grecques*, Paris, 1877. C'est nous qui soulignons ainsi que pour les citations à suivre..

son dédicataire comme suit : « *Point de hâte, le milieu en tout est le meilleur : de cette manière, Cyrnus, tu possèderas la vertu, si difficile à obtenir* » ; ici, comme dans le vers précédent, Théognis anticipe magistralement la doctrine aristotélicienne de la vertu. En effet, le vertueux, c'est celui qui trace sa voie en se tenant à égale distance de deux excès : tel le funambule sur son fil ou l'homme qui marche sur la faite d'un toit, il garde son équilibre *dynamique* (« si difficile à obtenir ») en annulant la contrainte d'un couple de forces contradictoires (par exemple, l'une qui tire du côté d'une témérité aveugle, l'autre du côté de la lâcheté), à ce titre, contrairement à certaines caricatures, l'homme vertueux, quelle que soit l'action qu'il déploie pour tendre vers le *télos* ou but qu'il se fixe (faire montre d'autorité, assumer sa fidélité à l'endroit de l'épouse, entretenir la flamme d'une amitié, etc..) est en lui-même tendu, comme écartelé ; aussi *bien agir* n'est jamais de tout repos. Par ailleurs, s'il est plutôt banal (comme au début du vers 335) de condamner la précipitation ou l'improvisation dans l'action (ce qui suppose tout de même qu'on puisse déterminer le *moment opportun* de l'amorcer), il est moins commun de souligner à quel point toute démesure fausse le jugement ; au vers 401 (et sq.), Théognis réunit à la fois la question de l'instant opportun pour agir (ou « occasion ») et celle de l'altération du discernement due à la démesure : « *Point d'ardeur précipitée, l'occasion, voilà ce qui vaut le mieux pour les œuvres des hommes. Souvent se hâte vers le succès un homme avide de gain et de puissance et la divinité s'empresse de la précipiter dans quelque grande erreur* ». Ce qui signifie que l'homme qui est dans l'*outrance*, par exemple en s'échauffant à la représentation des fruits que sa convoitise possessive (« *avide de gain et de puissance* », dit le texte) et son habileté (« *succès* », lit-on) lui font espérer, n'est plus en mesure de bien juger, donc de bien agir : la *divinité*, c'est-à-dire son *démon*¹¹ intérieur ou l'inspirateur de sa conduite (sorte de personnification du génie propre de chacun) est alors comme infestée et donc nous conseille mal (« *la divinité s'empresse de la précipiter dans quelque grande erreur* », soutient Théognis). S'il convient de reconnaître que notre faculté de juger impulse un mauvais mouvement par ce qu'une imagination extravagante donne à désirer, on doit aussi constater qu'en l'absence d'une telle imagination, de violents « cyclones » affectifs peuvent à eux seuls pousser à de singuliers égarements : ainsi celui auquel la fortune sourit en lui accordant tout à coup d'inespérées délectations (agrément d'Aphrodite, succès littéraires, acclamation et popularité, etc ..) se trouve brutalement envahi d'affects « positifs », et l'expose, comme Kant le suggérera, à présumer de ses propres forces ; élevé brutalement au firmament, tout homme peut se complaire dans cette félicité et mésestimer ce que l'adversité lui réserve (aussi, plus dure sera la chute !). Quant à celui qu'un mauvais sort vient frapper violemment, il peut, par une sorte d' « autophagie » morbide, se repaître aussi de sa propre *acédie* et macérer dans un chagrin stérile. Ce dernier, l'homme à l'âme assombrie, et le « trop chanceux », Théognis se résout à les mettre dans le même sac : s'établir dans une dépression à la suite de lourdes épreuves ou goûter aux bienfaits de la providence dans un état d'exaltation qui confine à l'aveuglement, c'est encore rompre toute mesure ; ce que « l'homme de bien » sait éviter : « *Point d'excès de douleur dans la disgrâce, [d'excès] de joie dans la bonne fortune : il est d'un homme de bien de savoir porter toutes choses* » (vers 657-658). Jouir d'une vie bonne, c'est conduire ses actions en gardant « la tête froide ».

¹¹ Terme qui, comme chacun sait, sera repris par Socrate.

HISTOIRE du « RIEN DE TROP » dans le monde antique

Les vers de Théognis sont donc autant d'écrins pour le célèbre « *mêden agan* » ; sans doute, à leur manière, ont-ils, au sein d'une culture grecque en pleine efflorescence, touché les plus grands penseurs. Aristote, en particulier pour ce qui concerne le contenu de la vertu éthique¹², le définit comme le **juste milieu** (*mésotês*) entre deux extrêmes condamnables qu'on a nommés plus haut *ellipse* et *hyperbole*. Ainsi, par exemple, l'homme généreux agit sur un sommet d'*éminence* en ne basculant ni du côté de l'odieuse avarice ni du côté de la ruineuse prodigalité ; il reste, comme l'avait déjà soutenu Théognis, en équilibre dynamique : position ingrate qui n'est jamais définitivement garantie, ou attitude éthique (*héxis*) qui s'acquiert et s'entretient grâce à l'exercice, à la répétition et au modèle de ceux qui ont l'expérience de cette vertu (et des autres). Parmi les vertus que tout citoyen se doit de promouvoir, le *courage* occupe un rang privilégié : il est ce juste milieu entre deux vices, l'inqualifiable lâcheté d'une part, et l'aveugle témérité d'autre part. Honorer cette vertu ne saurait porter ombrage à d'autres, plus discrètes, plus « domestiques », pourrait-on ajouter ; ainsi, dans notre vie privée, l'attention due à l'épouse se traduira par le souci d'éviter aussi bien l'écueil d'une flamme vacillante que celui d'un culte délirant exhaussant l'aimée au point d'en faire une sorte d'idole marmoréenne, hantant nos jours et nos nuits... Quant aux agréments de l'union charnelle, la quête du juste milieu supposera qu'on exclut aussi obstinément l'ascèse radicale du stylite que la concupiscence du cyrénaïque, licencieux invétéré. Cette conception de la vertu, révélatrice d'une éthique concrète de la liberté, sera critiquée par Kant dans sa *Métaphysique des mœurs*¹³ : « ... ce fameux principe (d'Aristote) que la vertu consiste dans un "milieu" entre deux vices est faux*. *Les formules ordinaires, classiques dans la terminologie morale ; (...) virtus est medium vitiorum et utrinque reductum¹⁴ (...) , ces formules renferment une sagesse insipide qui n'a aucun principe déterminé ; car ce milieu entre deux extrêmes, qui me l'indiquera ? » On peut regretter cette sévérité de Kant¹⁵ à l'endroit d'Aristote et du poète latin Horace (qui, tel un nouveau Théognis, insérera dans ses vers le principe du *rien de trop*) ; son rigorisme et son formalisme font sans doute obstacle à une heureuse appréciation des Anciens. Kant exclut du champ de la moralité (telle qui la conçoit) le *rien de trop* : il est au mieux la formulation d'un « devoir large » (*officium latum*), dit-il, et non d'un « devoir strict » (*officium strictum*), il est la prescription qui convient à l'homme *prudent*, il n'assure point la moralité de son action. Soit, mais Kant a-t-il bien lu Aristote, Horace et les Anciens en général ? La philosophie éthique grecque fait de l'agent moral le centre même de sa préoccupation : le maître, le père, tout éducateur doivent en priorité se donner pour but de *parfaire* l'individu, de faire valoir l'excellence dont il est capable, aussi bien dans le domaine physique que dans le domaine intellectuel ; l'idéal éthique est approché par ce que chacun est en soi, sous réserve que (grâce à ceux qui nous éduquent) on puisse « *accomplir son potentiel naturel propre* »¹⁶. Aussi lorsque Socrate interpelle ses concitoyens pour les pousser à bien agir, c'est à propos du perfectionnement de leur âme qu'en priorité il les gourmande : « *Ô le*

¹² Cf. Livre 2 de *L'Éthique à Nicomaque*.

¹³ Kant, *Œuvres philosophiques*, éd. La Pléiade, T. 3, p. 687.

¹⁴ « La vertu est le milieu entre deux vices, à égale distance de l'un et de l'autre », formule d'Horace *Épîtres*, livre I, vers 106-107.

¹⁵ « *Le principe : on ne doit faire en aucune chose ni trop ni trop peu, ne signifie rien, car il est tautologique* », Kant, op. cité, ibid. p. 720.

¹⁶ Selon l'expression d'un universitaire américain du Minnesota.

HISTOIRE du « RIEN DE TROP » dans le monde antique

meilleur des hommes, toi qui es un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus beau renom, tu n'as pas honte d'avoir le souci de posséder la plus grande fortune possible, et la réputation et les honneurs, tandis que de la pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme, tu ne te soucies point et n'y penses même pas »¹⁷. Focalisé sur ce parachèvement, tout agent doit dégager sa vertu propre, c'est-à-dire le sommet d'éminence vers lequel il doit tendre, en tant que brasseur, potier, maître de manège, philosophe etc., et le *rien de trop* n'est que ce qui balise le chemin abrupt de cette vertu, lequel s'élève entre deux précipices au fond desquels on ne peut que s'anéantir.

Avant de clore cette modeste étude, nous pouvons relever que Kant, philosophe des Lumières, riche de son héritage chrétien, obéira à une tout autre perception éthique que celle qui prévalut dans le monde hellénique ou latin : tout en tentant d'établir un principe de l'agir *formel*, (une obligation sans mobile matériel ou *impératif catégorique*), le professeur de Königsberg fera du *devoir* la pierre angulaire de notre vie morale, or le devoir, pour autant qu'il exprime fondamentalement la conduite d'une action en direction d'*autrui*¹⁸, exige moins la perfection, l'excellence de l'agent que le souci du destinataire de l'action ou la préoccupation de l'impact de l'action sur autrui ; dès lors, la vertu conçue essentiellement comme quête personnelle d'excellence à travers le refus de deux écarts par rapport à un sommet, ne peut guère trouver sa place dans la conception kantienne de l'action morale. Au demeurant, cette critique kantienne du *rien de trop* est curieusement circonscrite : seuls les auteurs antiques sont incriminés, alors que la Bible elle-même (dont notre philosophe *piétiste* est nécessairement imprégné) recèle *mutatis mutandis* l'équivalent de ce précepte, en particulier dans le livre de *l'Écclésiaste* (chapitre 7 versets 17, 18)¹⁹.

JF. RIAUX

¹⁷ *Apologie de Socrate* (29) de Platon ; c'est nous qui soulignons.

¹⁸ Cf. le Décalogue lui-même : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas l'adultère, tu ne voleras.. » *Exode, 20, 13-17*. On peut donc noter que toute l'éthique chrétienne procède de l'éthique mosaïque ou rabbinique.

¹⁹ « Ne sois pas juste à l'excès et ne te fais pas trop sage, pourquoi te détruirais-tu ? Ne te fais pas méchant à l'excès .. ».