

◆ table des matières

DOSSIER

LA CLINIQUE ANCIENNE ET SES ÉCRITURES

*Numéro thématique dirigé par
Valéry Laurand*

VALÉRY LAURAND	La clinique ancienne et ses écritures. Liminaire	181
JULIE GIOVACCHINI	Comment décrire des cas sans maladies ? La recherche d'une écriture clinique dans les <i>Épidémies</i>	185
JULIEN DEVINANT	La fabrique des prodiges. Théorie et stratégies du diagnostic chez Galien	205
FRÉDÉRIC LE BLAY	Laennec et Caelius : la philologie comme clinique	221
MARION BOURBON	Jusqu'où peut-on rapprocher les thérapies cognitives de la thérapeutique sénéquienne ? La fonction psychothérapeutique du <i>De la tranquillité de l'âme</i> en question	233
VALÉRY LAURAND	Un « cas clinique » chez Épictète : l'obstination. Une lecture d' <i>Entretiens</i> 2, 15	245

ARTICLES HORS THÈME

JEAN-JACQUES LAVOIE	Démessure humaine et crainte de Dieu en Qohélet 7,15-18	261
---------------------	--	-----

NOTES CRITIQUES

FRANCIS LACROIX	À propos d'un ouvrage récent d'Isabelle Koch	295
-----------------	--	-----

JEAN RICHARD	Deux ouvrages récents sur Dieu : André Gounelle et Gérard Siegwalt	303
--------------	---	-----

Recensions	319
-------------------	-----

F.C. BLACK, J.L. KOOSÉ, dir., *Reading with Feeling. Affect Theory and the Bible* (S. Doane), **319**. — L. COURTOIS, dir., *Les études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834. Hommes et réalisations* (A. Couture), **321**. — P.-S. FILLIOZAT, *À l'origine des études sanscrites. La Grammatica Sanscritica de Jean-François Pons S.J.* (A. Couture), **324**. — E. ORTLAND, éd., *Theodor W. Adorno. Esthétique 1958/59* (D. Roulx), **326**.

Ouvrages reçus à la rédaction	329
--------------------------------------	-----

LA CLINIQUE ANCIENNE ET SES ÉCRITURES

LIMINAIRE

Valéry Laurand

UMR 4574 SPH
Université Bordeaux Montaigne

Le terme « clinique » est aujourd'hui omniprésent dans le discours médical, revendiqué à tous les niveaux, au point qu'il semble constituer une norme, voire même l'idéal du « bon médecin ». Dans le même temps, on ne peut que constater une très grande polysémie du terme, qui rend flous ses contours et ses usages. Or les diverses conceptions et compréhension de la nature de la clinique, d'un *fait*, d'une *pratique* ou d'un *cas* cliniques, engagent des conséquences à la fois sur le statut épistémique de la médecine mais également des conséquences éthiques sur sa pratique.

Depuis 2015, dans le cadre du master « Philosophie : Soins, éthique et santé » de l'Université Bordeaux Montaigne, un colloque ou une journée d'étude réunit tous les ans des philosophes, des médecins, des professionnels du soin, des psychologues, des psychanalystes, auxquels s'ajoutent selon les années des historiens et des juristes, autour d'une question qui permet un abord renouvelé de la notion de clinique : « *Parrhêsia* (franc-parler) et médecine » (2015), « La honte, problématiques antiques et contemporaines » (2016), « Diagnostic : *parrhêsia* (franc-parler) et conflit des interprétations » (2017), « Extension du domaine de la clinique : un état des lieux » (2018), « Écritures de la clinique » (2019), « Ce que la Covid a fait à la clinique » (2021), « Clinique et transgression » (2022). La spécificité de ces rencontres pluridisciplinaires tient dans ce qu'une place importante est réservée à l'Antiquité — histoire et philosophie. Ce geste tend moins à annuler les distances historiques et les différences des problèmes qu'à favoriser ce qu'on pourrait appeler des phénomènes d'échos : les échos antiques dans les pratiques contemporaines peuvent permettre de lever des ambiguïtés au sujet de l'usage du terme (substantif ou adjectif) « clinique », tandis que les pratiques contemporaines et les interrogations qu'elles suscitent peuvent, en retour, fournir de nouvelles grilles d'analyses des textes antiques. Si le terme grec *klinikos* (littéralement : au lit du patient) est plus que rare dans la littérature ancienne, il n'en reste pas moins que la démarche, elle, est clairement avérée. Dans les occurrences anciennes comme modernes de la clinique, il s'agit bien d'articuler autour du corps du patient ou de son âme, observation, discours, traitement et souci

éthique. Ce nouage implique une constante réévaluation de chaque élément par les autres, dans le respect des normes (légales, éthiques). Néanmoins, le statut épistémologique dont le discours s'autorise implique de profondes variations dans l'approche du fait clinique. Il s'agit de comprendre quel type de rationalité le terme « clinique » engage, rationalité qui mêle, hier comme aujourd'hui, observation de cas individuels, établissement de généralisations dans une recherche des causes, établissement d'un diagnostic, stratégie de soin, mais également, et depuis Hippocrate, souci éthique dans la relation entre soignant et patient.

Les cinq contributions qui suivent, et qui ont d'abord été des interventions prononcées lors d'un de ces colloques bordelais, voudraient témoigner de cette démarche. Les textes ne peuvent hélas rendre compte des discussions qu'ils ont alors suscitées — il ne s'agit en somme que d'un versant du pari interdisciplinaire que se joue chaque année, le versant antique. Mais chacun d'eux indique suffisamment de passerelles, de ces « échos » qui font la richesse et la complexité de la notion de clinique, pour donner un aperçu de la pertinence de la référence à l'Antiquité : pertinence pour la compréhension de ce qu'on appelle « clinique » en ne sachant pas toujours ce que recouvre le terme, mais également pertinence pour la compréhension de ce qui s'impose toujours comme une pratique prise dans une relation entre soignant et patient, pratique dont il convient de *rendre compte* par l'écriture. De fait, les cinq contributions s'interrogent toutes, d'une manière ou d'une autre, sur le fait d'écrire la clinique, et ce qu'il engage comme conséquences du point de vue de la recherche et de la transmission.

Ainsi, les textes de J. Giovacchini (« Comment décrire des cas sans maladies ? La recherche d'une écriture clinique dans les *Épidémies* ») et de J. Devinant (« La fabrique des prodiges. Théorie et stratégies du diagnostic chez Galien ») semblent opposer deux « écritures de la clinique » : celle, exotérique, d'un Galien usant volontiers d'une certaine rhétorique dans le souci de mettre en scène, en en écartant au besoin le patient (mais pas l'observation active des signes qu'il montre), la virtuosité de son diagnostic, contre ce que J. Giovacchini appelle « un schéma narratif de la maladie » que développent les *Épidémies*, « une démarche empirique tournée vers le singulier, dont la perspective n'est pas uniquement épistémique mais également éthique, à travers une narration orientée vers la thérapeutique ». On peut souligner combien ces deux approches de la pratique médicale partagent une méfiance commune : celle à l'encontre d'une connaissance qui ne serait que livresque, lorsque l'exercice de la médecine, dans la clinique, s'impose comme *praxis*. Il serait cependant illusoire de chercher à réduire leurs différences quant à la relation entre médecin et patient. Il est néanmoins nécessaire de leur donner un sens, à la fois épistémologique et pratique, un sens qui peut encore se révéler pertinent pour la clinique aujourd'hui.

En se situant résolument à une période charnière de l'histoire de la médecine, avec une recherche sur Laennec, médecin et philologue, F. Le Blay (« Laennec et Caelius : la philologie comme clinique ») montre que « l'exercice de lecture et de traduction des textes constitutifs d'une histoire de la clinique s'intègre dans la méthode de Laennec et contribue à fonder son épistémologie médicale, à une époque où les

pratiques sont soumises à des redéfinitions majeures ». Cela lui permet de saisir le geste de la traduction des écrits de Caelius par Laennec comme fondamentalement *clinique* — là encore, l'accent est mis sur la pratique, plus que sur les théories qui peuvent diverger, sur l'observation « attentive et raisonnée des faits particuliers », d'hier et d'aujourd'hui.

M. Bourbon (« Jusqu'où peut-on rapprocher les thérapies cognitives de la thérapeutique sénèqueienne ? La fonction psychothérapeutique du *De la tranquillité de l'âme* en question ») et V. Laurand (« Un "cas clinique" chez Épictète : l'obstination. Une lecture d'*Entretiens* 2, 15 ») se penchent plus précisément sur le stoïcisme (et plus spécifiquement sur deux pratiques romaines de celui-ci) comme « psychothérapie », en soulignant là encore à la fois la modalité d'écriture d'une clinique qui se voudrait tout autant enseignement que soin. Alors que les thérapies cognitives actuelles croient parfois trouver dans les échos de l'Antiquité de quoi se donner des racines lointaines, M. Bourbon montre au contraire que Sénèque souhaite moins à Sérénus, dans le *De tranquillitate animi*, une adaptation sociale qu'une appropriation à lui-même, comme sujet de sa volonté. C'est vers Épictète que se tourne V. Laurand pour montrer, dans ce qu'il considère comme l'exposé d'un cas clinique, comment l'enseignement du maître doit en passer par des gestes cliniques pour pouvoir prétendre prendre soin du disciple, en visant, lorsqu'il est possible, le traitement d'une souffrance.

COMMENT DÉCRIRE DES CAS SANS MALADIES ?

LA RECHERCHE D'UNE ÉCRITURE CLINIQUE DANS LES ÉPIDÉMIES

Julie Giovacchini

Centre Jean Pépin, UMR 8230
Villejuif

RÉSUMÉ : Qu'est-ce qu'une écriture clinique ? Quelle est son intention, son objet, son propos ? Et peut-on réellement appliquer cette notion aux écrits hippocratiques ? Pour explorer cette question, nous nous pencherons brièvement sur la notion générale d'écriture médicale telle qu'elle est abordée en plusieurs endroits de la littérature hippocratique et galénique. Nous analyserons ensuite plus spécifiquement et longuement, au sein du corpus hippocratique, le cas des livres I et III des Épidémies qui offrent un exemple à la fois remarquable et problématique de ce qu'on peut attendre, dans l'Antiquité, d'une écriture clinique.

ABSTRACT : What is clinical writing ? What is its intention, its object, its purpose ? And can this notion really be applied to Hippocratic writings ? To explore this question, we will briefly look at the general notion of medical writing as it is addressed in several places in Hippocratic and galenic literature. We will then analyse more specifically and at length, within the Hippocratic corpus, the case of Books I and III of the Epidemics, which offer a remarkable and problematic example of what can be expected, in antiquity, from clinical writing.

La notion même d'écriture clinique n'est pas sans ambiguïté. On peut la définir en premier lieu par son objet : elle consiste en la rédaction des faits observés au lit du patient. Mais quels faits ? Que faut-il isoler et retenir de cette observation ? Tout est-il également important, tout mérite-t-il d'être écrit ? On peut également la circonscrire par son style : on appellera clinique une narration précise et froide, incluant trois protagonistes selon le triangle défini par Danielle Gourevitch¹ : le patient, le médecin, la maladie ; quel est alors, au sein de ce triangle, le point de vue à privilégier pour établir cette narration, et s'accorde-t-il avec l'objectivité requise dans une démarche médicale ? On peut enfin l'appréhender par son intention : l'écriture clinique a pour objectif de proposer un texte susceptible d'informer et de former d'autres médecins, par le rappel des cas qu'il transcrit (il fonctionne alors comme un mé-

1. Danielle GOUREVITCH, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome, École Française de Rome (coll. « Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome », 251), 1984.

mento) et par le canevas d'enquête médicale qu'il est supposé suivre. En ce sens, écrire cliniquement revient à écrire la clinique elle-même — et le geste d'écriture fait partie de l'art médical comme tel : mais avec quelle méthode, et quelle effectivité réelle ?

Peut-on retrouver un tel programme dans la *Collection Hippocratique* — et donc considérer qu'en ce sens Hippocrate est bien le père d'une écriture clinique ? Comment ce corpus résout-il la tension irréductible entre écriture et clinique, perçue et questionnée dès le début de l'histoire de la médecine ?

Pour explorer cette question, nous nous pencherons brièvement sur la notion générale d'écriture médicale telle qu'elle est abordée en plusieurs endroits de la littérature hippocratique et galénique. Nous analyserons ensuite plus spécifiquement et longuement, au sein du corpus hippocratique, le cas des livres I et III des *Épidémies* qui offrent un exemple à la fois remarquable et problématique de ce qu'on peut attendre, dans l'Antiquité, d'une écriture clinique. Nous tenterons ainsi de démontrer que, si le cadre théorique accompagne et même dirige toujours le regard et, partant, la description proposée par le médecin, le système théorique n'est pas le seul élément guidant l'observation ; interviennent également la singularité du cas, et l'engagement éthique du médecin, au service d'une écriture clinique narrative et thérapeutique.

I. ÉCRIRE LA MÉDECINE : UNE GAGEURE ?

La médecine n'est pas facile à apprendre rapidement à cause de ceci qu'il est impossible qu'aucune de ses propositions demeure fixe, **comme c'est le cas de l'art d'écrire** qu'on peut apprendre par une seule méthode, et qu'on saura dans tous les cas ; et ceux qui savent <quelque chose>, ils le savent tous de la même façon, parce que le même <savoir>, demeurant identique maintenant et à un autre moment, ne va pas se transformer en son contraire, mais va rester tel qu'en lui-même, et il n'y a pas lieu <de tenir compte> d'un *kairos*. Mais la médecine n'agit pas de la même façon maintenant et à un autre moment, et elle agit de façon opposée pour la même personne, et ces actions s'opposent mutuellement entre elles. (H δὲ ἡτρικὴ νῦν τε καὶ αὐτίκα οὐ τὸ αὐτὸ ποιέει, καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν ὑπεναντία ποιέει, καὶ ταῦτα ὑπεναντία σφίσις ἐωντοῖσιν)².

Selon une analyse de Iain Lonie³ l'écriture est l'élément qui a permis l'émergence à l'âge classique d'un nouveau genre de médecine. Le V^e s. est en effet le mo-

2. HIPPOCRATE, *Lieux dans l'homme*, 41, éd. Littré, t. VI, p. 330-332. Nous traduisons.

3. I.M. LONIE, « Literacy and the Development of Hippocratic Medicine », dans François LASSERRE, Philippe MUDRY, éd., *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV^e Colloque international hippocratique. Lausanne, 21-26 septembre 1981*, Genève, Droz (coll. « Publications de la Faculté des lettres, Université de Lausanne », 26), 1983, p. 145-161. Ce texte de référence est également abondamment commenté par Gordon L. MILLER, « Literacy and the Hippocratic Art. Reading, Writing, and Epistemology in Ancient Greek Medicine », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 45, 1 (1990), p. 11-40, <https://doi.org/10.1093/jhmas/45.1.11>. Sur la place de l'écriture dans l'activité médicale concrète décrite dans le corpus des *Épidémies*, voir plus spécifiquement Hélène IOANNIDI, « La pratique de l'écriture chez les médecins auteurs des *Épidémies* (Livres I et III ; II, IV, VI) », dans Gerhard BAADER, Rolf WINAU, éd., *Die hippokratischen Epidemien. Theorie - Praxis - Tradition. Verhandlungen des V^e Colloque international hippocratique. Veranstalter von der Berliner Gesellschaft für Geschichte der Medizin in Verbindung mit dem Institut für Geschichte der Medizin der freien Universität Berlin, 10.-15. 9. 1984*, Stuttgart, Steiner, 1989, p. 159-165.

ment historique où l'on passe d'une médecine égyptienne, issue d'un monde où l'écriture est un domaine complexe et réservé à un clergé savant, à une médecine sécularisée, dans une société où de bien plus nombreuses personnes maîtrisent l'écrit et y ont accès ; et où pour cette raison chaque médecin peut avoir son répertoire de cas sur lui. Lonie en tire des conclusions générales sur, d'une part, la condition de possibilité de l'invention d'une médecine interne, et d'autre part, les débuts d'une réflexion d'ensemble dans le champ de la technique médicale sur la notion de méthode : l'écriture de la médecine suscite le passage d'une médecine à transmission orale, dans laquelle l'accent est mis sur la répétition des procédures, à une médecine à transmission écrite où l'on peut commencer à dissocier les principes méthodologiques généraux et abstraits de la factualité concrète du cas.

Mais cette évolution n'est pas facile ; et l'écriture est source de difficultés, et partant, de méfiance épistémique de la part des médecins grecs. L'auteur hippocratique du traité *Sur les articulations* le souligne explicitement :

Mais il n'est pas facile d'exposer exactement par écrit aucun procédé opératoire : il faut que le lecteur se fasse, avec ce qui est écrit, une idée de la chose⁴.

De ce fait on va distinguer, au sein de la *Collection Hippocratique*, différents types de textes, différents styles d'écriture, plus ou moins adaptés à l'art médical et à sa théorie. Si la construction traditionnelle des traités généralistes (*Ancienne médecine, Nature de l'homme*) ne suscite pas à première vue d'immenses difficultés stylistiques, il n'en va pas de même pour les textes qui abordent une matière qui résiste à la narration ou à l'exposé démonstratif. On va ainsi se trouver dans la *Collection* face à des textes composites, non narratifs, non linéaires, plus proches du manuel ou du *memorandum* sous forme de liste que du traité médical — sans que l'on puisse facilement démêler l'existence éventuelle d'une hiérarchie ou d'une différenciation axiologique quelconque entre ces différents modèles d'écriture médicale⁵.

On retrouve un questionnement proche beaucoup plus tard, chez Galien, qui, bien que lui-même grand polygraphe et amateur de livres, met à plusieurs reprises en garde ses lecteurs contre les dangers d'un savoir anatomique et médical purement livresque. L'écrit pour Galien ne peut pas remplacer l'observation directe, du fait de la difficulté pour celui qui écrit à décrire exactement ce qu'il a vu. La médecine demeure une science appuyée sur le regard, non sur le texte⁶. Galien compare la

4. *Des articulations*, 33, éd. et trad. Littré, t. IV, p. 149.

5. Sur cette typologie des textes, cf. Volker LANGHOLF, « Structure and Genesis of Some Hippocratic Treatises », dans M. HORSTMANSHOFF, S. MARTEN, éd., *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden, Brill, 2004, p. 219-275. Langholf distingue ainsi entre des structures narratives chaotiques et systématiques, explicables notamment par leurs conditions matérielles de production.

6. Véronique BOUDON-MILLOT, « Oral et écrit chez Galien », dans *La médecine grecque antique. Actes du 14^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (coll. « Cahiers de la Villa Kérylos », 15), p. 199-218.

médecine à l'art du pilotage : l'un comme l'autre ne peuvent s'apprendre uniquement dans les livres⁷.

Ce débat s'inscrit alors au sein de la querelle qui oppose Galien aux sectes médicales méthodiques et empiriques — les empiriques notamment faisant de *l'historia* un des éléments de leur trépied méthodique, au même titre que *l'empeiria* et *l'autopsia*⁸. Or si les empiristes considèrent qu'il est possible de faire usage du récit comme support de la *technè iatrikè* au même titre que l'expérience directe, cette pratique va de pair chez eux avec un scepticisme théorique radical, qui considère qu'il est impossible d'aller au-delà d'inférences du visible au visible et de statuer sur l'étiologie des maladies⁹. Galien, partisan d'une médecine dogmatique scientifiquement fondée, ne peut évidemment suivre une telle position, et son refus du scepticisme médical s'accompagne nécessairement d'une grande méfiance envers la méthodologie empiriste et l'usage qu'elle fait des témoignages et des supports écrits.

Il y a donc d'emblée et pendant toute la durée de l'histoire de la médecine grecque une tension permanente entre d'une part le constat de la difficulté, presque insurmontable, de l'écriture clinique, et la méfiance devant les savoirs strictement livresques de certains praticiens, et d'autre part l'intérêt porté à cette pratique, capable de fournir un support phénoménal indirect lorsque l'expérience directe est rendue impossible¹⁰.

II. LES ÉPIDÉMIES, UNE CLINIQUE EN TEMPS RÉEL ?

Le texte le plus emblématique de cette tension, celui des *Épidémies*, va à présent concentrer toute notre attention ; sa réception particulièrement remarquable, sa fortune immense dans les milieux médicaux et littéraires le signalent comme un objet d'étude de premier choix. Dès la période alexandrine, les *Épidémies* constituent une collection pédagogique de référence pour les médecins¹¹. Il s'agit en effet du corpus le plus ancien contenant des fiches de malades.

La nature hétéroclite de ce texte a donné lieu à de multiples spéculations. V. Langholf a proposé une explication fondée sur l'hypothèse d'une structure ou-

7. Sur cette comparaison, voir *ibid.*, p. 203 ; et Amneris ROSELLI, « Έκ βιβλίου κυβερνήτης : i limiti dell'apprendimento dai libri nella formazione tecnica e filosofica (Galeno, Polibio, Filodemo) », *Vichiana. Rassegna Internazionale di Studi Filologici e Storici*, 4a ser., 4, 1 (2002), p. 35-50.

8. Cf. Julie GIOVACCHINI, *L'empirisme d'Épicure*, Paris, Classiques Garnier (coll. « Les Anciens et les Modernes », 11), 2012, p. 41-66, sur la définition de l'empirisme médical et l'analyse du trépied empiriste.

9. Cf. ID., « Le “dogmatisme négatif” des médecins empiriques : Sextus et Galien à la recherche d'une médecine sceptique », *Cahiers philosophiques*, 115, 3 (2008), p. 63-80.

10. Cf. MILLER, « Literacy and the Hippocratic Art », qui note que la rédaction clinique est considérée comme un outil permettant de visualiser la médecine dans des circonstances où la visualisation sensible n'est pas accessible.

11. On sait que le texte circulait déjà abondamment au III^e s. av. J.-C. dans les milieux alexandrins, grâce à l'attention portée sur les notations abrégées qui y furent insérées très tôt (les « caractères ») et qui servaient probablement d'outils de nomenclature. Voir à ce propos dans l'édition de Jacques JOUANNA (*Hippocrate*, 4, 1, *Épidémies I et III*, texte établi, traduit et annoté par J. Jouanna, avec la collaboration d'Anargyros Anastassiou et Alessia Gardasole, Paris, Les Belles Lettres [coll. « Collection des Universités de France - Série Grecque », 527], 2016), notre édition de référence dans cet article, p. 300-302, la n. 2 de la p. 63.

verte, cumulative, avec des ajouts indéfinis de descriptions de malades de taille limitée¹². Cette hypothèse cumulative explique assez bien l'apparence inachevée de chaque livre des *Épidémies*.

Les *Épidémies* forment un ensemble assez volumineux de sept livres au total, dont il est à peu près certain qu'il n'est pas d'un seul tenant ; le corpus des *Épidémies* est en réalité la réunion d'au moins trois ensembles de textes¹³, et fait intervenir un nombre indéterminé d'auteurs. Parmi ces livres, le I et le III vont très probablement ensemble, et sont considérés aujourd'hui comme le texte d'un seul auteur, comme le prouvent certaines innovations lexicales typiques, ainsi que la cohérence de la composition de ces deux livres¹⁴. Les deux parties de ce texte ont été séparées très tôt, dès avant la période alexandrine¹⁵. Pour des raisons de commodité et de cohérence, notre analyse portera sur cet ensemble particulier de I et III.

Les *Épidémies* ont la particularité de relier de façon systématique l'état d'un lieu à celui de la population qui habite ce lieu, par le biais de la notion de constitution (*katastasis*). Les livres I et III proposent ainsi quatre panoramas épidémiques complets, dont au moins trois sont avec certitude situés à Thasos. L'auteur du texte respecte une méthodologie stricte : les constitutions qu'il établit associent pour chaque panorama l'examen du climat et de la géographie générale de la région pendant les quatre saisons de l'année à la liste des maladies et syndromes les plus fréquemment observés. Le respect de cette narratologie ne souffre pas d'exception. On a ainsi la succession suivante dans *Épid.* I et III :

Épid. I

- I, 1-3 : constitution 1 (à Thasos pendant une année dite « australe et sèche »)
- I, 4-10 : constitution 2 (à Thasos pendant une année dite « boréale et humide »)
- I, 11-12 : recommandations, observations et consignes thérapeutiques générales

12. Cf. LANGHOLF, « Structure and Genesis of Some Hippocratic Treatises ». Langholf propose un parallèle suggestif avec les conditions de rédaction des textes homériques, envisagés comme des recombinaisons, appropriations et adaptations d'un fonds (folklorique, légendaire, mythologique, empirique, traditionnel) commun, sous forme d'unités de texte minimales (600 à 800 mots) qui reflètent quelque chose des conditions matérielles d'écriture (taille d'une tablette par exemple).

13. Dans cet ensemble on distingue deux sous-ensembles : les livres I-III et V-VII qui semblent tous deux avoir une unité rédactionnelle et une cohérence propre ; les livres II, IV et VI seraient autonomes. Cf. ID., *Medical Theories in Hippocrates. Early Texts and the Epidemics*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte », 34), 1990, p. 77. Voir aussi la synthèse proposée par Amneris ROSELLI, « Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum : la ricerca sulle "Epidemie" ottanta anni dopo il libro di Karl Deichgräber », dans J. JOUANNA, M. ZINK, *Hippocrate et les hippocratismes : médecine, religion, société. Actes du XIV^e colloque international hippocratique, les 8, 9 et 10 novembre 2012*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2014, p. 5-22. A. Roselli propose en particulier des datations pour deux de ces ensembles : 410 av. J.-C. pour *Épid.* I et III, 375-350 av. J.-C. pour V et VII, et un traitement particulier pour II, IV et VI qui seraient à rapprocher dans leur inspiration et leur composition des *Prénotions Coaques*.

14. Cf. Jacques JOUANNA, « Place des *Épidémies* dans la *Collection Hippocratique* : le critère de la terminologie », dans Gerhard BAADER, Rolf WINAU, hrsg., *Die hippokratischen Epidemien*, p. 60-87.

15. Il n'est pas impossible que cette séparation ait provoqué des altérations, voire des pertes ; cf. là-dessus Paul DEMONT, « Note sur Hippocrate, *Épidémies* III, 15-16 », *Revue d'Histoire des Textes*, 22 (1992), p. 253-258, <https://doi.org/10.3406/rht.1992.1375>.

I, 13-22 : constitution 3 (à Thasos pendant une année dite « boréale et sèche »)

I, 23-26 : observations générales sur les fièvres, recommandations liées

I, 27 : 14 fiches de malades

Épid. III

III, 1 : 12 fiches de malades (suite des précédentes)

III, 2-14 : constitution 4 (pas de lieu, « année australe et humide »)

III, 17 : 16 fiches de malades

III, 15-16 [probable déplacement] : observations et recommandations générales

L'ensemble revendique une forte liaison entre les préambules, qui dressent un tableau général, et les études de cas ; néanmoins, cette revendication est en contradiction avec le décalage réel entre les cas décrits dans les fiches et ceux qui servent d'exemple dans les constitutions ; les préambules mentionnent en effet 26 malades supplémentaires par rapport aux 42 fiches effectivement proposées¹⁶.

On a donc immédiatement une forme de distorsion entre les enjeux épistémologiques explicites des *Épid.*, à savoir l'articulation de la théorie (les constitutions, les syndromes, les jours critiques) et de la clinique (incarnation des constitutions dans des cas), et la réalité de ce qui est effectivement écrit et décrit, les cas faisant l'objet de fiches ne recouvrant pas exactement les cas exemplaires sollicités dans les constitutions.

Chaque fiche suit elle aussi un plan assez régulier :

- tableau général personnalisé du malade
- description diachronique de la maladie
- résolution
- éventuellement un diagnostic, c'est-à-dire une intégration du cas dans une typologie liée à une catégorie nosologique.

Prenons l'exemple du cas dit du « jeune homme couché » (*Épid. I, 1, 8*) :

Le jeune homme, qui était couché Place des menteurs, fut pris de fièvre ardente à la suite de courbatures, de fatigues et de courses contraires à son habitude.

Au premier jour, ventre troublé, avec des matières bilieuses, ténues, abondantes ; urines ténues, un peu noires ; il ne dort pas ; il était assoiffé.

Au deuxième jour, tout s'exacerba ; déjections plus abondantes, plus inopportunes ; il ne s'endormit pas ; intelligence troublée ; il eut de petites sueurs légères.

Au troisième jour, ce fut difficile à supporter (δυσφόρος) ; il était assoiffé, nauséux ; forte jactation ; angoisse ; il fut frappé de délire ; extrémités livides et froides ; tension de l'hypocondre un peu flasque des deux côtés.

Au quatrième jour, il ne s'endormit pas ; son état empira.

Au septième jour, il mourut.

Pour l'âge, environ vingt ans. [Aigu]¹⁷.

16. Cf. l'introduction de l'édition du texte par J. JOUANNA, *Hippocrate, 4, I, Épidémies I et III*, p. XLIX.

17. Trad. J. Jouanna.

Cette fiche présente deux difficultés que l'on retrouve dans une grande majorité des fiches des *Épid.* I et III. Premièrement, comme l'indiquent les crochets droits, la notation nosologique finale est postérieure à la première rédaction du texte ; elle a probablement été rajoutée par un éditeur ou un copiste alexandrin. C'est le cas de l'ensemble des notations nosologiques des *Épid.* qui sont de plus loin d'être systématiques ; de nombreuses fiches ne proposent aucun diagnostic¹⁸.

Deuxièmement, la fiche, comme c'est le cas dans les 42 fiches de notre corpus, ne mentionne pas la saison — qui est pourtant dans les constitutions un élément explicatif essentiel ; les fiches s'abstiennent donc de relever ce que le tableau nosologique des préambules place au centre de son sujet. Il y a là une incohérence manifeste qui mérite que l'on s'y arrête¹⁹.

Jouanna²⁰ émet l'hypothèse qu'il doit en réalité manquer des fiches, ce qui est probable²¹ mais n'explique qu'en partie cette discordance. Cette absence de certaines fiches ne dit rien en effet sur l'absence de notation des saisons dans les fiches conservées. Quand bien même l'auteur des *Épid.* aurait eu d'autres données à sa disposition, elles n'auraient ainsi pas donné nécessairement davantage de cohérence au tableau complet²².

Il n'est en réalité pas impossible que cette ambivalence soit intentionnelle, ou, plus exactement, qu'elle signale une ambiguïté consciente et volontaire dans les intentions de l'auteur des *Épid.* Le texte est en effet à la croisée d'au moins trois projets distincts, qu'il ne satisfait qu'en partie et entre lesquels il n'est pas certain qu'il hiérarchise réellement : 1) identifier (donc poser un diagnostic rétrospectif), 2) illustrer (qu'il s'agisse de la théorie des jours critiques ou de la validité des constitutions), 3) enquêter (les notations proposées ayant ainsi un usage en vue d'une pratique médicale personnelle, sur le terrain constitué par la population de Thasos).

III. QUELLE ÉCRITURE POUR QUELLE CLINIQUE ?

La difficulté à discerner l'intention exacte de l'auteur des *Épid.* devient flagrante si l'on compare ce texte avec d'autres exemples d'écritures cliniques antiques. Pre-

18. Cf. J. JOUANNA, *Hippocrate, 4, 1, Épidémies I et III*, p. 334 n. 10 de la p. 73.

19. C'est d'autant plus étonnant qu'un interprète décisif de ce texte comme Langholf voit justement dans les *Épid.* un texte dans lequel la nosologie est bien moins déterministe que dans d'autres textes à cause de cette intrication entre le malade et son milieu, qui serait un des objets essentiels de réflexion de l'auteur. Une explication proposée serait que « the author(s) do(es) not seem to be primarily interested in the relationship between the weather of a certain season and the simultaneous diseases but rather in the relationship between the weather of one season and the diseases of another subsequent season. the interest seems to be prognostical » (V. LANGHOLF, *Medical Theories in Hippocrates*, p. 172).

20. Cf. J. JOUANNA, *Hippocrate, 4, 1, Épidémies I et III*, p. XLV et L.

21. Cf. P. DEMONT, « Note sur Hippocrate, *Épidémies* III, 15-16 ».

22. Monique VUST-MUSSARD, « Remarques sur les livres I et III des *Épidémies*. Les histoires de malades et le pronostic », *Études de Lettres*, 3^e série, III, 1 (1970), p. 65-76, pour sa part, soutient que la plupart du temps les maladies et les constitutions s'accordent (notamment avec la 3^e constitution qui expliquerait selon lui presque tous les cas) ; mais cela ne nous éclaire pas davantage, d'une part sur l'absence de systématisme des notations nosologiques, d'autre part sur l'éviction d'éléments étiologiques aussi importants que les saisons dans les fiches elles-mêmes.

nous le cas des écrits de Galien ; ce dernier ne dissimule jamais les raisons ni la cible de ses très nombreux livres : partager et diffuser ses hypothèses médicales, former ses élèves y compris à distance, et entretenir sa réputation en forgeant et consolidant une image flatteuse d'érudit et d'habile technicien ; les descriptions et analyses de Galien sont publiques, destinées à un public et au service de sa propre publicité ; s'il s'attarde sur un cas, c'est dans une perspective à la fois savante (le cas est intéressant par ce qu'il enseigne du point de vue du savoir médical en lui-même) et rhétorique (le cas est remarquable et sa mise en scène est comme une démonstration de la virtuosité du médecin). L'écriture clinique de Galien est ainsi explicitement et volontairement exotérique dans toutes ses dimensions²³.

Dans le cas des *Épid.* la perspective est tout autre. Cette écriture clinique, malgré le soin apporté à la composition de l'ensemble et à la présentation des cas, semble bien davantage tournée vers une intériorité que vers un public. Elle ne démontre pas ni n'exhibe ; ce qu'elle donne à voir n'a en apparence ni l'évidence d'une preuve ni la pédagogie d'un enseignement.

Plusieurs hypothèses, toutes intéressantes et suggestives ont été proposées pour éclaircir cette intention de l'auteur des *Épid.*

Vust-Mussard²⁴ suppose qu'il s'agit de montrer « par l'exemple » en quelque sorte comment on fait un diagnostic ; ce qui rattacherait les *Épid.* à la catégorie informelle de ce qu'on appelle aujourd'hui la littérature « grise », qui n'est ni une publication scientifique officielle et publique, ni un écrit strictement personnel. Dietrich²⁵ quant à lui, en s'appuyant sur certaines régularités syntaxiques, fait l'hypothèse que ces fiches servaient d'aide-mémoire aussi bien que de support d'enseignement, leur style particulier permettant un classement rapide et facile en l'absence d'index ou de table des matières. Jouanna, éditeur récent du texte, affirme²⁶ qu'il s'agit bien là d'un texte technique, « écrit par un médecin pour les médecins », et qu'il faut donc rapprocher au sein de la *Collection Hippocratique* du *Pronostic* — texte explicitement destiné à servir de support théorique aux hypothèses des praticiens.

Langholf quant à lui propose une hypothèse herméneutique plus englobante, et tente une synthèse tenant compte des différentes intentions énoncées plus haut. Les *Épid.* seraient bien un texte didactique, mais non nécessairement pédagogique au sens premier du terme. La lecture de Langholf, appuyée sur une étude très minutieuse des VII livres des *Épid.* propose d'y lire, d'une part, une œuvre collective, produite par réagencement et mises à jour à partir d'un substrat théorique commun, et transmise aux médecins chargés de l'enrichir à leur tour de leurs propres observations ; d'autre

23. Sur la rhétorique de Galien et sa visée promotionnelle, voir par exemple Caroline PETIT, « Rhétorique et médecine : le *De elementis ex Hippocratis sententia* de Galien », *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XX^e siècle*, 7.2 (4 décembre 2017), <https://doi.org/10.4000/aitia.1945>.

24. M. VUST-MUSSARD, « Remarques sur les livres I et III des *Épidémies* ».

25. Marc DIETRICH, « L'ordre des mots dans le récit médical grec : étude pragmatique », *Syntaktika. Bulletin d'information du Centre de recherche en syntaxe et en sémantique du grec ancien*, 48 (21 mars 2015), p. 1-16.

26. J. JOUANNA, *Hippocrate, 4, 1, Épidémies I et III*, introduction, p. XXIX.

part, le produit d'une tentative non pas d'enseignement mais bien plutôt de recherche, dans laquelle les observations minutieusement consignées ont pour but de mettre à l'épreuve et de valider ce substrat théorique commun, celui des traités systématiques de la *Collection*, qui n'est jamais réfuté — y compris lorsque les cas présentés semblent proposer des annotations contraires à la théorie²⁷.

Cette difficulté — l'apparente incohérence entre les constitutions et les descriptions cliniques — relève très probablement en réalité du statut complexe de la nosologie hippocratique. Les *Épid.* nous mettent en présence des deux moments essentiels du travail médical : la théorisation d'une part, l'observation clinique et le soin en temps réel de l'autre ; la mise en regard de ces deux moments s'accompagnant du possible aveu d'une impossibilité à les faire totalement coïncider. Deux logiques s'y affrontent en effet : celle d'une part de l'évolution interne singulière propre à chaque patient, celle d'autre part de cette même évolution du fait de la constitution et du complexe nosologique dans lesquels s'inscrit le cas²⁸ ; or, cet affrontement a pour conséquence de mettre en lumière le fait qu'au moment de la cure, les catégories nosologiques et théoriques ne servent à rien. La typologie des maladies ne peut avoir qu'un rôle postérieur, à titre de nomenclature ; ce que l'on observe au lit du malade, et qui sera transcrit par l'écriture clinique, ce n'est pas une maladie, ce n'est pas même une constitution ; c'est une singularité, c'est-à-dire l'interprétation par l'idiosyncrasie du malade de la rencontre de la maladie, de la constitution et du corps observé. L'écriture clinique montre en réalité, non pas la nosologie, mais le corps du patient. Il est en ce sens révélateur que, dans le corpus lui-même, les notations nosologiques entre crochets droits soient postérieures à l'écriture des fiches ; c'est la réception des *Épid.* qui les « nosologise », qui éprouve le besoin d'inscrire les singularités décrites dans des régularités théoriques. L'écriture clinique des *Épid.* demeure quant à elle toujours celle d'une ponctualité, d'une occasion.

Langholf établit, avant Jouanna lui-même, un parallèle très fort entre *Épid.* 1 et 3 et *Pronostic*, avec un schéma clinique commun qui s'éloigne de la nosologie fermée et stricte de *Des maladies*, et qui procède d'une autre façon, comme un outil de tri des données cliniques devant des tableaux flous, ambigus ou multiples²⁹. La théorie des jours critiques, toujours en arrière-plan des descriptions proposées, organise les données selon des indices qui ne sont pas uniquement de nature taxonomique, comme dans le cadre d'une nosologie fermée. Ce que Langholf explique par une intention résolument tournée vers le pronostic — il s'agirait bien de montrer que le pronostic est possible, en suivant la théorie commune et sans la prendre en défaut, y compris dans les cas limites, dans lesquels on ne reconnaît pas au premier abord la grille nosologique habituelle. Cette lecture, si elle a l'immense mérite de redonner une cohérence technique à ces apparentes divergences entre les différents éléments de la description, insiste il nous semble un peu trop univoquement sur la volonté normalisatrice des auteurs — et ne souligne pas suffisamment les véritables espaces de

27. Cf. V. LANGHOLF, *Medical Theories in Hippocrates*, p. 182-184.

28. *Ibid.*, p. XLIII.

29. Cf. *ibid.*, p. 159-160 notamment.

critique que l'on peut déceler à l'intérieur du texte et sur lesquels nous allons à présent insister ; il nous semble en effet important de mettre en relief au sein des *Épid.* la présence d'une démarche empirique tournée vers le singulier, dont la perspective n'est pas uniquement épistémique mais également éthique, à travers une narration orientée vers la thérapeutique.

IV. LA CONSTRUCTION STYLISTIQUE DE LA MALADIE

Les *Épid.* construisent en réalité sous nos yeux un véritable modèle ou schéma narratif de la maladie, structuré selon sa temporalité, sa régularité, son orientation vers une résolution (mort ou guérison). Ce schéma narratif est particulièrement sensible lorsqu'il s'agit de raconter des entités nosologiques qui sont identifiées et interprétées à partir de la théorie des jours critiques. Le schéma narratif joue ici en réalité un véritable rôle médical, puisque les jours critiques permettent d'identifier une régularité qui permet le pronostic, et donc, le soin. La fiche de patient, qui se présente à nous une fois le cas résolu, donc l'histoire terminée, est ainsi une façon pour le médecin observateur d'organiser de façon rétrospective ce qui se présente dans la situation clinique comme un chaos indiscernable pour qui n'a pas l'œil exercé. Elle établit le compte rendu non seulement de ce qui a été perçu au lit du patient, mais de l'interprétation qui en a été faite sur le moment et qui a conduit le praticien à privilégier tel ou tel phénomène pour le rattacher à un système de régularités, à une structure nosologique spécifique.

Le repérage de ce schéma rend impossible l'hypothèse de simples notes prises au moment de la consultation³⁰ ; il y a bien une réécriture à l'œuvre dans les *Épid.* Cette réécriture est bien le fait d'un technicien de la médecine, comme en témoignent non seulement l'irruption de la première personne à quelques endroits du texte, mais aussi des interventions de l'auteur en tant qu'auteur, indiquant visiblement des étapes antérieures et postérieures de son travail d'écriture³¹ ; et ces ruptures temporelles dans l'écriture elle-même s'accompagnent de ruptures dans la collection des observations, puisqu'à plusieurs reprises l'auteur fait aussi état d'éléments qu'il n'a pas observés directement mais qui lui ont été rapportés par l'entourage, ou par le malade lui-même³². Ce technicien s'adresse de plus probablement à d'autres techniciens experts, qui seront à même d'interpréter un sous-texte (symptômes absents ou inhabituels par rapport au cadre nosologique connu) et d'en tirer des conclusions théoriques (validité du système) ou pratiques (bienfaisance ou malfaisance du traitement)³³.

Nous avons donc affaire avec ces fiches à un ensemble de données faussement transparent, extrêmement écrit et très fortement réorganisé par l'auteur à partir de

30. Cf. M. DIETRICH, « L'ordre des mots dans le récit médical grec ».

31. Cf. dans l'édition de J. JOUANNA, *Hippocrate, 4, 1, Épidémies I et III*, p. XXVIII, où l'éditeur relève les multiples occurrences au passé et au futur de l'ensemble des dérivés verbaux de *graphein*.

32. Cf. par exemple *Épid.* I, 27, 5 ou III, 1, 3 ; voir aussi la mention fréquente dans les fiches de l'adverbe *dusphoros* qui signale une pénibilité qui ne peut pas être éprouvée par l'observateur, mais qui renvoie plutôt au témoignage du patient.

33. Cf. V. LANGHOLF, *Medical Theories in Hippocrates*, p. 140-149.

données collectées directement mais aussi indirectement. Comme le fait à juste titre remarquer Longhi³⁴, il ne faut pas confondre la réception des *Épid.* qui a très vite attaché à ces textes une réputation d'objectivité pour en faire le premier modèle de l'écriture clinique, et leur réalité stylistique et rhétorique. Car bien loin de proposer un simple compte rendu neutre, les *Épid.* sont avant tout présentées, et ceci très explicitement, comme un véritable manuel d'observation active et orientée :

Pour ce qui relève des maladies, quelles étaient les sources de notre connaissance (il convient de le dire). C'est en nous informant à partir de la nature générale de tous et de la nature particulière de chacun ; de la maladie, du malade ; des traitements ; de celui qui traite, car on va vers le plus facile ou le plus difficile à cause de lui ; à partir de la constitution — prise dans son ensemble et dans ses parties — des choses célestes et de chaque région ; à partir de l'habitude ; du régime ; du genre de vie ; de l'âge de chacun ; par les paroles ; par les comportements ; par le silence ; par les pensées ; par le sommeil ; par l'absence de sommeil ; par les rêves, lesquels et quand ; par les gestes pour arracher ; par les gestes pour gratter ; par les larmes ; à partir des paroxysmes ; par les déjections ; par les urines ; par les crachats ; par les vomissements ; et combien, d'où et vers où (ont lieu) les successions de maladies et les dépôts, en direction de la mort ou de la crise ; sueur ; frisson ; refroidissement ; toux ; éternuements ; hoquets ; respiration ; éructations ; vents silencieux, bruyants ; hémorragies, hémorroïdes ; **c'est à partir de cela et de tout ce qui en résulte qu'il faut examiner (σκεπτέον)**³⁵.

La méthode d'observation ici décrite inclut parmi les choses à observer le médecin lui-même, décrit comme responsable de la bonne ou mauvaise évolution du processus : le regard à l'œuvre est surplombant, et donc nécessairement rétrospectif, de sorte que le médecin qui écrit n'est pas exactement le même, n'est pas dans la même temporalité et actualité, que celui qui, au chevet du malade, observe et interprète à partir de ce qu'il observe pour décider d'un geste thérapeutique. La narration de la maladie fait ainsi du médecin un protagoniste de la maladie, acteur décisif dont la décision entraîne des conséquences³⁶.

J. Pigeaud, développant une intuition forte de Deichgräber, explique en termes lumineux comment les descriptions soigneusement élaborées des *Épid.* reposent sur une sémiologie implicite opérée par le médecin auteur s'adressant à des médecins

34. Cf. Vivien LONGHI, « Hippocrate a-t-il inventé la médecine d'observation ? », *Cahiers « Mondes anciens »*, 11 (26 mars 2018), <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.2127>, qui au sein de cette réception quasi hagiographique mentionne notamment l'article « Observateur » de l'*Encyclopédie*, par Ménuret de Chambaud (1739-1815) : « Quand on lit ces histoires, on se croit transporté au lit des malades ; on croit voir les symptômes qu'il détaille ; il raconte simplement, sans y mêler rien d'étranger ; et ces narrations simples, fidèles, qui, dénuées de tout ornement, paraissent devoir être sèches, ennuyeuses, ont un attrait infini, captivent le lecteur, l'occupent et l'instruisent sans le lasser, sans lui inspirer le moindre dégoût ». Longhi identifie chez ces encyclopédistes l'illusion d'avoir trouvé dans les *Épid.* la trace d'un vrai regard empirique, vierge de toute théorie *a priori* — alors que le regard hippocratique est en réalité absolument façonné par des *a priori* méthodiques et théoriques.

35. *Épid.* I, 23, 1-4, trad. J. Jouanna. Cf. également *Épid.* VI, 6, 7 : « prendre le corps du malade comme objet d'examen : vue, ouïe, odorat, toucher, goût, raison ».

36. Cf. Jackie PIGEAUD, « La maladie a-t-elle un sens chez Hippocrate ? », dans Jacques DESAUTELS, Gilles MALONEY, Paul POTTER, *La maladie et les maladies dans la Collection Hippocratique. Actes du VI^e Colloque international hippocratique. Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1987*, Québec, Éditions du Sphinx, 1990, p. 21 et p. 25 : « C'est [le médecin] qui donne le statut d'histoire, au sens moderne du terme, au vécu du malade ».

lecteurs, transformant l'ensemble composé par le malade, le médecin et la maladie en ensemble de signes orientés de façon combinatoire et non mécanique. « Un cas est une suite d'éléments à combiner. Leur combinaison est nécessaire, puisque ces événements ont effectivement eu lieu dans une série, avec une issue que l'auteur nous donne, favorable ou néfaste. Et leur combinaison est aléatoire, puisqu'il se peut que ces éléments n'aient pas une signification dans leur succession, mais que ce soit le rapprochement de tel et tel qui soit signifiant³⁷. » Ce qui finalement va opérer l'ordonnancement final, et restituer un sens complet à l'ensemble observé, c'est le regard personnel et retardé du médecin qui transforme le mal en récit. Ce regard n'est pas neutre ; il n'est pas non plus dirigé par la simple application de recettes théoriques ; il est poétique au sens premier, capable de produire par imitation créatrice une unité de sens autonome qui survive au moment de sa production et qui puisse ensuite faire sens pour un nouveau spectateur.

L'écriture clinique s'impose comme une seconde clinique, une clinique de la clinique ; elle est le procédé de récapitulation qui clôt en quelque sorte l'épisode médical et qui lui donne son sens définitif. L'écriture clinique, en tant qu'elle est une écriture du clinicien, ne peut donc pas être un récit neutre, car il n'y a aucune neutralité dans la médecine, pas plus que dans la maladie. Médecine et maladie décident de la vie et de la mort, du bien et du mal, de l'agréable et de l'insupportable ; médecine et maladie sont ainsi les réalités les plus axiologiques qu'on puisse penser, et leur écriture l'est également. En ce sens, l'écriture clinique suppose un véritable engagement du médecin, tout entier focalisé sur un objet qui lui-même est traversé de souffrances et de tragédie — et sa description ne peut que donner également à voir cet engagement et cette tragédie. L'empirisme médical, loin de se traduire dans une énumération sans distance de symptômes, suppose en réalité une double critique du phénomène : critique épistémologique qui passe le phénomène au crible de la théorie, critique éthique qui saisit les trajectoires heureuses ou malheureuses et les associe à un sujet unique.

Cette nature particulière de la description médicale, qui est sélective et savante, car elle propose non pas un compte rendu mais une véritable interprétation des faits, avait été tout à fait clairement comprise par Galien qui faisait lui-même du regard médecin un thème d'exhibition au cours de célèbres démonstrations publiques d'anatomie³⁸.

Les anciens croient qu'<Hippocrate> a décrit tous les symptômes arrivés aux malades, tout comme Thucydide. Or, il n'en est pas ainsi, mais c'est justement tout le contraire que sont les écrits d'Hippocrate, comparés à ceux de Thucydide. Car lui décrit tout ce qui est

37. *Ibid.*, p. 34.

38. Cf. par exemple l'épisode décrit en *De praenotione ad Epigenem*, 5 (Kühn t. 14, 627-628) et cette déclaration de Galien : « Avant de commencer la dissection je déclarai que je montrerais moi-même ce qu'on verrait pendant la dissection » ; sur cette question voir Armelle DEBRU, « Les démonstrations médicales à Rome au temps de Galien », *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Leiden, Brill (coll. « Clio Medica »), 1995, p. 69-81 ; et Julie GIOVACCHINI, « L'expérience par les sens, question de philosophie ou question de médecin ? », dans Thomas BÉNATOUÏL, Isabelle DRAELANTS, éd., *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du Colloque international de Pont-à-Mousson, 5-7 février 2009*, Firenze, Edizioni del Galluzzo (coll. « Micrologus' Library », 40), 2011, p. 325-336.

connu même des non-spécialistes, en ne passant absolument rien de cela sous silence, tandis qu'Hippocrate écrit peu de cela — à savoir juste ce qui a de l'importance pour l'état général selon lequel le malade est en danger —, mais, en revanche, beaucoup d'autres choses, qui, tout en échappant aux non-spécialistes, fournissent un diagnostic tout à fait conforme à l'art et peuvent souvent ne pas être remarquées des meilleurs médecins eux-mêmes³⁹.

On peut replacer cette remarque de Galien dans le cadre déjà évoqué de la critique de la médecine empirique et de sa pratique qui inclut l'*historia* dans le trépied méthodologique ; si la description hippocratique est médicale, c'est en ce qu'elle n'est justement pas une *historia*, un récit exhaustif d'une série d'événements passés qu'il conviendrait uniquement de se remémorer avec exactitude — quand bien même cette conception de l'*historia* n'est en réalité pas forcément très fidèle à l'intention de Thucydide lui-même, qui espérait bien que son récit puisse permettre de dégager des interprétations et des étiologies⁴⁰. La vraie distinction n'est en réalité pas tant à placer du côté de l'exactitude, que de celui de l'exhaustivité. Le médecin va sélectionner au sein de sa description des éléments qui ne sont importants que dans le contexte médical, en vue du pronostic et du geste thérapeutique — ou de son abstention si rien n'est possible. Certains de ces éléments seraient probablement passés sous silence par un profane, et d'autres abondamment soulignés alors qu'ils ne sont d'aucune pertinence pour le praticien. Prenons pour illustrer cette affirmation un cas très célèbre d'*Épid.* III, celui de la femme de Déalcès :

À Thasos, la femme de Déalcès, qui était couchée auprès du sanctuaire d'Hélios, fut prise d'une fièvre avec frissons, aiguë, à la suite d'un chagrin. Depuis le début, elle s'enveloppait (dans les couvertures) et elle le fit jusqu'à la fin ; toujours silencieuse ; elle palpait, arrachait, grattait, ramassait des cheveux ; larmes, et inversement rire ; elle ne dormait pas ; du ventre, malgré un excitant, rien ne sortait ; elle buvait un peu, quand on le lui rapela ; urines ténues, en petite quantité, n'ayant pas de sédiments ; fièvres, au toucher avec la main, ténues ; refroidissement des extrémités⁴¹.

La première notation symptomatique pointe avec une précision remarquable deux signes cliniques très caractéristiques des encéphalites, l'enveloppement, et le crocodydisme, autrement appelé carphologie, consistant en mouvements automatiques d'effilochage et de ramassage ; ces signes, évidents pour un œil exercé, n'ont aucun sens pour un œil profane ; ils ne peuvent pas être identifiés comme symptôme sans une longue habitude clinique. Le regard du clinicien ne va donc pas, de façon déductive, du signe vers son interprétation ; il fonctionne plutôt, de façon régressive, de l'inter-

39. GALIEN, *De la difficulté de la respiration*, II, 7 (Kühn 7, 850) ; cf. JOUANNA, *Hippocrate*, 4, 1, *Épidémies I et III*, p. LVI, qui propose également une analyse de ce passage. Voir aussi J. PIGEAUD, « La maladie a-t-elle un sens chez Hippocrate ? », p. 32-33.

40. Cf. Agathe ROMAN, « Recherche des causes et rhétorique chez Thucydide », dans Martine CHASSIGNET, éd., *L'étiologie dans la pensée antique*, Turnhout, Brepols (coll. « Recherches sur les Rhétoriques Religieuses », 9), 2009, p. 3-15, notamment sur l'ambivalence de Thucydide entre un programme narratif explicitement étiologique, et l'absence d'intervention directe dans le texte pour guider le lecteur dans la distinction des causes véritables avec les causes avouées ou supposées. On pourra aussi consulter avec profit sur ce même thème Dominique LENFANT, « Le médecin historien », dans Giuseppe ZECCHINI, dir., *Lo storico antico. Mestieri e figure sociali. Atti del convegno internazionale (Roma, 8-10 novembre 2007)*, Bari, Edipuglia (coll. « Pragmateiai », 17), 2010, p. 231-247.

41. III, 17, 15 (3^e série), trad. Jouanna.

prétation vers le signe qui ne peut être identifié comme signe qu'*a posteriori*, après l'exercice du jugement médical — Longhi parle également d'intransitivité pour décrire cette particularité du regard médical⁴².

Mais on ajoutera également à cette intransitivité épistémique, l'irruption d'une posture éthique, qui se manifeste par exemple ici en cette brève notation du chagrin à l'origine du mal de cette patiente. Que cette mention ait ou non une valeur clinique (et elle en a nécessairement une, dans l'hypothèse hippocratique holiste d'un complexe psychosomatique à l'origine des maladies), elle produit également et sans contradiction une humanisation de la patiente, qui n'est pas réduite dans la description à son mal, mais rattachée à une existence d'être sensible et socialisé, un corps animé d'affects et de sentiments méritant eux aussi une mention clinique. C'est là un point très remarquable des « fiches de patients » lisibles dans les *Épid.* : ces corps malades sont également des individus, souvent nommés, souvent socialement situés. La sélectivité du regard médical conserve ces éléments dont le rôle stylistique est également de construire une empathie entre le lecteur et le malade. Ces marqueurs individuels sont d'autant plus précieux et efficaces qu'ils interviennent dans ce qui est le seul discours autour de ces malades, qui n'existent pas en dehors de la description qui en est faite par le médecin ; protagonistes muets, nous n'avons pas accès à leur propre récit. Pour utiliser une expression contemporaine, s'il y a ici médecine narrative ou médecine par la narration, cette narration est uniquement celle du médecin, jamais du malade.

On relève ainsi, en *Épid.* III, IV, un passage assez remarquable de la quatrième constitution dans lequel le récit du patient semble s'enchâsser au sein même de la description médicale ; la narration empathique fait intervenir, dans une forme de discours indirect, les émotions mêmes des patients, puisque l'auteur de cette quatrième constitution signale la nature « plus effrayant[e] que dangereux[se] » de certains épisodes d'une épidémie d'érysipèles (IV, III, 4) ; la notation de la frayeur devant les développements spectaculaires de certaines lésions concerne bien évidemment le malade qui voit son propre corps rongé, non le médecin qui a justement identifié que le danger ne vient pas de l'étendue du mal mais de sa localisation à certains endroits du corps.

V. VOIR ET NE PAS VOIR : LE COSTUME DE LA MALADIE

L'écriture est évidemment un support indispensable pour l'exercice de ce regard rétrospectif ; elle crée la possibilité analogique par la confrontation désynchronisée des symptômes visibles avec les grilles d'interprétation. Ce qui n'est pas sans créer quelques surprises pour notre propre regard contemporain, informé par d'autres grilles, d'autres structures interprétatives. Devant un tableau clinique semblable, nous

42. « La vision du médecin est intransitive. Autrement dit, ici, c'est le résultat de l'étude des signes qui permet un σκοπεῖν et non le σκοπεῖν qui porte sur ces signes eux-mêmes. Il désigne alors plus simplement un acte de "vision" sur l'avenir de la maladie, une prévision. Le verbe rejoindrait alors d'autres sens qui se rattachent au dérivé σκοπός, le but, ce qui est visé » (V. LONGHI, « Hippocrate a-t-il inventé la médecine d'observation ? », § 13).

ne verrons pas nécessairement la même chose qu'un médecin hippocratique⁴³. La maladie qui frappe les patients décrits dans les *Épid.* a des contours mouvants, et une fort inquiétante étrangeté face à l'horizon d'attente d'un lecteur qui croit connaître le costume de telle ou telle affection. Les *Épid.* perturbent nos grilles nosologiques qui rattachent, pour des raisons d'ailleurs souvent littéraires autant qu'épistémiques, univoquement, des signes spécifiques à des maladies.

C'est tout à fait évident dans un cas de maladie bien connue comme la phtisie, omniprésente dans les constitutions des *Épid.*, mais que nous aurions du mal à identifier et à distinguer des autres types de fièvres si la traduction ne nous livrait pas son nom⁴⁴. Dans les *Épid.*, la caractéristique de la phtisie est une fièvre extrême et surtout un affaiblissement généralisé et spectaculaire décrit comme une **consomption**, qui donne d'ailleurs son nom à la maladie. La toux sanglante, que nous considérons aujourd'hui comme typique des maladies tuberculeuses, et qui hante aussi bien notre mémoire collective que notre littérature, n'est qu'un symptôme secondaire, aucun lien n'est établi par l'auteur entre la phtisie et les poumons ou la capacité respiratoire⁴⁵. La phtisie, crainte et abondamment accusée, n'a ainsi ni localisation ni étiologie ni même la symptomatologie très spécifique que nous lui connaissons ; elle n'obéit finalement à aucun des critères que notre regard contemporain utilise pour identifier ce que nous appelons une « maladie ».

Un autre cas spectaculaire, inverse, de cette déception de nos regards modernes est celui des oreillons, très reconnaissables pourtant pour nous, mais qui ne semblent

43. Mirko GRMEK s'est illustré dans l'exercice délicat du diagnostic rétrospectif. On citera par exemple deux publications dans lesquelles il le pratique à partir du matériel clinique des *Épidémies* : « Le diagnostic rétrospectif des cas décrits dans le livre V des *Épidémies* hippocratiques », dans Juan Antonio LÓPEZ FÉREZ, éd., *Tratados hipocráticos : estudios acerca de su contenido, forma y influencia. Actas del VII^e Colloque international hippocratique, Madrid, 24-29 de septiembre de 1990*, Madrid, UNED, 1992, p. 187-200 ; et « Le diagnostic rétrospectif de quelques cas cliniques des *Épidémies* V et VII », *Revue de Philosophie Ancienne*, 19, 2 (2001), p. 23-37, <http://www.jstor.org/stable/24354687>. On remarquera avec intérêt que si Grmek souligne dans ce dernier texte la limite d'un tel exercice, en ce qu'il est toujours contraint par un cadre épistémologique qui modèle les catégories nosologiques et donc l'horizon de réception du lecteur qui souhaite s'y prêter, il n'en propose pas moins lui-même une version qu'il présente comme scientifique et correcte, en mettant les échecs de ses prédécesseurs sur le compte d'une imperfection de la médecine de leur temps. Ainsi, à la p. 26, concernant les tentatives, en 1803, de Jean Baptiste Germain, dans le cadre de référence du système nosologique de Pinel : « [Jean Baptiste Germain] pose ainsi le diagnostic rétrospectif de fièvre ataxique, fièvre adynamique, fièvre méningo-gastrique, etc., en précisant l'ordre et le genre auxquels appartiennent ces maladies dans le cadre nosologique de Pinel. Ce procédé permet effectivement de mieux comprendre l'évolution de certains cas anciens, mais se trouve condamné par le progrès même de la médecine clinique : le système de Pinel est l'aboutissement d'une conceptualisation purement clinique de la maladie qui sera abandonnée au cours de la première moitié du siècle dernier et remplacée par une définition anatomo-clinique ».

44. Cf. les remarques de Daremberg dans son *Hippocrate* de 1855, p. 457, cité par JOUANNA, *Hippocrate*, 4, 1, *Épidémies I et III*, p. XCI, n. 125.

45. Langholf, poursuivant son hypothèse d'un texte expert s'adressant à un lecteur expert dans le but de valider une théorie médicale sous-jacente, interprète ce genre d'absence comme un signe du partage d'une grille nosologique commune entre le lecteur et l'écrivain, les symptômes manquants étant très bien connus et reconstitués par chacun sans qu'il soit besoin de les spécifier. Cette hypothèse nous semble un peu insuffisante, dans la mesure où pour d'autres cas, le médecin écrivain prend au contraire bien soin de spécifier les symptômes habituels autant que les inhabituels. Les descriptions ne sont pas toutes uniquement des descriptions d'exceptions ou de cas-limites.

ni identifiés ni interprétés comme nous pourrions nous y attendre par l'auteur des *Épid.*, comme s'il peinait à rassembler cette multitude de signes qui pour nous sautent aux yeux et à les rattacher à une même entité nosologique :

Des gonflements aux oreilles chez beaucoup, d'un seul côté ou des deux à la fois. [...] Ces gonflements se produisaient chez des adolescents, des jeunes gens, des hommes dans la force de l'âge, et parmi eux chez la plupart de ceux qui fréquentaient la palestres et les gymnases ; quant aux femmes, ils n'en atteignaient qu'un petit nombre. [...] Chez quelques-uns en plus, après un certain temps, des inflammations avec souffrance à un testicule, d'un côté ou de l'autre, et chez les autres, aux deux à la fois⁴⁶.

Enfin, le cas le plus singulier, et finalement le plus instructif pour nous, est peut-être celui de deux maladies qui sont tout à fait familières pour le lecteur de la littérature médicale de cette époque, qui apparaissent constamment, qui constituent par leur fréquence et leur létalité un souci constant pour le médecin antique — mais que nous ne pouvons rattacher à aucune maladie connue de nous : le *causus* et le *phrénitis*, sortes de crises accompagnées de fièvres dont l'évolution est si variable qu'on peut les rattacher à de très nombreuses catégories nosologiques actuelles sans aucune certitude finale. Voilà deux « maladies » qu'un médecin hippocratique identifiera régulièrement, mais que nous serions quant à nous bien en peine de reconnaître, malgré l'abondance de descriptions à notre disposition dans l'ensemble de la littérature médicale ancienne. Dans *Épid.* I, 14, 1, l'auteur place au tout premier plan parmi les symptômes du *causus* l'hémorragie nasale ; mais ce qui rend ce symptôme décisif à ses yeux vient de ce que sa présence permet de produire un pronostic, favorable ou défavorable selon la nature exacte de l'écoulement, sa force, sa durée ; ce n'est pour autant pas un signe systématique de *causus*. Le *causus* est un syndrome qui, quand il implique une hémorragie nasale, peut faire l'objet d'un pronostic ; cela n'exclut, ni *causus* sans épistaxis, ni épistaxis isolées⁴⁷.

Contrairement à la phtisie ou aux oreillons, *causus* et *phrénitis* sont pour nous à proprement parler des maladies qui n'existent pas⁴⁸.

Pour donner une idée de l'apparence protéiforme de ces deux « maladies », voici le tableau des signes relevés dans *Épid.* I et III dans les constitutions et les fiches, lorsqu'un diagnostic y est proposé.

46. I, 1, 6-7, trad. Jouanna.

47. Cf. Daniela MANETTI, « Data-recording in *Epid.* II 2-3 : Some Considerations », dans J. DESAUTELS, G. MALONEY, P. POTTER, *La maladie et les maladies dans la Collection Hippocratique*, p. 157. L'auteur ici s'intéresserait à l'hémorragie parce qu'elle est signe critique et donc permettant le pronostic et laisserait de côté les symptômes à simple valeur diagnostique.

48. Cf. M. GRMEK : « Le mot *kausos* n'est pas traduisible dans le langage actuel : il recouvre une notion périmée, sans équivalent dans la conceptualisation nosologique moderne », dans ID., *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, Paris, Payot (coll. « Médecine & Société »), 1983, p. 417 ; voir aussi, sur les liens entre *causus* et *phrénitis* dans la nosographie antique, S. BYL, W. SZAFRAN, « La *Phrenitis* dans le Corpus hippocratique. Étude philologique et médicale », *Vesalius*, 2, 2 (décembre 1996), p. 98-105.

Causus	Phrénitis
Fièvre avec frissons	Fièvre avec frissons
Sueur	Délire
Hémorragie nasale	Insomnie
Ictères	Soif au début
Troubles digestifs, dysenterie	Nausées
Hémorragies générales	Sueur froide
Grosseurs aux oreilles	Panique, abattement
Lourdeur dans le flanc et à la hanche	Extrémités froides
Fausses couches	Urines faibles et noires
Premières règles	Constipation

La 3^e constitution décrit même un cas particulièrement dramatique, endémique selon l'auteur, dans lequel causus et phrénitis s'associent pour constituer une nouvelle affection, pas davantage identifiable pour nous, mais qui donne lieu à un délire généralisé accompagné de fortes fièvres, très souvent mortel⁴⁹. L'intrication extrême des signes somatiques et psychiques, qui marque visiblement pour l'auteur la gravité du mal, en est le principal critère diagnostique.

L'impossibilité à établir des rétrodiagnostics conformes à nos propres grilles nosologiques⁵⁰ à partir des *Épid.* ne disqualifie pas pour autant d'emblée l'écriture clinique de son auteur. Elle souligne plutôt encore plus vivement que le diagnostic n'est à proprement parler pas l'objet du médecin hippocratique. Les descriptions cliniques proposées dans les *Épid.* n'ont aucun soubassement ontologique stable, car, pour reprendre une dichotomie proposée par Owsei Temkin⁵¹, elles n'ont pas pour fonction de décrire des maladies en termes ontologiques mais physiologiques, c'est-à-dire fonctionnels et orientés vers une procédure thérapeutique qui peut finalement faire

49. Cf. I, 18, 1-4 ; sur une première prise de conscience de la difficulté à proposer des nomenclatures et l'histoire de ces nomenclatures, on pourra consulter par exemple Ilza VEITH, « Psychiatric Nosology. From Hippocrates to Kraepelin », *American Journal of Psychiatry*, 114, 5 (Nov. 1957), p. 385-391, <https://doi.org/10.1176/ajp.114.5.385> ; ou Alvan R. FEINSTEIN, « ICD, POR, and DRG. Unsolved Scientific Problems in the Nosology of Clinical Medicine », *Archives of Internal Medicine*, 148, 10 (Oct. 1988), p. 2269-2274, <https://doi.org/10.1001/archinte.1988.00380100113024> — en relevant combien ces lectures de la *Collection Hippocratique* sont datées. Si ces deux articles ont bien reconnu la nature essentiellement fonctionnelle des nomenclatures hippocratiques, ils les rattachent mécaniquement à l'hypothèse des humeurs qui n'est pourtant que rarement sollicitée dans le corpus, et quasiment jamais dans les *Épid.*

50. On mentionnera pour mémoire les tentatives d'Émile LITTRÉ, dans l'article « À quelles maladies rapporter, en général, les histoires des maladies qu'Hippocrate a consignées dans les Épidémies ? Que doit-on entendre par le causus, la phrenitis et le lethargus ? », *Gazette médicale de Paris* VIII, 5 (1^{er} février 1840), p. 66-75, qui essaie désespérément d'associer ces descriptions à des « fièvres » tropicales.

51. Notamment décrit et expliqué par Lee T. PEARCY, « Diagnosis as Narrative in Ancient Literature », *The American Journal of Philology*, 113, 4 (1992), p. 595-616, <https://doi.org/10.2307/295542>.

l'économie d'une étiologie théorique stable, mais qui a surtout besoin de repérer et séquencer des régularités phénoménales, elles-mêmes organisées et interprétées ensuite par le regard médical en termes de pronostic, favorable et défavorable — et par le regard éthique, en termes de résolution heureuse ou tragique. Cette orientation vers le pronostic suppose que la régularité est non seulement reconstruite mais bien même fabriquée. C'est le sens d'une observation structurée par le repérage de ce qui est en amont conçu comme événement décisif ou non dans le déroulement du cas — notamment, mais pas uniquement, le repérage des jours critiques⁵², mais aussi de tout autre fait pourvu théoriquement ou empiriquement d'un pouvoir prédictif fort. Si le médecin hippocratique ne voit pas la même chose que nous, c'est qu'il ne cherche pas la même chose dans le cas ; ses biais sont différents des nôtres, et sa pratique induit sa recherche autant que notre expérience oriente notre lecture. Nous nous étonnons de ne pas retrouver dans les descriptions de maladies que nous pensons reconnaître les éléments qui pour nous sont déterminants pour cette identification ; cela vient d'une réception différente de celle du lecteur à qui la description était originellement adressée. On peut probablement à ce titre parler d'une véritable scénarisation clinique, ponctuée d'épisodes attendus ou inattendus, correspondant aux biais spécifiques du médecin hippocratique. Ignorant que nous sommes des attendus du scénario, nous en avons perdu les éléments de compréhension, comme devant une saga dont nous ne connaîtrions pas les personnages.

VI. UNE ÉCRITURE THÉRAPEUTIQUE ?

Et pourtant, même cette analyse fonctionnaliste du texte nous maintient dans une sorte d'insatisfaction herméneutique. En effet, s'il n'y a pas d'ontologie médicale à proprement parler, il n'y a pas non plus réellement de thérapeutique directement visible dans ces textes⁵³. La méthode même d'enquête clinique semble vouer le clinicien au pessimisme et à l'expectative.

Les observations du médecin des *Épid.* sont de fait la plupart du temps détachées de toute trace de geste de soin. Pourtant l'action, et les règles qui l'accompagnent, demeurent bien dans sa perspective directe — c'est en effet dans les *Épid.* I que l'on peut lire peut-être la plus connue des règles déontologiques hippocratiques : d'abord, ne pas nuire⁵⁴. On peut peut-être en déduire deux hypothèses : la première, que l'observation et l'écriture qui en découle sont bien un moment à part entière du soin ; la seconde, que l'éthique médicale à l'œuvre dans ces textes est une éthique de la suspension, de la retenue ; le geste médical est rare et mûrement pesé, l'art du médecin

52. Concernant cette question spécifique du rôle des jours critiques dans la description, et des biais induits dès l'observation elle-même par cette théorie, cf. Vivien LONGHI, *Krisis ou la décision génératrice. Épopée, médecine hippocratique, Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion (coll. « Cahiers de philologie », 36), 2020, p. 155-157, <http://books.openedition.org/septentrion/100037>. Voir aussi *ibid.*, p. 147, sur l'étrangeté aux yeux d'un lecteur moderne de la nomenclature des jours critiques au sein des descriptions. Nous pouvons appliquer l'analyse ici effectuée par V. Longhi à l'ensemble des marqueurs nosologiques pour nous intempestifs, soit du fait de leur présence, soit du fait de leur absence.

53. Cf. JOUANNA, *Hippocrate, 4, 1, Épidémies I et III*, p. CXV.

54. I, 11, 2.

reposant non pas tant dans ce qu'il fait que dans ce qu'il voit et dit de ce qu'il voit. Les *Épid.* décrivent une clinique ramenée à son expression la plus pure, une clinique qui n'attente pas à l'intégrité d'un corps qu'elle respecte et qu'elle envisage comme le lieu d'un processus nosologique si complexe que sa seule identification est en soi déjà le sommet de la *technè iatrikè*.

Cette identification est le produit d'une activité non pas directement curative, mais toute logique et intellectuelle, un ordonnancement du chaos des observations par le regard embrassant et surplombant de l'expert qui, maîtrisant l'espace et le temps des symptômes, construit de toutes pièces au lit du patient une nature régulière, dans laquelle l'art médical devient possible⁵⁵. La recherche de schémas récurrents, via les constitutions, de communautés et de ressemblances entre les syndromes, manifeste cet effort de normalisation qui constitue l'essence de la théorie hippocratique. Le style des *Épid.*, par lequel la durée concrète des symptômes se transforme sous nos yeux en une suite organisée d'événements signifiants dessinant la structure abstraite, conceptuelle, de la maladie, est bien pour reprendre une formule de J. Pigeaud, celui de « l'écriture fondatrice de la médecine », car il est, déjà, de la médecine⁵⁶.

C'est en cela que le point remarquable, et sur lequel nous avons tenté d'insister, est que ce travail de normalisation ne s'effectue pas au détriment de la singularité — dans sa forme médicale, qui est celle de l'idiosyncrasie. La dramatisation de l'écriture clinique, qui oriente toute l'observation vers un pronostic et donc une résolution, bonne ou mauvaise, est d'autant plus intense qu'elle ordonne le devenir d'un être à qui est donné un nom, un âge, parfois une histoire personnelle, et toujours des particularités qui identifient en lui un cas singulier, et non simplement un exemple indifférencié. Que cette sensibilité au singulier soit, comme le pensent Langholf ou Manetti, ordonnée à une tentative de valider une théorie médicale y compris dans ses apparentes exceptions, ou qu'elle soit, comme nous le pensons de notre côté, la manifestation d'une véritable démarche poétique et éthique qui repose sur un engagement réel avec le phénomène, dans un contexte qui n'admet aucune neutralité, elle n'en demeure pas moins ce qui donne à ce texte son caractère si étonnamment actuel.

Les *Épidémies* hippocratiques ne proposent pas une écriture clinique comme une méthode à appliquer dogmatiquement mais comme une voie de recherche. Ces textes sont en réalité le reflet d'un véritable travail d'enquête et d'intellection autour du corps malade, travail qui n'est jamais véritablement achevé — et c'est aussi sans

55. Nous suivons en cela MILLER, « Literacy and the Hippocratic Art », dans son hypothèse de lecture : il ne s'agit pas pour l'auteur des *Épid.* de mémoriser des symptômes ou des méthodes thérapeutiques, mais d'une démarche proprement scientifique d'investigation, « to develop and to substantiate medical theory », en l'occurrence probablement la théorie des jours critiques.

56. « Pour Hippocrate, le problème médical est aussi un problème rhétorique, non pas au sens d'une forme qui s'adapterait à un fond, une manière d'exposition [...]. Dans la description des malades ce n'est pas la maladie qui crée la forme. Il faut renverser la proposition et dire que c'est la forme qui crée la maladie » (J. PIGEAUD, « Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine », dans Marcel DETIENNE, dir., *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille [coll. « Cahiers de Philologie - Série Apparat Critique », XIV], 1988, p. 311-312).

JULIE GIOVACCHINI

doute cet inachèvement qui, au-delà de la proximité émouvante avec ces patients éloignés de nous de plusieurs siècles, touche encore sincèrement le lecteur d'aujourd'hui.

LA FABRIQUE DES PRODIGES

THÉORIE ET STRATÉGIES DU DIAGNOSTIC CHEZ GALIEN

Julien Devinant

Centre Léon Robin
Université Paris-Sorbonne

RÉSUMÉ : Les diagnostics prodigieux sur lesquels Galien a construit sa renommée révèlent une conception très verticale de la relation de soin, qui laisse peu de place à l'interrogatoire. Cet état de fait a souvent été rapporté à un souci d'afficher sa virtuosité dans le contexte compétitif de la pratique médicale impériale. Cet article reprend et précise les analyses existantes sur le sujet en montrant que des considérations théoriques et thérapeutiques, complémentaires mais plus fondamentales, doivent aussi être prises en compte. La clinique galénique se laisse ainsi analyser sur trois niveaux, comme performance publique, comme procédé théorique, puis comme activité pratique dépendant des aptitudes et dispositions de chaque malade.

ABSTRACT : Galen built his fame on a series of stunning diagnoses in which he takes a very top-down approach to the doctor-patient relationship and leaves little room for questioning. This has often been interpreted as a way to assert his skills and authority in the competitive context of imperial medical practice. This paper refines existing analyses on the topic, showing that there are other more fundamental reasons for this, from both a theoretical and therapeutic point of view. Galen's clinical practice is thus studied on three different levels : as a public performance, as a theoretical procedure, and as a practical activity depending on the aptitudes and dispositions of each patient.

INTRODUCTION (LE CAS DU CONFRÈRE SICILIEN)

Loin de dépendre des seules connaissances et compétences intellectuelles du médecin, le raisonnement clinique¹ repose sur tout un ensemble de considérations extérieures et d'événements fortuits : qui est présent ? à quel moment le diagnostic se déroule-t-il ? que saisit le patient de son mal ? Non seulement, donc, la collecte et l'analyse des données cliniques sont indissociables², mais la manière d'obtenir des

1. Voir en particulier H.D. BRAUDE, « Clinical Reasoning and Knowing », dans J.A. MARCUM, dir., *The Bloomsbury Companion to Contemporary Philosophy of Medicine*, Londres, Bloomsbury Academic, 2017, p. 323-342.

2. Cela influe sur le type de raisonnement mis en jeu, comme le recours à l'abduction ou la mise en œuvre d'une logique floue. Sur ces questions actuelles d'épistémologie du diagnostic médical, voir : D.E. STANLEY, D.G. CAMPOS, « The Logic of Medical Diagnosis », *Perspectives in Biology and Medicine*, 56, 2 (2013), p. 300-315 ; ou encore, K. SADEGH-ZADEH, « Fundamentals of Clinical Methodology : 4. Diagnosis », *Artificial Intelligence in Medicine*, 20, 3 (2000), p. 227-241.

informations influe sur leur nature, et ce que l'on sait ou croit savoir oriente la recherche des signes et façonne les conclusions qu'on en tire. C'est cette tension entre les dimensions d'exercice mental et de performance publique qu'il s'agit ici d'explorer en interrogeant la manière dont elles s'articulent dans la pratique de Galien.

Son œuvre est en effet émaillée de récits de cas visant par leur aspect sensationnel à mettre en valeur ses qualités diagnostiques ; et ces derniers ont beaucoup fait pour asseoir sa réputation, non seulement dans la société romaine de son temps, mais dans l'histoire de la médecine. Remaniées, imitées, adaptées à des fins diverses, les anecdotes galéniques ont exercé une influence considérable sur la manière non seulement de présenter mais de concevoir la pratique médicale : pour des générations de médecins, au moins jusqu'au retour du modèle hippocratique à la fin de la Renaissance, ces anecdotes, élevées au rang d'*exempla*, ont ainsi constitué le modèle à suivre dans la clinique³.

Or si l'élément de spectacle explique certainement que les récits de Galien aient acquis valeur de paradigme, on imagine mal qu'il n'interfère pas avec l'établissement du diagnostic lui-même. Prenons l'exemple du confrère sicilien qui se croyait atteint de pleurésie (*Loc. aff.* 5.8 [VIII.361, 1-367, 4 Kühn]). Galien raconte que lors de son premier séjour à Rome, il s'est assuré l'admiration du philosophe Glaucôn qui, pour le mettre à l'épreuve, l'avait inopinément invité à venir se pencher sur le cas d'un confrère médecin du voisinage. En entrant, il voit par hasard un serviteur emporter le pot de chambre du malade, dont le contenu se trouve être très caractéristique ; comme Galien l'indique à son lecteur, son diagnostic est d'ores et déjà établi : il a affaire à une affection du foie. Mais il ne dit rien. Il s'approche du malade et lui prend le pouls : son objectif est de déterminer si l'affaiblissement de l'organe est compliqué

3. Une telle influence est visible par exemple chez Joannes Actuarius (voir P. BOURAS-VALLIANATOS, « Case Histories in Late Byzantium : Reading the Patient in John Zacharias Aktouarios' *On Urines* », dans G. PETRIDOU, C. THUMIGER, dir., *Homo Patiens. Approaches to the Patient in the Ancient World*, Leyde, Brill, 2016, p. 390-409), al-Rāzī (voir C. ÁLVAREZ-MILLÁN, « Graeco-Roman Case Histories and their Influence on Medieval Islamic Clinical Accounts », *Social History of Medicine* 12, 1 [1999], p. 19-43) ou encore dans la médecine de la Renaissance (voir G. POMATA, « *Praxis Historialis*. The Uses of *Historia* in Early Modern Medicine », dans ID., N.G. SIRAI, dir., *Historia. Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, MIT Press, 2005, p. 105-146, en particulier p. 122-127). Un bon exemple d'anthologie du diagnostic galénique est le frontispice de l'édition latine des *Galenī opera omnia* tel qu'il apparaît à partir de la « première » édition Juntine (Venise, 1541-1542), également reproduit dans l'édition Froben (Bâle, 1561-1562) (voir S. FORTUNA, « The Latin Editions of Galen's *Opera omnia* [1490-1625] and Their Prefaces », *Early Science and Medicine*, 17, 4 [2012], p. 399-407 ; consulter par exemple : <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10139512-3>) ; à ce propos, voir M. GADEBUSCH BONDIO, « *Exempla medicorum*. Quelques remarques sur un chapitre négligé de l'histoire de la médecine », dans T. RICKLIN, dir., *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 373-396 et l'analyse qu'elle en donne en relation avec les *Prolegomena in Galenum* de Conrad Gesner dans l'édition Froben (α4r-γ4v). Entre autres épisodes célèbres de la vie de Galien, plusieurs vignettes de ce frontispice présentent des exemples de diagnostics ou traitements prodigieux : les coliques de Marc-Aurèle (*Antonini non febrientis cognitio* ; *Præn.* 11 [126, 16-128, 30 Nutton = XIV.657-660 K.]), l'épistaxis annoncée par un serpent au plafond (*crisis praecognitio* ; *Præn.* 13 [134, 11-136, 3 Nutton = XIV.665-667 K.]), la saignée du jeune athlète (*palestrite curatio* ; *Meth. med.* 9.4 [X.609, 16-613, 13]), la femme de Justus trahie par son pouls (*amantis dignotio* ; *Præn.* 6 [100, 15-102, 27 Nutton = XIV.631-633 K.]) ou encore, le cas du confrère sicilien, qui va ici nous intéresser (*hepatici cognitio* ; *Loc. aff.* 5.8 [VIII.361, 1-367, 4 K.]).

d'une inflammation, ce qui s'avère être le cas. Il se soucie peu de ce que le malade lui dit de l'effort qu'il vient de faire pour expliquer la fréquence de son pouls ; en revanche, ce qui retient son attention, c'est la présence dans la pièce d'un médicament contre la pleurésie. Là encore, il se tait, mais il devine que ce dernier doit éprouver des symptômes qu'on retrouve à la fois dans les pleurésies et dans les inflammations du foie (douleurs à l'hypochondre droit qui irradie en bretelle jusque dans la clavicule, respiration courte et toux sèche). À cet instant Galien n'a pas dit un mot et a seulement pris le pouls du malade ; il entreprend alors de décrire les symptômes du patient les uns après les autres, déclenchant ainsi une clameur d'admiration qui va *crescendo*. Il commence par la localisation de la douleur, dont il est certain puisqu'il sait que le foie est atteint ; il poursuit avec une toux caractéristique, par chance immédiatement corroborée par une quinte du malade ; ne sachant sans doute pas si l'inflammation est encore assez importante, il mentionne ensuite comme un possible développement de l'affection la douleur en bretelle, dont le malade confirme la présence ; enfin il pousse sa chance et force l'admiration de tous en révélant le diagnostic erroné que le malade a lui-même fait de sa propre maladie, toujours sans expliquer d'où il tient tout son savoir.

L'anecdote est bien connue et la scène particulièrement travaillée : sa théâtralité marquée s'explique certainement à la fois par l'enjeu social de la consultation elle-même, où s'entremêlent mondanité et rivalité professionnelle, et l'enjeu rhétorique et d'autopromotion du compte rendu que Galien en donne. Mais si ces dimensions ont été souvent et bien étudiées⁴, on peut encore s'interroger sur la manière dont elles s'articulent avec les impératifs plus proprement médicaux. Car l'objectif de Galien, dans les passages de ce type, n'est pas d'abord ou seulement de se mettre en valeur mais bien aussi d'instaurer, à travers son propre exemple, un modèle scientifique et éthique de pratique médicale⁵. Or, dans cette description qu'il donne de lui-même en clinicien modèle, un élément ressort aussi avec force, c'est le manque de considération accordée au patient. Au chevet de son malade, Galien observe, ausculte, écoute ce qui se dit, mais la dimension intersubjective ne paraît pas pour lui essentielle. Au lieu de construire son diagnostic en coopération avec le patient, il cherche à surprendre en le révélant, comme on sort un atout de sa manche. Il donne l'impression de se jouer de son patient, et, en un sens, de se moquer de lui : il lui cache des choses, ne le questionne pas et ne l'écoute pas quand il lui parle. Le patient paraît conçu comme un objet à déchiffrer, ou tout au plus, il fait partie de son public. Or le rôle essentiel du patient dans l'établissement du diagnostic et la relativité de celui-ci vis-à-vis du contexte de l'examen clinique sont des notions aujourd'hui à la fois largement

4. Voir notamment S.P. MATTERN, *Galen and the Rhetoric of Healing*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008 ; C. PETIT, *Galien de Pergame ou la rhétorique de la Providence. Médecine, littérature et pouvoir à Rome*, Leyde, Brill, 2018.

5. Sur le caractère très contrôlé des anecdotes biographiques galéniques, voir V. BOUDON-MILLOT, « Galien par lui-même. Les traités bio-bibliographiques (*De ordine librorum suorum* et *De libris propriis*) », dans D. MANETTI, dir., *Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica et filologia*, Florence, Università degli studi di Firenze (coll. « Opus Libri »), 2000, p. 119-133 ; ou encore C. PETIT, *Galien de Pergame ou la rhétorique de la Providence*, p. 210-256.

admises et régulièrement débattues⁶. Sans surprise, donc, les récits de diagnostics chez Galien ont suscité chez les commentateurs une lecture essentiellement critique mettant en valeur les rapports de pouvoir qui s'y dessinent⁷. Et certes, la fonction sociale de la pratique médicale (afficher sa maîtrise et forger sa renommée) explique bien que, durant l'Antiquité, se soit durablement mise en place une conception verticale du rôle du médecin dans la relation de soin, mais des raisons plus profondes, de l'ordre même de la pensée médicale, entrent également en jeu. Ce sont ces considérations théoriques et pratiques qu'il s'agit ici d'intégrer à l'analyse. Dans cette perspective, après être revenu sur les enjeux professionnels qui unissent le médecin à son public, on présentera la théorie qui sous-tend la méthode diagnostique, conçue comme rapport direct du médecin à la maladie, pour enfin examiner comment la relation du médecin au patient, malgré tout essentielle, s'inscrit elle aussi dans la procédure diagnostique et thérapeutique.

I. LE MÉDECIN ET SON PUBLIC : LES ENJEUX DE LA SIDÉRATION

Dans le cas du confrère sicilien, Galien explique qu'il répond à un défi : il s'agit de se montrer à la hauteur des attentes de Glaucon, qui veut être ébloui et constater par lui-même les prodiges dont la rumeur le dit capable.

J'ai appris hier chez Gorgias et Apelas que tu as fait des diagnostics et des pronostics qui tiennent plus de la divination que de l'art médical (διαγνώσεις τε καὶ προγνώσεις πεποιησθαι σε μαντικῆς μᾶλλον ἢ ιατρικῆς ἐχομένας), et je désire moi-même mettre à l'épreuve (πεῖραν σχεῖν) non tant tes propres capacités que celles de l'art médical et voir s'il est bien capable de tels diagnostics et pronostics⁸.

De fait, en de nombreuses autres occasions, Galien explique que son habileté diagnostique lui a valu autant de réactions d'émerveillement que d'incrédulité et de défiance et qu'elle l'a fait passer tour à tour pour un devin, un oracle, un sorcier ou un faiseur de miracles, voire même pour un simple chanceux⁹. Son attitude vis-à-vis de

6. Voir les réflexions d'E.J. CASSELL, *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, 2^e éd. révisée et augmentée, Oxford, Oxford University Press, 2004 (en particulier p. 148-163), sur la démarcation entre médecine clinique et science médicale ; plus généralement, cf. J.A. MARCUM, *Humanizing Modern Medicine. An Introductory Philosophy of Medicine*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 80-86.

7. Voir S.P. MATTERN, *Galen and the Rhetoric of Healing*, en particulier p. 80-92 ; T.S. BARTON, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, notamment p. 133-168.

8. *Loc. aff.* 5.8 (VIII.362, 4-8 K.).

9. C'est le sujet central de son traité du *Pronostic* ; dans beaucoup de cas, Galien s'amuse d'être ainsi appelé devin (μάντις ; *Præn.* 7 [106, 21-108, 6 Nutton = XIV.637-638 K.]), oracle d'Apollon (*Præn.* 3 [88, 1-7 Nutton = XIV.618-619 K.]) diseur ou faiseur de miracles (παράδοξολόγος, παραδοξοποιός ; *Præn.* 8 [110, 16-18 Nutton = XIV.641 K.]). Pour lui, c'est un risque à prendre, inévitable dans la mesure où l'art est trop complexe pour être compris de tous (*Dig. puls.* 2.1 [VIII.826, 17-827, 3 K.]) et dû, pour beaucoup, à l'incompétence relative de ses pairs (*Cur. ven. sect.* 17 [XI.301, 4-15 K.]). Il ne fait cependant aucun doute que certains de ses collègues tentent par là de le diffamer (comme ils l'accusent aussi d'ailleurs de jouer de sa chance [τύχη]) ; c'est notamment le cas d'un certain Martianos (peut-être Martialos) : voir *Præn.* 3 [84, 5-10 Nutton = XIV.615 K.] ou *Præn.* 5 [94, 12-19 Nutton = XIV.625 K.]. Voir encore : *Feb. diff.* 2.7 (VII.354, 4-6 K.) ; *In Hipp. Prog. i.a.* 3.12 (337, 13-16 Heeg = XVIII.246 K.) ; *Caus. proc.* 3 § 17-18 (74, 10-26 Hankinson).

cette réputation, qui tient autant du compliment que de l'insulte, est elle-même équivoque, et il ne cherche pas toujours à détromper ses admirateurs, voire parfois il s'amuse à aller dans leur sens¹⁰.

Plusieurs facteurs ont pu être invoqués pour expliquer une telle ambivalence. Il faut en effet voir que le rapprochement entre médecine et divination peut se lire comme une critique sur au moins deux niveaux différents¹¹. De fait, il s'agit d'abord certainement de mettre en doute la probité du pronostic en l'assimilant aux prédictions des faux prophètes, qui maîtrisent le mensonge et la tromperie. Toutefois pour beaucoup la divination est conçue comme une technique efficace et sa légitimité n'est pas en cause¹². La portée de l'accusation est alors bien moindre : la seule imposture serait en effet de jouer sur la confusion des genres de savoirs en prêtant à la médecine le bénéfice de compétences hors de son champ disciplinaire. Ces deux niveaux de lecture paraissent pouvoir rendre compte de l'incomplète distanciation de Galien vis-à-vis de la charge de divination. Ainsi, il est essentiel pour lui de se prémunir contre le soupçon de charlatanerie¹³ ; contre cela, le médecin doit pouvoir revendiquer la technicité de son jugement et montrer qu'il dispose d'un savoir-prédire, supposant une capacité à expliquer pourquoi la prédiction doit se réaliser¹⁴. En revanche, il ne

10. Voir à ce propos J. LIGHTFOOT, « Galen's Language of Wonder. Thaumata, Medicine and Philosophy in *On Prognosis* and *On Affected Parts* », dans G. KAZANTZIDIS, dir., *Medicine and Paradoxography in the Ancient World*, Berlin, Walter de Gruyter, 2019, p. 163-182 ; J. JOUANNA, « Ne pas s'étonner et s'étonner chez Hippocrate et chez Galien », dans J. BOULOGNE, A. DRIZENKO, dir., *L'enseignement de la médecine selon Galien*, Villeneuve d'Ascq, Université Lille 3, 2006, p. 143-155 ; C. PETIT, *Galien de Pergame ou la rhétorique de la Providence*, p. 80-84. ; G.E.R. LLOYD, « Galen's Un-Hippocratic Case-Histories », dans C. GILL, T. WHITMARSH, J. WILKINS, dir., *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 125.
11. Sur cette question chez Galien, voir R.J. HANKINSON, « Prédiction, prophétie, pronostic. La Gnoséologie de l'avenir dans la divination et la médecine antique », dans J. KANY-TURPIN, dir., *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, p. 147-162 ; et plus récemment P. VAN NUFFELEN, « Galen, Divination, and the Status of Medicine », *The Classical Quarterly*, 64, 1 (2014), p. 337-352 (en notant toutefois que son analyse p. 340-342 ne fait pas justice aux nuances de l'argument de R.J. Hankinson, pour qui le statut douteux de la divination, qui pâtit de la présence de faux prophètes, et sa distinction d'avec la *technē* médicale sont clairement deux questions distinctes). Sur les antécédents hippocratiques de la question, voir également L. EDELSTEIN, « Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic », *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5, 3 (1937), p. 201-246 ; G.E.R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 38-43.
12. Voir en particulier CICÉRON, *Div.* 1 § 11-12, 34, 72 (7, 8-14 ; 23, 8-16 ; 44, 12-16 Giomini). Sur ces questions cf. R.J. HANKINSON, « Stoicism, Science and Divination », *Apeiron*, 21, 2 (1988), p. 123-160.
13. Si Galien affirme se soucier moins de sa propre réputation que de celle de la médecine (*Præn.* 10 [124, 14-22 Nutton = XIV.655-656 K.]), il se défend malgré tout des accusations de magie (γοητεία) et de charlatanerie (ἀλαζονεία), associées à la divination : voir *Præn.* 1 (70, 1-25 Nutton = XIV.601-602 K.) ; *Simpl. med. temp. fac.* 10.2 (XII.263, 1-11 K.). Il lui arrive d'ailleurs lui-même de formuler ce type de reproches : voir par exemple *Simpl. med. temp. fac.* 6.pr. (XI.792, 11-793, 2 K.) ; et plus généralement V. BOUDON-MILLOT, « Aux marges de la médecine rationnelle. Médecins et charlatans à Rome au temps de Galien (II^e s. de notre ère) », *Revue des Études Grecques*, 116, 1 (2003), p. 109-131.
14. Voir PLATON, *Gorgias* 465a2-6 : c'est parce qu'il est en mesure de rendre raison de ce qu'il fait (et donc de s'enseigner) qu'un art se distingue d'un simple talent empirique. La référence au *Gorgias* apparaît chez Galien par exemple en *Simpl. med. temp. fac.* 2.5 (XI.475, 18-477, 5 K.).

nie pas la validité de la divination elle-même¹⁵, et c'est pourquoi il importe peu de laisser planer le doute aux yeux des profanes.

Au contraire, la dimension de mystère qui entoure son don de clairvoyance est un atout pour attirer l'attention de la haute société romaine. Le climat de compétition dans lequel baigne la pratique médicale au II^e siècle de notre ère joue à cet égard un rôle prépondérant¹⁶. S'il est vrai que la médecine rationnelle continue alors de devoir s'affirmer face à d'autres pratiques thérapeutiques, notamment magiques et religieuses¹⁷, la rivalité entre sectes à l'époque romaine crée une concurrence interne entre médecins qui amplifie encore le besoin de captiver le public. Deux impératifs régissent dès lors le rapport au spectacle de Galien dans sa clinique : susciter d'une part la fascination pour fidéliser sa clientèle et préserver d'autre part le caractère technique de ses conclusions, dont il faut toujours pouvoir montrer qu'elles n'ont rien de sorcier, c'est-à-dire rien de factice.

Ainsi Galien présente-t-il parfois la fascination de son public comme un objectif souhaitable. Il indique même que, dans l'idéal, il faudrait que le médecin se fasse admirer comme un dieu (pour discipliner le malade)¹⁸. Cela ne veut pas dire qu'il faille verser dans l'ostentation ; il critique d'ailleurs formellement ses contemporains qui misent sur leur allure pour impressionner leurs patients¹⁹, et insiste au contraire sur la nécessité pour le médecin d'adopter une tenue, une conduite et une présentation générale tout en modération²⁰. Il y a en effet selon lui des prouesses propres à l'art médical, qu'il suffit de mettre en avant pour obtenir le même effet. C'est là tout le principe de son usage du spectaculaire en clinique : tirer profit des surprises inhérentes au diagnostic, quitte à en théâtraliser l'apparition.

Le cas du confrère sicilien est exemplaire de ce point de vue et tient vraiment de la leçon de prestidigitation. Faire naître l'admiration chez les spectateurs (le patient et

-
15. Voir en particulier *In Hipp. Vict. acut.* 1.15 (25, 21-27, 5 Pietrobelli = XV.442-444 K.), commenté par R.J. HANKINSON, « Prédiction », p. 154-156 ; voir aussi K.M. DEICHGRÄBER, « Ausgewähltes aus der medizinischen Literatur der Antike I », *Philologus. Zeitschrift für Klassische Philologie*, 101 (1957), p. 135-147. On notera également le crédit que Galien accorde aux songes divinatoires : *Lib. prop.* 3.5 (142, 15-18 Boudon-Millot = XIX.18-19 K.) et *Ord. lib. prop.* 4.4 (100, 2-4 Boudon-Millot = XIX.59 K.).
 16. Outre T.S. BARTON, *Power and Knowledge*, voir, sur la relation de Galien à la culture agonistique de la seconde sophistique : M.W. GLEASON, « Shock and Awe. The Performance Dimension of Galen's Anatomy Demonstrations », dans C. GILL *et al.*, dir., *Galen and the World of Knowledge*, p. 85-114 ; et plus généralement H. VON STADEN, « Galen and the "Second Sophistic" », dans R. SORABJI, dir., *Aristotle and After*, Londres, Institute of Classical Studies, 1997, p. 33-54.
 17. Voir notamment D. GOUREVITCH, « Popular Medicines and Practices in Galen », dans W.V. HARRIS, dir., *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity : Explorations*, Leyde, Brill, 2016, p. 251-271.
 18. *In Hipp. Epid. VI* 4.10 (204, 6-7 Wenkebach = XVIIIB 146 K.) : « car si le malade n'admirait pas [sc. son médecin] comme un dieu, il ne serait pas bien disposé à lui obéir ».
 19. Voir en particulier *Præn.* 1 (68, 11-18 Nutton = XIV.600 K.). On trouve le même type de remarques à propos de la flatterie ; par exemple *Opt. med. cog.* 1.8-9 (44, 4-11 Iskandar).
 20. *In Hipp. Epid. VI* 4.10 (205, 11-207, 21 Wenkebach = XVIIIB 148-152 K.) ; Galien reprend ici un thème hippocratique : voir HIPPOCRATE, *Decor.* 2-3 (25, 15-24 Heiberg = IX.228 L.) ; voir à ce sujet K.M. DEICHGRÄBER, *Medicus graciosus. Untersuchungen zu einem griechischen Arztbild*, Wiesbaden, Steiner, 1970, p. 40-41 ; T.S. BARTON, *Power and Knowledge*, p. 145-146 qui insiste sur la dimension morale de la question.

ceux qui l'accompagnent) est un objectif avoué²¹. Et pour cela, il faut ne pas laisser paraître ce que l'on a vu ni ce que l'on a compris²². Le médecin tire profit à avancer masqué derrière l'apparence du pur technicien (qui va simplement prendre le pouls), à s'effacer de son mieux pour observer le petit théâtre de la chambre du malade. L'ordre et le rythme des révélations ont aussi leur importance : selon que l'annonce remporte plus ou moins de succès, on progresse dans le degré d'incertitude des annonces que l'on va oser faire ; il y a des choses qui se formulent avec aplomb et d'autres seulement sous conditions²³. Cela dépasse d'ailleurs même la simple mise en scène du diagnostic et Galien brouille les pistes en mettant sur un même niveau toutes les révélations qu'il est en mesure de faire²⁴.

Autrement dit, il joue pleinement le jeu de l'illusion, et invite à le faire. Cela apparaît encore dans le *Commentaire aux Épidémies d'Hippocrate*, où l'on voit que c'est quand il pose ses questions que le médecin a le plus de chances de faire impression, tout particulièrement s'il est capable d'anticiper sur l'anamnèse en donnant les antécédents et les symptômes ressentis à la place du patient :

Mais encore une fois, [le médecin] montrera l'étendue de son art (ὁποῖός τις ἐστὶ τὴν τέχνην) au malade et à ceux qui l'entourent, par ses questions mêmes. [...] Car si les questions du médecin coïncident avec ce qui s'est passé et ce qui a été pronostiqué au malade et à son entourage, ils l'admireront aussitôt (θαυμάζουσιν εὐθέως αὐτόν), de même qu'ils auront pour lui peu d'estime, si son interrogatoire va dans le sens contraire de ce qui s'est passé. Mais s'il parvient à mentionner même quelques-unes des choses qui sont arrivées aux malades, avant qu'il ne les ait entendues d'eux (πρὶν ἀκοῦσαι παρ' αὐτῶν), au milieu de la phase d'interrogatoire, il sera admiré²⁵.

Dès lors la question se pose de savoir si Galien cantonne son patient dans le rôle de répondant parce qu'il est plus préoccupé de l'image qu'il pourra donner de lui-même à son public dans le numéro qu'il est en train de réaliser.

21. Voir *Loc. aff.* 5.8 (VIII.361, 7-9 K.) : « c'est ainsi que nous nous ménagerons non seulement l'estime mais l'admiration (οὐ μόνον ἐπαινεῖσθαι ἀλλὰ καὶ θαυμάζεσθαι) de ceux qui nous consultent ». La volonté d'éblouir est plus manifeste ici encore qu'ailleurs dans sa clinique : voir à ce propos V. BOUDON-MILLOT, « Médecins et charlatans », p. 129-131. En règle générale, le goût du spectacle apparaît nettement dans les démonstrations anatomiques (par exemple *Anat. adm.* 8.4 [II.669, 2-16 K.]).

22. *Loc. aff.* 5.8 (VIII.362, 17-18 K.), à propos du pot de chambre : « je fis comme si je n'avais rien vu du tout (ὥς μὴδ' ὄλωσ' ἑωρακὸς) » ; de même son silence à propos du médicament contre la pleurésie fait croire à Glaucon — qu'il ne détrompe pas — que le diagnostic initial est « à partir du seul pouls » (*Loc. aff.* 5.8 [VIII.362, 17-18 K.]).

23. *Loc. aff.* 5.8 (VIII.365, 1-9 K.), sur la douleur en bretelle.

24. *Loc. aff.* 5.8 (VIII.365, 10-12 K.) : « Une chose encore, dis-je, pour compléter ma divination ; je vais en effet aussi vous dire l'idée que le malade se fait de l'affection dont il est atteint. »

25. In *Hipp. Epid.* VI 2.45 (117, 4-27 Wenkebach = XVIII 998-999 K.) ; voir M. LETTS, « Questioning the Patient, Questioning Hippocrates. Rufus of Ephesus and the Pursuit of Knowledge », dans G. PETRIDOU, C. THUMIGER, dir., *Homo Patiens*, p. 89-94. Ici encore, Galien joue sur un thème hippocratique : HIPPOCRATE, *Prog.* 1 (3, 5-6 Jouanna = II.112 L.) où la capacité du médecin à annoncer le passé, le présent et l'avenir lui assure l'admiration (οὕτω γὰρ ἂν τις θαυμάζοιτο δικαίως) et la confiance du malade ; voir J. JOUANNA, « Le statut du *Thauma* chez les médecins de la *Collection Hippocratique* », dans A. THIVEL, dir., *Le miracle grec*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 223-236, G.E.R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom*, p. 40-41.

II. LE MÉDECIN ET LA MALADIE : LA MÉTHODE DIAGNOSTIQUE

À l'en croire, cependant, c'est l'identification de la maladie qui prime chez lui ; et s'il est parfois possible de faire abstraction du témoignage du patient, il faut que le médecin soit compétent et que le cas s'y prête. Car malgré toute son insistance sur ses qualités de prestidigitateur, Galien n'en est pas moins soucieux d'indiquer, à son lecteur comme à ceux qu'il tient en estime, le rôle accessoire de la dimension de performance de ses diagnostics. L'occasion de briller n'est jamais pour lui qu'un avantage additionnel d'une bonne maîtrise de la méthode médicale.

Tout dépend en effet de savoir à qui il s'adresse. S'il ne le dit pas toujours sur le moment, il se moque ensuite souvent de la crédulité de ses admirateurs, incapables de comprendre que ses découvertes s'appuient sur un savoir médical, qui peut s'écrire, se transmettre, et se trouve accessible à tous ceux qui en ont le courage et les compétences²⁶. Ce sont les profanes et les mauvais médecins qui s'extasient de ses prouesses, mais elles-mêmes n'ont rien de véritablement extraordinaire²⁷. Il convient en effet de remarquer que, contrairement à l'habitude répandue, les récits de diagnostics fantastiques de Galien ne devraient pas être extraits de leur contexte et mis en vignettes, car cela efface leur dimension pédagogique fondamentale²⁸. Leur rôle est en effet avant tout de mettre en évidence les difficultés du diagnostic et les éléments à retenir pour les surmonter.

Ainsi, sans entrer dans le détail de sa méthode, on peut relever plusieurs caractéristiques importantes pour sa clinique²⁹. Il faut d'abord voir que le recueil des

26. Sur cet idéal intellectuel galénique, alliant intelligence naturelle, amour de la vérité, goût de l'effort et beaucoup d'entraînement, voir *i.a.* *Const. art. med.* 6.9-12 (70, 23-72, 15 Fortuna = I.244-245 K.) ; *Opt. med.* 3.4 (289, 18-290, 2 Boudon-Millot = I.59 K.).

27. L'accusation de divination repose fondamentalement sur une incompréhension ; voir *Opt. med.* 1 (285, 12-18 Boudon-Millot = I.54-55 K.). Galien n'est d'ailleurs pas avare d'explications souvent assorties d'indications bibliographiques, comme pour son pronostic d'épistaxis (*Præn.* 13 [138, 4-6 Nutton = XIV.669 K.]), ou dans le cas d'Eudème (*Præn.* 3 [86, 8-30 Nutton = XIV.617-618 K.]), celui du fils de Boéthos (*Præn.* 7 [108, 24-110, 12 Nutton = XIV.639-641 K.]) ou encore ceux de Sextus et de Commode (*Præn.* 10 [124, 31-126, 15 Nutton = XIV.656-657 K.] : « le pronostic n'a rien de surprenant (οὐδὲν ἐξουσίης θαυμαστόν) » ou plutôt il paraît tel pour les ignorants « mais en réalité il n'en est rien (ἀλλ' οὐ τοιαύτη γε κατ' ἀλήθειαν ἦν) ». À ce sujet, voir J. LIGHTFOOT, « Galen's Language of Wonder », p. 173-178, bien que sa longue analyse du cas de Marc Aurèle (*Præn.* 14 [142, 9-14 Nutton = XIV.673 K.]) soit certainement erronée (qu'il s'agisse de l'empereur n'en fait pas un cas à part ; ce que Galien explique, c'est que *comme dans le cas qui précède* le diagnostic est vraiment virtuose et demande une maîtrise totale de la sphrygmologie).

28. Le récit de cas chez Galien n'est pas conçu comme un compte rendu autonome, mais vise toujours à illustrer un argument ; voir à ce propos D. GOUREVITCH, « L'insegnamento medico di Galeno. Perché narra casi clinici », *Medicina nei secoli, n.s. Arte e scienza. Giornale di storia della medicina*, 16, 2 (2005), p. 253-276 ; G.E.R. LLOYD, « Galen's Un-Hippocratic Case-Histories » ; ou encore C. PETIT, *Galien de Pergame ou la rhétorique de la Providence*, p. 112-162, sur le fait que le récit de cas est indissociable de son contexte.

29. Sur la méthode diagnostique de Galien, voir : L. GARCÍA BALLESTER, « Galen as a Clinician. His Methods in Diagnosis », dans W. HAASE, éd., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 37.2, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1994, p. 1636-1671 ; S. FORTUNA, « Il metodo della diagnosi in Galeno (*De locis affectis* VIII 1-452 K.) », *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, 22, 2 (2001), p. 281-304 ; ou encore V. NUTTON, « Galen at the Bedside : the Methods of a Medical Detective », dans R. PORTER,

symptômes est ordonné à la recherche d'une réalité cachée. Tout l'enjeu du diagnostic, pour Galien, est de parvenir à passer du visible à l'invisible, à reconstituer par la pensée un monde intérieur inaccessible à l'observation³⁰. Le médecin, équipé de connaissances indispensables en anatomie, vise à déterminer par le raisonnement³¹ le lieu et la nature de la perturbation. Sous son regard, les συμπτώματα, les anomalies (lésions fonctionnelles et autres manifestations sensibles, comme les excréments, les excroissances, les douleurs, les changements de forme ou d'aspect)³² se transforment donc en signes de la disposition des parties internes responsable des troubles présentés par le patient³³.

Or ce qu'il faut ensuite noter, c'est que ces signes n'ont pas tous la même valeur³⁴, ce que, précisément, l'art médical est en mesure de codifier et de consigner. Ils ont, en effet, des propriétés différentes : certains signes renvoient directement à un organe, d'autres à une sorte de cause et donc à une sorte d'affection, et d'autres ne prennent sens qu'au sein d'un tableau clinique déterminé³⁵. Et ils ont surtout un poids diagnostic variable. Typiquement, la lésion fonctionnelle est un symptôme toujours fiable, permettant d'établir une liaison nécessaire avec la cause de la maladie³⁶. C'est pourquoi le regard du médecin est aussi fondamentalement sélectif et focalisé sur la découverte du signe pertinent.

On comprend alors mieux l'apparente désinvolture de Galien dans le cas du confrère sicilien, qui s'explique avant tout par l'extrême facilité du diagnostic, puisqu'un signe pathognomonique lui est offert avant même d'entrer dans la chambre. L'aspect des selles du patient, qui présentent « un sérum sanguin ténu » (λεπτὸν αἵματος ἰχθῶρα) semblable à la substance qui recouvre la viande fraîche, est, dit-il, « un signe très sûr d'une affection du foie (βεβαιότατον σημεῖον ἥπατος πάσχοντος)³⁷ ». Il

W.F. BYNUM, dir., *Medicine and the Five Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 7-16 (qui pose d'ailleurs l'exemple de Galien comme un archétype du diagnostic dans l'Antiquité).

30. Voir en particulier *Loc. aff.* 1.1 (226, 8-14 Gärtner = VIII.1-2 K.). Là encore, Galien s'inscrit dans la lignée d'Hippocrate : *Art.* 11.1-7 (237, 4-239, 3 Jouanna = VI.18-22 L.) ; voir J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, p. 409-452.

31. À cet égard, voir notamment les remarques de L. GARCÍA BALLESTER, « Galen as a Clinician », p. 1667-1669 sur l'usage de l'analogie.

32. *Loc. aff.* 2.10 (368, 6-11 Gärtner = VIII.123 K.). Sur la notion de σύμπτωμα, voir *i.a.* *Sympt. diff.* 1.21 (210, 16-18 Gundert = VII.51 K.) et plus généralement B. HOLMES, « Medicine and Misfortune. *Symptōma* in Greek Medical Writing », dans ID., K.-D. FISCHER, dir., *The Frontiers of Ancient Science*, Berlin, Walter de Gruyter, 2015, p. 191-209.

33. Galien prend ici position dans une controverse médicale et philosophique post-hellénistique sur l'inférence diagnostique, notamment sur la validité de l'indication (ἐνδειξις) : à ce propos, cf. *i.a.* *Meth. med.* 4.3 (X.242, 15-249, 19 K.) ; voir en particulier M. FREDE, « On Galen's Epistemology », dans V. NUTTON, dir., *Galen. Problems and Prospects*, Londres, The Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981, p. 65-86 ; J. ALLEN, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

34. *Cris.* 1.13 (105, 5-17 Alexanderson = IX.607-608 K.) : il faut « examiner la nature exacte de chaque signe (ἐκάστου σημείου τὴν φύσιν) pour pouvoir produire un pronostic en se basant sur la faculté de chacun (ἐκ τῆς δυνάμεως ἐκάστου) » et de ce point de vue, le nombre des signes importe peu.

35. Voir par exemple *Loc. aff.* 2.1 (306, 4-18 Gärtner = VIII.69-70 K.).

36. *Loc. aff.* 2.8 (336, 17-23 Gärtner = VIII.97 K.).

37. *Loc. aff.* 5.8 (VIII.362, 14-17 K.).

indique de manière univoque une atonie de l'organe³⁸, dont il s'agit simplement de déterminer si elle est ou non la conséquence d'une inflammation. Les autres symptômes (douleur en bretelle et difficultés respiratoires) ne sont pas spécifiques à l'affection, et ne peuvent pas même servir à orienter le diagnostic, puisqu'il est déjà posé. Autrement dit, leur seul intérêt est de permettre au médecin de briller.

Lorsque Galien écrit que Glaucon ne l'a pas laissé refuser son invitation ni même le prévenir qu'il pourrait lui falloir plus d'une visite pour donner son avis, ce n'est pas uniquement de la fausse modestie. De fait, son objectif premier, dans ce texte, n'est pas de donner un exemple de diagnostic prodigieux, mais de montrer la fécondité d'une approche méthodique du diagnostic : car pour savoir saisir sa chance³⁹, il faut d'abord connaître la valeur des signes. Et c'est ce qu'il dit clairement en conclusion :

Je vous ai raconté cela pour que vous connaissiez les symptômes particuliers (ἴδια) à chaque affection et ceux qui sont communs (κοινά) à d'autres affections, et puis, outre ceux-là, ceux qui, dans l'un et l'autre cas, adviennent systématiquement (ἀχώριστα), fréquemment, ponctuellement ou rarement (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀμφιδόξως ἢ σπανίως γιγνόμενα), et que, si la chance (τύχη) vous fournit une occasion du type de celle que j'ai eue alors, vous soyez capable d'en faire habilement usage⁴⁰.

L'expertise du médecin repose donc avant tout sur une approche différenciée des signes. Leur potentiel diagnostic étant variable, sa méthode doit être qualitative, et il ne doit se laisser tromper ni par la force ni par le nombre des symptômes ; au contraire, le propre du médecin compétent est de savoir reconnaître un signe important dès son apparition, alors même qu'il est encore imperceptible pour tout un chacun⁴¹. Il peut ainsi identifier une maladie avant qu'elle ne se développe entièrement et se donner les moyens d'agir à temps. Cela ne veut pas dire que le reste du tableau clinique lui soit indifférent⁴². Simplement, en fonction des diverses situations, l'art lui

38. C'est la marque d'un dysfonctionnement dans la production du sang, qui est la fonction propre du foie — la lésion fonctionnelle permettant ainsi de remonter à l'organe affecté : voir *Loc. aff.* 5.8 (VIII.359, 5-14 K.) et 6.2 (VIII.383, 4-6 K.).

39. En plusieurs occasions, Galien souligne sa chance dans ce cas : *Loc. aff.* 5.8 (VIII.362, 8-14 K.) : « parfois certains des signes sûrs (τινα τῶν βεβαίων σημείων) se manifestent à nous par chance (εὐτυχῶς φαίνεται) et parfois ils sont tous ambigus (ἀμφίβολα) » ; *Loc. aff.* 5.8 (VIII.363, 15-17 K.) ; *Loc. aff.* 5.8 (VIII.365, 1-3 K.).

40. *Loc. aff.* 5.8 (VIII.366, 5-11 K.). T.S. BARTON, *Power and Knowledge*, p. 143. met curieusement en doute la valeur didactique du passage, au prétexte que le diagnostic reposerait en fait sur des compétences extra-médicales ; or non seulement connaître un signe hépatique pathognomonique est en soi utile, mais ce qui compte ici est de montrer que tous les symptômes ne se valent pas, ce qui est aussi une leçon médicale importante.

41. *In Hipp. Prog.* 3.11 (336, 17-337, 4 Heeg = XVIII.244-245 K.) : « la plus grande différence entre l'expert (τεχνίτης) et celui qui ne l'est pas, c'est cela-même : la perception des petites différences (τὸ μικρῶν αἰσθάνεσθαι διαφορῶν). » Le médecin est alors comme le paysan expérimenté, qui identifie les plantes encore en germe : *Meth. med.* 14.9 (X.976, 2-14 K.) ; *In Hipp. Prorrh.* 1.1 (4, 5-26 Diels = XVI.491-492 K.).

42. D'ailleurs, dans le cas du confrère sicilien, la découverte d'un signe pathognomonique ne met pas un terme au diagnostic : Galien a besoin de prendre le pouls, non pas pour identifier la maladie (l'atonie hépatique) mais ses complications (l'inflammation) : *Loc. aff.* 5.8 (VIII.363, 1-7 K.).

dicte à quel type de symptôme il convient de prêter attention et dans quel ordre, les signes les moins spécifiques servant ainsi essentiellement à moduler le diagnostic⁴³.

Et c'est à ce niveau que la nature individuelle de la relation thérapeutique prend une réelle importance. Les variables propres au patient (âge, habitudes, environnement, différences de force et de sensibilité) affectent en effet souvent le diagnostic — notamment lorsqu'il s'agit de déterminer l'intensité du trouble et dans quelle mesure il s'agit d'une anomalie⁴⁴ ; et il est, en tous les cas, indispensable de les prendre en compte pour adapter le traitement⁴⁵. Toutefois, comme ils ne se laissent saisir ni tous, ni précisément, ils introduisent une part irréductible d'indétermination dans le jugement médical. Certes le médecin dispose de procédures pour tenter d'approcher l'individualité du cas en spécifiant les conditions d'application du diagnostic ; Galien parle alors de conjecture technique (τεχνικός στοχασμός)⁴⁶. Mais il s'agit assurément d'un pis-aller et se démarquer des estimations ordinaires demeure pour lui un enjeu important.

III. LE MÉDECIN ET LE MALADE : LA MÉTHODE D'INTERROGATION

C'est en effet le souci de préserver le caractère technique de ses conclusions qui semble le mieux rendre compte de la manière dont Galien aborde la relation à son patient. De fait, il existe une tradition du diagnostic dans l'Antiquité, qui insiste sur la nécessité d'écouter le malade (lui-même plutôt que son entourage), en comparaison de laquelle le caractère distant et fermé de la clinique galénique paraît manifeste⁴⁷.

43. « Au premier contact avec le patient, il faut commencer l'examen de son cas par les [signes] les plus importants (ἀπὸ τῶν μεγίστων σκοπεῖσθαι τὰ κατ' αὐτόν) », le pouls et l'urine, s'agissant d'une fièvre, « et poursuivre aussi par les autres, sans en oublier aucun, si possible, pas même les moindres. Car la plus ou moins grande confiance que l'on accorde à l'indication donnée par les plus importants dépend du renfort des autres ». Voir aussi *Plen.* 11 (76, 26-78, 22 Otte = VII.580-583 K.).

44. Voir notamment *Glauc. meth. med.* 1.1 (XI.2, 13-3, 6 K.) ; *In Hipp. Off.* 1.1 (XVIIIb.636, 4-637, 1 K.). C'est ce type de symptômes secondaires qui permet d'identifier, par exemple, une arythmie congénitale (*Præn.* 14 [140, 4-14 Nutton = XIV.671 K.]) ou une maigreur par dénutrition (*Temp.* 2.4 [60, 9-61, 6 Helmreich = I.604-605 K.]).

45. Voir *i.a.* : *Puer. epil.* 1 (1, 1-2, 17 Keil = XI.357-359 K.) ; *Glauc. meth. med.* 1.1 (XI.1, 9-2, 4 K.) ; *Meth. med.* 7.13 (X.524, 3-5 K.) ; *San. tu.* 1.7 (16, 33-17, 18 Koch = VI.34-35 K.). Galien, sur ces questions rejoint Aristote (*Metaph.* A, 981a5-24) ou en tout cas, selon lui, Hippocrate (*Glauc. meth. med.* 1.1 [XI.1, 1-2, 13 K.]). Voir L. GARCÍA BALLESTER, « Galen as a Clinician », p. 1644-1646.

46. L'idéal, inatteignable, serait de saisir le cas dans son individualité (*Meth. med.* 3.7 [X.209, 4-9 K.]) ; mais à défaut on peut tenter de s'en approcher par la conjecture technique (*Loc. aff.* 1.1 [242, 4-7 Gärtner = VIII.14 K.], *Præs. puls.* 1.1 [IX.216, 16-18 K.]), notamment s'agissant des affections internes (*Comp. med. loc.* 2.1 [XII.546, 3-5 K.]). Sur le τεχνικός στοχασμός, voir V. BOUDON-MILLOT, « Art, science et conjecture », dans J. BARNES, J. JOUANNA, dir., *Galien et la philosophie*, Genève, Fondation Hardt, 2003, p. 269-306 ; J. DEVINANT, *Les troubles psychiques selon Galien. Étude d'un système de pensée*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 268-270.

47. Voir en particulier RUFUS D'ÉPHÈSE, *Quæst. med.* 1 (24, 1-26, 24 Gärtner) ; et, à ce propos, M. LETTS, « Rufus of Ephesus and the Patient's Perspective in Medicine », *British Journal for the History of Philosophy*, 22, 5 (2014), p. 996-1020 ; ID., « Questioning the Patient ». Voir aussi HIPPOCRATE, *Vet. med.* 2.3 (120, 33-15 Jouanna = I.573-574 L.) : il convient de tout faire pour rester au plus proche de ce que le malade peut dire et concevoir (cf. A. DEBRU, « Médecin et malade dans la médecine hippocratique : interrogation ou dialogue ? », dans P. DEMONT, dir., *Médecine antique. Cinq études*, Amiens, Faculté des Lettres,

Mais la position de Galien vis-à-vis de la parole du patient est plus nuancée qu'on ne pourrait croire : car pour lui l'anamnèse est aussi indéniablement utile au diagnostic (en raison, notamment, de la particularité du cas)⁴⁸ qu'il est difficile d'en garantir la rigueur⁴⁹.

Si l'interrogation du patient n'est certainement pas la dimension du diagnostic qu'il met le plus en valeur, il accorde une réelle importance aux réactions du patient, à ce qu'il perçoit de son mal et à la manière dont il décrit ses symptômes⁵⁰. Toutefois, il ne conçoit pas l'entretien comme un dialogue et il s'efforce de garder le contrôle sur l'orientation de l'échange⁵¹. De fait, la mise à l'écart du patient dans le processus d'établissement du diagnostic ne relève pas d'un manque de considération pour ce qu'il peut apporter, mais d'une volonté de limiter son intervention et plus encore d'un idéal thérapeutique de maîtrise de ses réactions.

Ainsi, pour commencer, les réponses que le médecin obtient ont souvent fonction de validation des hypothèses. Par exemple, certaines affections sont généralement dues à un comportement excessif ou désordonné de la part du patient ; Galien invite alors le médecin à prendre deux fois le pouls, une première fois en silence, puis encore une fois après avoir exposé les supposées incartades de son patient, pour voir s'il est modifié par une telle révélation :

[...] cela donnera un pronostic très sûr et impressionnant (βεβαιότεραν τε καὶ θαυμασιωτέραν τὴν πρόρρησιν), au point que parfois ceux qui l'entendront penseront, incré-

1991, p. 35-49). La distance du médecin prenant d'emblée le pouls en silence, comme peut le faire Galien, est ouvertement critiquée chez Marcellinus (*Puls.* 5 [459, 126-145 Schönc]) ou encore Celse (*Med.* 3.6.6 [111, 32-112, 4 Marx]); voir à ce sujet O. LEWIS, « The Practical Application of Ancient Pulse-Lore and its Influence on the Patient-Doctor Interaction », dans G. PETRIDOU, C. THUMIGER, dir., *Homo Patiens*, p. 354-356.

48. En cela il prend parti contre les méthodiques, qui refusent selon lui de considérer ce qui ne s'offre pas *hic et nunc* à l'observation : *Sect.* 7 (16, 16-24 Helmreich = I.84-85 K.) ; voir par exemple Caelius Aurelianus, *Morb. acut.* 3.4 § 45 (318, 24-26 Bendz) ; et plus généralement M. FREDE, « The Method of the So-Called Methodical School of Medicine », dans J. BARNES *et al.*, dir., *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 1-23, en particulier p. 265.

49. Voir en particulier *In Hipp. Vict. acut.* 1.1 (3, 8-4, 2 Pietrobelli = XV.419 K.) où Galien, contre la tradition cniidienne, indique : « il ne suffit pas de ne rien oublier de ce que même les profanes (ἰδιῶται) sont capables de connaître — là n'est pas l'objectif des hommes de l'art (τεχνῖται) — mais encore faut-il noter tout ce qui est utile à la thérapie ; en sorte qu'on a souvent besoin d'ajouter des choses que les profanes ne connaissent pas du tout et d'en retirer beaucoup de ce qu'ils connaissent » ; cf. M. LETTS, « Questioning the Patient », p. 86-93.

50. Comme le montrent bien de nombreux longs récapitulatifs des antécédents : *e.g.* *Meth. med.* 10.3 (X.671, 12-673, 16 K.) ; *Meth. med.* 12.7 (X.858, 4-859, 4 K.) ; *San. tu.* 6.11 (190, 17-26 Koch = VI.434 K.). Voir à ce propos L. GARCÍA BALLESTER, « Galen as a Clinician », p. 1659-1661, qui présente la tendance à minimiser et condenser l'interrogatoire dans les récits de cas comme la contrepartie de la typification, caractéristique de la médecine post-hellénistique ; voir encore S.P. MATTERN, *The Prince of Medicine. Galen in the Roman Empire*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 225-230 ; P. MUDRY, « Les voix de la douleur entre médecins et malades : le témoignage de l'Antiquité », *Pallas*, 88 (2012), p. 21-22.

51. Voir par exemple *Loc. aff.* 1.6 (290, 23-294, 7 Gärtner = VIII.56-58 K.) : seul le médecin qui sait qu'il a affaire à une lésion d'une fonction cérébrale aura l'idée de poser des questions sur un éventuel traumatisme de la moelle épinière face à une perte de sensibilité des doigts. Sur ce cas célèbre, voir encore : *Anat. adm.* 3.1 (II.343, 9-345, 4 K.) ; *Opt. med. cog.* 9.10-11 (106, 9-108, 2 Iskandar).

dules, que ce n'est pas le pouls qui [te] fait dire ce genre de choses, mais que c'est parce que tu en auras été averti par quelqu'un au fait des écarts du malade⁵².

Le principe qui veut que le médecin devance de son mieux le patient dans l'anamnèse prend alors une signification proprement diagnostique, puisqu'il s'agit de faire en sorte que son témoignage n'interfère pas dans le raisonnement et puisse servir à confirmer l'idée qu'il se fait de la nature de l'affection⁵³. Le contrôle des informations venues du patient sert ainsi à renforcer la robustesse des conclusions.

Mais plus généralement c'est la fiabilité des propos du patient qui est cause. Pour éviter une perte voire une distorsion d'informations, il est toujours préférable pour le médecin de recourir directement au témoignage de ses propres sens⁵⁴. À défaut, pour que les propos du patient lui soient utiles (c'est-à-dire susceptibles de le guider), il faut d'abord que ce dernier sache mettre son mal en mots — ce qui suppose qu'il le comprenne. Ainsi par exemple la douleur constitue-t-elle un véritable défi diagnostique du fait de sa résistance à la description verbale ; Galien y voit d'ailleurs une réelle difficulté, et il n'oppose pas à ce propos le discours du spécialiste et celui du profane⁵⁵. En revanche, il distingue entre le patient qui ne comprend pas ce qui lui arrive et celui qui est capable de saisir la cause de ce qu'il ressent et peut donc en parler convenablement : comme il y a de bons et de mauvais médecins, il y a de bons et de mauvais patients⁵⁶.

52. *Præs. puls.* 1.4 (IX.250, 1-6 K.).

53. Voir également *Glauc. Meth. med.* 1.2 (XI.10, 13-16 K.) : « Quant à nous, comme tu le sais, nous essayons de dire de nous-mêmes la cause antécédente, sans attendre de la demander au malade ; disposer d'une telle faculté est le meilleur signe que l'on ne va pas commettre d'erreur ».

54. Voir V. NUTTON, « Galen at the Bedside » ; V. BOUDON-MILLOT, « Le rôle de la sensation dans la définition galénique de la maladie », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI, dir., *Les cinq sens dans la médecine de l'époque impériale : sources et développements*, Lyon, Université Jean Moulin, 2003, p. 21-30 ; L. GARCÍA BALLESTER, « Galen as a Clinician », p. 1654-1655. L'approche sensorielle de la maladie apparaît déjà nettement dans la *Collection Hippocratique* : voir J. JOUANNA, *Hippocrate*, p. 419-426.

55. Souvent, les questions de Galien à son patient concernent la douleur : voir e.g. *Glauc. meth. med.* 1.16 (XI.61, 14-18 K.) ; *Comp. med. loc.* 2.1 (XII.545, 3-6 K.). Sa longue critique de la classification des types de douleurs proposées par Archigène (*Loc. aff.* 2.8-9) fait valoir qu'étant donné la part d'indicible dans l'expérience de la douleur, il y a moins de risques à suivre la terminologie commune, si vague et incomplète qu'elle soit, qu'à avoir un discours technique dépourvu d'intelligence. Voir sur ces questions A. ROSELLI, « Come dire il dolore. Galeno e il linguaggio dei medici e dei malati », *Antiquorum philosophia. An International Journal*, 9 (2015), p. 55-68 ; C.A. ROBY, « Galen on the Patient's Role in Pain Diagnosis : Sensation, Consensus, and Metaphor », dans G. PETRIDOU, C. THUMIGER, dir., *Homo Patiens*, p. 304-324 ; R. CHIARADONNA, « Langage ordinaire et connaissance médicale selon Galien », dans C. CRIGNON, D. LEFEBVRE, dir., *Médecins et philosophes. Une histoire*, Paris, CNRS, 2019, p. 129-145.

56. Voir les deux cas d'épilepsie avec aura présentés en *Loc. aff.* 3.11 (VIII.194, 4-18 K.) et (VIII.198, 5-14 K.) où seul le second est suffisamment perspicace (οὐκ ἄφρων) pour saisir et formuler son symptôme : il parle d'une brise froide, identifiant correctement la qualité responsable de l'affection ; voir aussi *Loc. aff.* 5.5 (VIII.335, 4-10 K.). Sur le rôle du témoignage du malade dans ce récit de cas, voir J. PIGEAUD, « Rhétorique et médecine chez les Grecs. Le cas d'Archigène », *Helmántica*, 36, 109-111 (1985), p. 39-48, en particulier p. 47-48 ; D.A. KING, *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 92-95.

Enfin, même à supposer que le malade soit capable de décrire ses symptômes, le risque est encore qu'il refuse de coopérer, par crainte ou esprit de facilité⁵⁷. Dans ce type de cas, Galien n'hésite pas à recourir à de véritables techniques de manipulation, qui, si elles sortent du domaine propre de la médecine, n'en jouent pas moins un rôle dans le processus thérapeutique. Elles sont utiles à l'établissement même du diagnostic, lorsqu'il s'agit, par exemple, de déclencher chez le patient des réactions qui révèlent ce qu'il cache⁵⁸. Mais l'essentiel est de s'assurer que le traitement sera suivi : Galien explique ainsi que l'écoute du patient doit avant tout permettre de se faire une idée de son caractère pour savoir s'il sera à même de réagir comme il faut à l'annonce du pronostic :

Si tu constates que telle personne est bien avisée (φρόνιμος) et surtout si elle n'est pas craintive (δειλός), tu peux tenter de lui dire la vérité (ἀληθεύειν), sans rien cacher de ce qui va se passer durant la maladie ; mais si elle n'est pas bien avisée et craintive, dis-lui tout ce qui pourrait la réconforter en évitant de mentir ouvertement (μηδὲν μέγα ψεύδεσθαι). [...] La plupart des maladies dangereuses emportent les malades qui ne font pas confiance (ἀπειθεῖν) à leur médecin. [Mais] [...] la plupart des gens perdent toute attention (οὐ πάνυ κατήκοοι γίνεσθαι) vis-à-vis de leur médecin, lorsqu'ils sont sûrs d'avoir une maladie sans risques⁵⁹.

Dans un contexte où l'offre médicale est foisonnante et empreinte de compétition, le danger est que le patient change de médecin au gré des traitements qui lui sont proposés⁶⁰. À ce niveau les stratégies de persuasion du patient prennent une dimension thérapeutique : circonvenir le patient, en veillant à ne se montrer ni trop alarmiste ni trop réconfortant, c'est aussi encore veiller sur sa santé en lui assurant le plus de chances possible d'une thérapie efficace⁶¹.

CONCLUSION

Lorsque Galien se sert de son patient comme d'un piédestal pour mettre en évidence les merveilles dont il est capable en matière de diagnostic, il ne suffit pas de faire valoir ses ambitions professionnelles et sociales pour l'expliquer. Car tous les

57. C'est d'ailleurs pourquoi l'interrogatoire repose souvent aussi sur l'entourage du malade : voir *i.a.* *Loc. aff.* 1.1 (234, 11-14 Gärtner = VIII.8 K.) ; *In Hipp. Epid.* VI 2.45 (118, 1-12 Wenkebach = XVIIA.999-1000 K.).

58. La pudeur fait par exemple souvent obstacle au diagnostic, notamment chez les femmes : *Præn.* 6 (100, 15-102, 27 Nutton = XIV.631-633 K.) ; l'idée est classique et apparaît déjà chez HIPPOCRATE, *Mul.* I 62 (VIII.126, 7-14 L.). Sur le statut médical des stratagèmes employés pour faire parler les patients, voir J. DEVINANT, *Les troubles psychiques selon Galien*, p. 283-287 ; et D. GOUREVITCH, « L'exploitation de la maladie : la simulation », dans ID., *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 73-135 sur les enjeux de la dissimulation.

59. *In Hipp. Epid.* VI 2.24 (115, 28-116, 17 Wenkebach = XVIIA.995-997 K.).

60. Voir *Præn.* 1 (74, 9-11 Nutton = XIV.605 K.), en référence à PLATON, *Gorgias* 464d3-e2.

61. *Const. art. med.* 17.5-7 (114, 24-25 Fortuna = I.291-292 K.) : « le pronostic du meilleur médecin ne se réalisera que s'il soigne un malade qui ne commet pas d'erreurs ». Dans la lecture galénique du triangle hippocratique, le patient s'allie en effet tantôt avec le médecin, tantôt avec sa maladie : *In Hipp. Epid.* I 2.54 (76, 29-77, 12 Wenkebach = XVIIA.150-151 K.). Voir J. JOUANNA, « La lecture de l'éthique hippocratique chez Galien », dans ID., H. FLASHAR, dir., *Médecine et morale dans l'Antiquité*, Genève, Fondation Hardt, 1997, p. 211-253.

cas ne se prêtent pas à de tels exploits — et c'est ce qu'il voudrait que son lecteur perspicace remarque : là où le profane crie au prodige, il y a surtout des leçons à tirer sur la structure même du raisonnement médical. Face à des signes de valeurs disparates, n'ayant ni la même efficace ni le même coefficient de certitude, le médecin peut adopter des stratégies variables. La fulgurance de ses succès diagnostiques permet précisément à Galien de souligner l'intérêt de son approche du tableau clinique, foncièrement active et sélective : il commence par se fermer à tout ce qui ne se laisse pas bien contrôler par lui, à quoi il donne un rôle accessoire pour confirmer ou moduler ses hypothèses — au risque de rejeter en dehors du domaine de la médecine ce qui ne se prête pas à une caractérisation précise. Et c'est ce qui explique que parfois, mais pas toujours, la contribution du patient puisse être reléguée au second plan voire même entièrement négligée. Comme on a cherché à le montrer, cette attitude vis-à-vis du patient s'explique fondamentalement par des motivations médicales, théoriques et pratiques. Mais elles-mêmes ne sont pas dépourvues de signification historique : si le souci premier de Galien est de garantir la technicité du diagnostic, c'est aussi pour des raisons stratégiques, pour mieux défendre le bien-fondé de l'art médical dans un climat de compétition (inter et intra-disciplinaire). Il semble, toutefois, qu'une telle conception verticale de la relation de soin ait survécu à son contexte d'apparition, et qu'en médecine ait parfois perduré, par-delà les changements de paradigmes scientifiques, un reste de galénisme.

LAENNEC ET CAELIUS : LA PHILOGIE COMME CLINIQUE

Frédéric Le Blay

Centre François Viète
Nantes Université

RÉSUMÉ : René Théophile Hyacinthe Laennec entreprit la traduction des *Traité des maladies aiguës et des maladies chroniques* du médecin romain Caelius Aurelianus. À partir de l'édition des manuscrits établie en 2009, je propose une analyse interprétative de la démarche du clinicien. Au-delà de la curiosité érudite d'un amoureux des classiques, je cherche à montrer que l'exercice de lecture et de traduction des textes constitutifs d'une histoire de la clinique s'intègre dans la méthode de Laennec et contribue à fonder son épistémologie médicale, à une époque où les pratiques sont soumises à des redéfinitions majeures. Une telle entreprise, qui fait du texte, constituant d'une littérature, une donnée d'expérience en vue du diagnostic, n'est pas sans présenter quelque analogie avec certaines orientations contemporaines.

ABSTRACT : René Théophile Hyacinthe Laennec undertook the translation of the *Treatise on Acute and Chronic Diseases* from Caelius Aurelianus. Based on the edition of his manuscript established in 2009, I will provide the reader with an interpretation of Laennec's endeavour within his practice as a clinician. Leaving aside his appreciation and personal interest in classics, I will emphasize his reading and translation of ancient texts, which lay the foundation for a history of the clinic, as rooted in his methodological and epistemological approach, at a time when medical practice was submitted to major redefinitions. Laennec's project, taking historical testimonies as components of a written and experimental data for diagnosis, allows us to draw analogies with some contemporary issues.

En 2009, est parue l'édition de manuscrits du grand clinicien et anatomopathologiste René Théophile Hyacinthe Laennec (1781-1826) témoignant de son entreprise de traduction d'une des sommes médicales de l'Antiquité, les *Traité des Maladies aiguës et des Maladies chroniques* du médecin de langue latine Caelius Aurelianus¹. Ce travail philologique trouve son pendant dans une autre entreprise du même savant, la traduction du traité *Des causes et des signes des maladies aiguës et chro-*

1. F. LE BLAY, avec la collaboration de D. GOUREVITCH, « Un inédit de Laennec. La traduction des *Traité des Maladies aiguës et des Maladies chroniques* de Caelius Aurelianus », *Histoire des sciences médicales*, XLIII, 1 (2009), p. 83-109. Ces documents font partie du fonds d'archives légué par Robert Laennec à la Bibliothèque de l'École de Médecine de Nantes (aujourd'hui Bibliothèque Universitaire de Santé). Pour la description complète de ce fonds exceptionnel et du reste des archives conservées en d'autres lieux, cf. L. BOULLE, M.D. GRMEK, C. LUPOVICI, J. SAMION-CONTET, *Laennec. Catalogue des manuscrits scientifiques*, Paris, Masson, 1982.

niques du médecin grec Arétée de Cappadoce². Je renvoie le lecteur à cette édition pour la présentation détaillée de ces manuscrits. Je reviendrai dans le cours de cette analyse sur l'identité des auteurs dont Laennec souhaitait traduire la pensée. Je voudrais ici développer certaines questions d'ordre historique et épistémologique dans la perspective d'une compréhension de la démarche clinique de ce représentant majeur de la médecine du tournant des XVIII^e et XIX^e siècles. Je montrerai ainsi que l'entreprise de traduction de tels textes est en elle-même une clinique et que le clinicien s'inscrit dans une histoire dont il fait un élément constitutif d'une expérience qui est à la fois subjective et collective.

I. LAENNEC ET LES ANCIENS

Plusieurs réponses ont déjà été proposées, parfois contradictoires, quant aux raisons qui purent pousser Laennec à se lancer dans une telle entreprise philologique dont l'achèvement était une perspective pouvant dissuader les savants les plus laborieux. Les deux volumes de notre édition de référence de Caelius Aurelianus, réalisée par Gerhard Bendz, dépourvue de commentaire et de notes explicatives, comptent plus de 1200 pages³. Le traité d'Arétée de Cappadoce, bien qu'il soit plus modeste dans son volume, constitue une œuvre à part entière⁴.

Dans son introduction au *Catalogue des manuscrits scientifiques*, Mirko D. Grmek, brossant le portrait du grand homme, distingue le trait suivant : « [...] derrière le romantique, veillait un amoureux de l'héritage classique grec et latin⁵ ». Il met ainsi en valeur l'un des aspects du génie d'un savant qui sut allier modernité et attachement à la tradition ou, pour le dire plus justement, qui fit du retour aux Anciens le premier moteur de l'innovation et du progrès. Les biographes de Laennec ont mis en avant sa culture et son érudition classiques⁶. Sur le plan de la doctrine médicale, son attachement à l'œuvre d'Hippocrate est également un fait bien connu des historiens. La thèse qu'il soutint en 1804, devant un jury composé de Corvisart, Pinel, Sue, Boyer et Thillaye, intitulée *Propositions sur la doctrine d'Hippocrate, relativement à la médecine pratique*, fut une réponse à une thèse antérieure, soutenue par Boulet, qui mettait

2. Éditée par M.D. GRMEK, Genève, Droz, 2000.

3. Édition établie par G. BENDZ, traduction en allemand par I. Pape, 2 vol., *Corpus Medicorum Latinorum*, VI.1, Berlin, Akademie Verlag, 1990. Laennec travaillait à partir de l'édition établie par Guillaume ROUILLÉ (Lyon, 1566), comme il l'indique sur la page de garde de son premier cahier, qui recopie mot pour mot la page de titre : *Caelii Aureliani siccensis, medici vetusti et in tractanda morborum curatione diligentissimi, secta Methodici, De Acutis morbis. Lib. III - De Diuturnis. Lib. V - Ad fidem exemplaris manu scripti castigati, et Annotationibus illustrati. Cum Indice copiosissimo, ac locupletissimo. Lugduni, apud Guliel. Rovillium, MDLXVII*. Voir notre édition du texte.

4. Voir l'édition de référence par C. HUDE, *Corpus Medicorum Graecorum*, II, Berlin, Akademie Verlag, 1958.

5. *Catalogue des manuscrits scientifiques*, p. 1.

6. F. ROBERT, « Laennec helléniste », dans *Commémoration du bicentenaire de la naissance de Laennec, 1781-1826*, colloque organisé au Collège de France les 18 et 19 février 1981, Paris, Palais de la Découverte (coll. « Revue du Palais de la Découverte », numéro spécial, 22), 1981, p. 239-244 ; M.D. GRMEK, « L'érudition classique d'un grand médecin : le cas Laennec », dans D. GOUREVITCH, éd., *Médecins érudits de Coray à Sigerist*, Paris, De Boccard, 1995, p. 47-57.

en question l'existence même d'Hippocrate. En exergue de son écrit, il cite le chapitre 2 du traité hippocratique *Ancienne médecine*, qu'il reprendra dans son discours inaugural du Collège de France : « La médecine n'est point une science nouvelle. Depuis longtemps, ses principes sont trouvés et sa route est tracée. En les suivant, on a fait, pendant un long espace de temps, un grand nombre de belles et utiles découvertes, et tout homme qui, doué des dispositions nécessaires, instruit de ce qui a été fait avant lui, partira de ce point et suivra la même route, en fera encore de nouvelles⁷ ». Au début de sa brève carrière, il se porta également candidat à la chaire de « médecine hippocratique » de l'École de Santé de Paris, avant que celle-ci ne fût supprimée en 1811. La lecture des textes de l'Antiquité n'a jamais cessé d'être pour lui une source d'inspiration fondamentale. De celui qui put apparaître comme l'artisan d'une renaissance hippocratique, Jackie Pigeaud écrit :

Il faut d'abord dire que Laennec n'a jamais cessé de méditer Hippocrate. Il s'est voulu médecin hippocratique, rameau de ce qu'il appelle l'*arbre hippocratique*. [...] Mais la pratique d'Hippocrate exige des connaissances philologiques. Le médecin doit donc être en même temps philologue, et comme nous le verrons, la méthode médicale et la méthode philologique sont une pour Laennec. Et ce n'est point paradoxal. Littre certes fut grand philologue et connaissait la médecine, Daremberg de même. Mais Laennec a eu cette grandeur de prendre Hippocrate à la fois comme texte de science et de morale, de s'appliquer à comprendre Hippocrate ; certain qu'il était que cette voie du passé était une voie de la découverte dans la tradition de l'*Ancienne médecine*⁸.

L'hommage de Mirko D. Grmek est à lire en parallèle : « C'est l'un des rares exemples où l'érudition classique d'un savant moderne a contribué à la réalisation d'une grande invention médicale⁹ ». L'historien pense ici au rôle que joua la lecture de *Maladies II* d'Hippocrate dans l'invention de l'auscultation médiate, rôle reconnu par l'inventeur lui-même¹⁰.

7. Le manuscrit original se trouve dans le classeur 2 du fonds nantais. Les notes préparatoires des cours au Collège de France (1822-1825) sont réparties dans les dossiers 2 et 7.

8. « L'Hippocrate de Laennec », dans *Commémoration du bicentenaire de la naissance de Laennec*, p. 232-238. Sur le même sujet, voir également M. MARTINY, « Laennec et la pensée hippocratique », dans L. BOURGEY, J. JOUANNA, éd., *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden, Brill, 1975, p. 97-105. Sur le lien entre érudition classique et médecine au XIX^e siècle, je renvoie à D. GOUREVITCH, « Plaidoyer en faveur des érudits du XIX^e siècle : Caelius Aurelianus et le D^r Daremberg », dans A. GARZYA, éd., *Tradizione e ecdotica dei testi medici tardoantichi e bizantini*, Napoli, D'Auria, 1992, p. 107-117 ; D. GOUREVITCH, « Charles Daremberg, His Friend Émile Littré, and Positivist Medical History », dans F. HUISMAN, J.H. WARNER, dir., *Locating Medical History. The Stories and Their Meanings*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 2004, p. 53-73.

9. M.D. GRMEK, « L'érudition classique d'un grand médecin : le cas Laennec ».

10. *De l'auscultation médiate ou Traité du diagnostic des maladies du poumon et du cœur fondé principalement sur ce nouveau moyen d'exploration*, Paris, Brosson & Chaudé, 1819 (1^{re} éd. avant la refonte de 1826), t. II, p. 117-120. Ce point a été relevé par J. PIGEAUD, « L'Hippocratismes de Laennec », *Médecine et philologie classique. Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3 (1975), p. 357-363 ; ainsi que par J. JOUANNA, dans sa notice introductive à *Maladies II*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Collection des Universités de France »), 1983, p. 51-57.

II. LES « FEUILLES DU DIAGNOSTIC »

Une part considérable des documents conservés au sein du fonds des archives personnelles de Laennec consiste en observations cliniques recueillies en français ou en latin à l'Hôpital Necker et à la Charité de Paris. Elles sont désignées par l'auteur comme « feuilles du diagnostic ». S'y ajoutent de nombreux procès-verbaux d'autopsie ainsi que les minutes de consultations médicales auprès de ses patients¹¹. Ces deux volets reflètent la réalité socio-culturelle de la pratique médicale contemporaine puisqu'ils confrontent une population déshéritée, celle des hôpitaux, à une patientèle relevant des classes supérieures, avec une représentation notable de dignitaires ecclésiastiques (Laennec, qui était un catholique fervent, comptait plusieurs cardinaux parmi sa patientèle). En l'absence de témoins comparables en nombre significatif, il est difficile de savoir si l'établissement de tels documents aussi méticuleux que le sont ceux du clinicien parisien relevait d'un usage répandu au sein des représentants de la profession. Je m'avancerai à gager que l'importance qu'ils occupent dans la documentation personnelle de leur auteur et le fait même qu'il ait jugé bon de les conserver au même titre que ses brouillons et son abondante correspondance sont révélateurs d'une démarche active de documentation et de mise en forme d'une trace. Laennec devait consigner ces observations pour lui-même mais aussi pour d'éventuels lecteurs à venir. L'un des points saillants de ce fonds d'archives est la présence de nombreux documents constituant l'ébauche plus ou moins avancée de publications. Le projet éditorial global et ambitieux de leur rédacteur ne put malheureusement aboutir. Sa mort prématurée, du fait de la tuberculose qu'il avait tant étudiée et combattue, en fut sans aucun doute la cause principale¹².

Il paraît incontestable que Laennec reproduit la démarche hippocratique. Ce qu'il admire chez le Père de la médecine, c'est d'abord la méthode d'observation et de lecture des signes ; il prise en lui le clinicien accumulant et comparant les faits particuliers. Il y trouve le modèle d'une pratique fondée sur une attitude sceptique et anti-théorique, un savoir qui s'élabore contre les systèmes, les principes simplificateurs et

11. Je renvoie au catalogue établi par L. Boule, M.D. Grmek, C. Lupovici et J. Samion-Contet, qui propose la description de l'ensemble des documents. Il n'est toutefois pas possible de distinguer un ensemble circonscrit au sein du fonds, car les archives sont conservées dans l'état où elles ont été léguées, sous forme de dossiers et de lots sans réelle cohérence thématique, même si quelques regroupements peuvent apparaître ponctuellement. Les écrits relatifs à la pratique clinique de Laennec sont pour leur part dispersés dans l'ensemble des lots ; cette dispersion semble témoigner du caractère continu et ininterrompu de cette rédaction — et de son archivage — tout au long de la carrière du savant.

12. Ainsi une introduction et le premier chapitre de son traité inédit d'anatomie pathologique furent publiés à titre d'hommage par Victor CORNIL en 1884 (Paris, Alcan) mais cette publication tardive lui faisait perdre une grande part de son intérêt scientifique, comme en témoigne cette notice parue dans le *Progrès médical*, 24 (14 juin 1884), p. 483 : « Tous ceux qui ont lu le *Traité d'auscultation médiate* savent que Laennec était aussi grand anatomo-pathologiste que grand clinicien. Mais peu de médecins pouvaient se douter qu'il existât un véritable *Traité inédit d'anatomie pathologique*, écrit tout entier de la main de Laennec. Publié 60 ans plus tôt, ce traité eût fait bonne figure parmi les ouvrages de l'époque. Aujourd'hui, il n'a plus qu'un intérêt historique. Aussi, M. le professeur Cornil a-t-il été bien avisé en ne donnant au public et aux admirateurs de Laennec qu'un échantillon de cette œuvre ignorée. C'est à ce titre surtout que la brochure de M. Cornil mérite un bon accueil dans le monde des médecins ». La notice est signée J. C. ; il se peut agir de J. Cornillon ou de J. Comby, tous deux collaborateurs principaux et réguliers du journal en 1884.

les déductions *a priori*. Cette attitude fut la sienne tout au long de sa carrière ; j'y reviendrai. Il en était redevable à la fréquentation des Anciens. La lecture de ses « feuilles du diagnostic » ne peut que faire penser à la forme à la fois descriptive et narrative des sept recueils d'*Épidémies* transmis sous le nom d'Hippocrate, où des fiches individuelles décrivant au jour le jour l'évolution de la maladie de patients nommés et identifiés servent à documenter une expérience clinique¹³. Les écrits d'Hippocrate faisaient autant office de fondement doctrinal que de modèle formel¹⁴.

III. LA CLINIQUE COMME *HISTORIA*

L'étude méticuleuse de l'expérience accumulée par les grands prédécesseurs, l'analyse et la comparaison des données cliniques transmises par la tradition « littéraire », loin d'être une perspective passéiste ou un frein à la modernité, devait être défendue comme étant la voie royale vers le progrès. C'est dans cette optique qu'il faut concevoir les travaux de traduction des écrits d'Arétée de Cappadoce et de Caelius Aurelianus entrepris par Laennec. Ce dernier en particulier avait été loué comme un merveilleux clinicien par une longue tradition de médecins, parmi lesquels Baglivi ou Prosper Alpin¹⁵. Les essais de réhabilitation du Méthodisme condamné en son temps par Galien ont à voir avec cette appréciation¹⁶ ; j'y reviendrai également.

Dans un précédent travail, j'avais tenté de comprendre les contours du projet de Laennec. Les brouillons conservés correspondent au début des deux traités¹⁷, ce qui laisse entendre qu'il s'agissait bien d'un projet de traduction intégrale en suivant l'ordre du texte, les deux parties de l'œuvre étant abordées en parallèle. Cet ensemble se présente sous la forme de feuillets réunis en cahier. La logique de cette progression s'impose d'elle-même à la plupart des traducteurs, qui investissent le texte en suivant l'ordre qu'il s'est donné. Il est en revanche une perspective que je n'avais alors pas clairement exprimée. Il est probable que ce principe d'un travail parallèle sur les deux volets de l'œuvre obéisse à une démarche proprement clinique. Bien que la distinction entre maladies aiguës et maladies chroniques soit fondamentale dans le cadre

13. Dans l'édition de référence en 10 volumes établie par Émile LITTRÉ entre 1839 et 1861 (Paris, Baillière), cet ensemble considérable occupe les volumes II (p. 553-717), III (p. 1-149) et V (p. 3-469).

14. Rappelons que Laennec s'était vu offrir par son oncle Guillaume, à l'occasion de son accession au titre de Docteur en Médecine, une édition précieuse des œuvres complètes, *Hippocratis opera omnia* (Francfort, 1595, in-folio) ; cf. *Catalogue des manuscrits scientifiques*, p. 205. L'exemplaire est également conservé à la Bibliothèque Universitaire de Nantes avec des notes marginales de celui qui devint son propriétaire. Il nous plaît de penser que, nonobstant son format, il faisait en quelque sorte office de « livre de chevet ».

15. Je renvoie à J. PIGEAUD, « Caelius après Caelius, survie ou renaissance ? », dans P. MUDRY, dir., *Le Traité des Maladies aiguës et des Maladies chroniques de Caelius Aurelianus. Nouvelles approches. Actes du colloque de Lausanne de 1996*, Nantes, Institut Universitaire de France, Université de Nantes, 1999, p. 309-341.

16. Sur cette question fondamentale pour la compréhension de la tradition médicale post-antique, voir F. LE BLAY, « La controverse de Galien contre Asclépiade et les Méthodiques : défendre l'utilité du médecin », *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza. Journal of History of Medicine and Medical Humanities*, nouvelle série, 29, 3 (2017), p. 841-860.

17. Préface du livre I et début du premier chapitre sur la phrénitis pour *Maladies aiguës*, préface et début du premier chapitre sur le mal de tête (céphalée) pour *Maladies chroniques*, l'ordre traditionnel *a capite ad calcem* déterminant la succession des chapitres.

général de la médecine ancienne et particulièrement saillante dans celui de la médecine méthodique, le regard du clinicien peut trouver un intérêt dans le fait de réunir l'ensemble des données relatives aux affections et symptômes que l'on peut observer sur un organe ou une partie du corps. Cela semble constituer la base du diagnostic, en dehors de tout cadre étiologique constitué. En traduisant parallèlement les deux premiers chapitres de chaque volet, qui portent l'un et l'autre sur la tête, le médecin se donne la possibilité de croiser les symptômes. Dans cette perspective, il n'y a pas lieu de maintenir la distinction de principe entre chronicité et acuité, car des symptômes peuvent être communs aux deux situations pathologiques. J'avais en outre noté qu'un document n'entrait pas dans ce cadre temporel et méthodologique de la traduction au fil du texte : un feuillet séparé, d'un format supérieur, d'un papier de qualité différente, entame la traduction du chapitre 17 du livre III des *Maladies aiguës*, comme si Laennec avait ressenti, à un moment donné, le besoin de consulter et d'étudier un point particulier, indépendamment du projet global. Le chapitre en question porte sur le *tormentum* aigu (εἰλεός en grec) ; il nous situe donc en plein cœur du traité. En termes de précision clinique, il s'agit d'une très belle page.

Il est impossible de dire si cette traduction est antérieure, postérieure ou simultanée à celle du début des deux traités. Dans un précédent travail, j'ai posé que le contenu de ce feuillet pouvait répondre à une interrogation d'ordre clinique intervenue dans la pratique de Laennec et que sa traduction avait pu faire office d'aide au diagnostic. À côté de l'établissement méticuleux de ses propres fiches du diagnostic, le praticien pouvait trouver dans un observateur aussi pointu que Caelius un ensemble de ressources, en somme un autre fichier clinique venant soutenir le sien. On pourrait ainsi définir la démarche comme une collecte de données d'observation à travers l'histoire, destinée à constituer ce que nous appellerions aujourd'hui une base de données recherchant l'exhaustivité. Laennec multiplie les fiches et les cas observés en s'affranchissant des cadres chronologiques. Il s'agit en quelque sorte d'une démarche d'historien mais une *historia* qui n'a rien de la curiosité de l'antiquaire. L'*historia* comme collection de cas cliniques prend ici une dimension pratique et s'actualise sans cesse. En somme, lorsqu'il consulte Caelius, Arétée ou Hippocrate, Laennec se livre à la même enquête que lorsqu'il consulte ses confrères sur les cas qui se posent à lui. Les archives conservent une abondante correspondance dont une part abondante d'échanges avec des confrères en France et à l'étranger¹⁸ destinés à confronter les points de vue sur des questions théoriques aussi bien que sur des cas cliniques, tradition de la consultation épistolaire — entre médecin et patient ou entre confrères — qui a une longue histoire et se perpétue jusqu'à nos jours¹⁹. J'observe dans cette

18. Cette partie du fonds nous renseigne sur la grande notoriété de Laennec en Europe et jusqu'aux États-Unis d'Amérique.

19. Sur l'origine de la lettre comme moyen de la pratique médicale, cf. V. BOUDON-MILLOT, « Galien de Pergame et la pratique épistolaire », dans P. LAURENCE, F. GUILLAUMONT, éd., *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais (coll. « Perspectives littéraires »), 2010, p. 113-132. Boudon-Millot traite de la consultation à distance et montre les réticences de Galien à cet égard. La pratique de l'échange au sein d'une même communauté professionnelle ou savante relève d'un usage moderne ; elle représente une dimension fondamentale de la constitution de réseaux savants et scientifiques et a pu comme telle donner lieu à de nombreux travaux en histoire des

démarche de l'enquête — rappelons que c'est là le sens premier du grec *ιστορία* — par confrontation des expériences et des expertises une modalité d'élaboration de la connaissance qui est au cœur de la démarche des médecins empiriques. Je désigne par ce qualificatif l'école de pensée qui s'opposa, dans l'Antiquité, au dogmatisme théorique des tenants de la rationalité et de la logique hippocratiques. L'expérience accumulée à titre individuel ou collectif — cette dernière portant précisément le nom d'*historia* au sein de l'école — y est posée comme l'un des piliers de l'efficacité thérapeutique²⁰. Tout comme celle des Méthodiques, cette école, malgré ou à cause de ses représentants de premier ordre, eut à subir les critiques acerbes de Galien, ce qui explique son discrédit dans la tradition postérieure. L'histoire de la médecine moderne est semée d'essais de réhabilitation, à l'instar du méthodisme²¹. Il était bien dans l'esprit de Laennec d'entreprendre une réévaluation épistémologique.

IV. COMBATTRE LE DOGMATISME EN MATIÈRE DE CLINIQUE

À certains égards, Laennec a pu apparaître en son temps comme un adversaire de la modernité, un conservateur de la pensée scientifique. Il est vrai que, disciple revêtu d'Hippocrate, il restait attaché sur le fond à l'humorisme, système physiologique dont on avait déjà largement commencé à saper les fondements. Il s'était aussi opposé à l'emploi du microscope. Il se rangeait enfin au parti de ceux qui voulaient réintroduire le latin comme langue de publication médicale. Face à lui, Broussais, « en dépit de son infériorité scientifique patente », pouvait passer auprès de la jeune génération comme l'homme de la médecine nouvelle, le « démolisseur » de la tradition²². C'est donc dans le contexte d'une polémique entre les deux hommes que j'avais également pu contextualiser l'entreprise de traduction des traités de Caelius Aurelianus. Ce travail répondait probablement dans l'esprit de Laennec à une actualité : s'il traduit Caelius, c'est aussi parce que le médecin latin a un rôle à jouer dans les débats du moment.

sciences. Je renvoie à la synthèse de C. JACOB, « Le miroir des correspondances », dans C. BONNET, V. KRINGS, éd., *S'écrire et écrire sur l'Antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des travaux scientifiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, p. 7-17 et à la dette qu'il reconnaît à l'égard des travaux du sociologue Anselm Strauss sur les interactions dans les milieux professionnels contemporains.

20. Il n'est pas loisible de reprendre ici l'ensemble de la bibliographie. Je renvoie au résumé par D. GOUREVITCH, « Les voies de la connaissance : la médecine dans le monde romain », dans M.D. GRMEK, dir., *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, Paris, Seuil, 1995 (1^{re} éd. Roma, Laterza, 1993), p. 95-122 ; également V. NUTTON, *Ancient Medicine*, London, New York, Routledge, 2004, p. 147-150.
21. P. PELLEGRIN, « Les écoles empirique et méthodiste : une médecine positive ? », dans C. CRIGNON, D. LEFEBVRE, dir., *Médecins et philosophes. Une histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2019, p. 85-107, considère que le discours des empiriques, dans sa recherche du succès thérapeutique, est « de niveau » avec celui des médecins modernes.
22. Cf. E.H. AKERKNECHT, « Laennec et Broussais », dans *Commémoration du bicentenaire de la naissance de Laennec*, p. 208-212.

Caelius, qui reprend les écrits de Soranos d'Éphèse, fut un représentant de la médecine méthodique²³. Or Broussais, même s'il affirme son originalité et sa volonté de rompre totalement avec la tradition et l'héritage antique, a pu apparaître comme un rénovateur du Méthodisme. Lui-même ne dissimule d'ailleurs pas entièrement l'influence que cette école de pensée a pu jouer sur sa théorie de l'irritation. Bien qu'il affirme haut et fort dans son « Histoire de l'irritation » qu'« Hippocrate n'eut aucune idée de l'irritation » et que « la théorie du *strictum* et du *laxum* de Thémison, développée par Thessalus, n'est point non plus celle de l'irritation²⁴ », rejetant ainsi d'un bloc toute l'Antiquité, il semble récupérer peu à peu des notions inspirées du Méthodisme au fur et à mesure qu'il progresse dans la définition de sa médecine physiologique²⁵. Rejet affiché des Anciens — peut-être une réponse aux nombreuses critiques que Laennec, l'homme de l'Antiquité mort deux ans avant la publication du traité *De l'irritation et de la folie*, n'avait pas manqué de formuler contre ses théories — mais réappropriation détournée et subreptice d'une partie de cet héritage. Il est certain que la structure binaire et systématique de la physiologie de Broussais pouvait bien passer pour un Néo-Méthodisme. Jean Eugène Dezeimeris écrivait en 1826, dans un article intitulé « Des principes du méthodisme considérés comme source de la doctrine physiologique » du *Journal complémentaire du Dictionnaire des Sciences médicales* : « Broussais n'a fait que bâtir sur des fondements jetés depuis longtemps²⁶. » Le chef-d'œuvre de Broussais n'avait pas encore paru mais ses théories s'étaient déjà diffusées et alimentaient le débat. Malgré la revendication d'originalité, les contemporains et adversaires ne s'y étaient pas trompés. Or Laennec lui-même avait clairement exprimé et son hostilité au systématisme de Broussais et son sentiment quant aux fondations antiques de ce système²⁷. Ainsi, en s'emparant de Caelius, en s'en faisant le traducteur, une entreprise devant laquelle Broussais — qui n'avait reçu aucune formation classique — ne pouvait que déclarer forfait, Laennec cherchait-il peut-être à reprendre pour soi ce qui pouvait apparaître comme la propriété de l'adversaire. S'agissait-il pour autant d'adhérer au système méthodique et de s'en faire l'avocat ?

23. Au sein d'une bibliographie elle aussi abondante, je renvoie à l'état des lieux établi par J. PIGEAUD, « L'introduction du méthodisme à Rome », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 37.1, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1993, p. 565-599 ; ainsi que mon étude déjà mentionnée, F. LE BLAY, « La controverse de Galien contre Asclépiade et les Méthodiques : défendre l'utilité du médecin ». Voir également A.M. URSO, « La letteratura medica latina nell'Africa tardoantica : consuntivo degli studi », *Lettre d'informations. Médecine antique et médiévale*, nouvelle série, 4 (2005), p. 1-40 (les pages 1-32 contiennent une bibliographie raisonnée sur Caelius Aurelianus) ; ID., « Quando l'esegesi cambia il testo : traduzione e riscrittura nei *Gynaecia* di Celio Aureliano », dans V. BOUDON, V. DASEN, B. MAIRE, éd., *Femmes en médecine. Actes de la journée internationale d'étude organisée à l'Université René-Descartes-Paris V, le 17 mars 2006. En l'honneur de Danielle Gourevitch*, Paris, De Boccard (coll. « Medic@ »), 2008, p. 205-222.

24. Premier paragraphe du chap. II du traité *De l'irritation et de la folie*, 1839 (1^{re} éd. 1828 ; rééd. Paris, Fayard [coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française »], 1986, p. 27).

25. *Ibid.*, p. 51 : « Jadis avait existé la théorie du *strictum* et du *laxum*. Brown rattacha encore ces deux mots à sa théorie, de sorte que l'excès d'excitement et de force fut la même chose que l'excès de ton ou le *strictum*, tandis que le *laxum* se rattacha au défaut de force et d'excitement. »

26. P. 4.

27. Je renvoie à J. PIGEAUD, « Caelius après Caelius, survie ou renaissance ? », qui relève les témoignages contemporains et les termes de la polémique opposant Laennec à Broussais. Je lui dois la citation de Dezeimeris.

Rien n'aurait été plus étranger à l'antidogmatisme du clinicien. M.D. Grmek a très bien perçu les motivations essentielles de ces travaux philologiques : Laennec traduit Caelius pour les mêmes raisons qu'il traduit Arétée de Cappadoce, tous deux appartenant pourtant à des obédiences philosophiques et médicales bien différentes puisque le second est un sectateur de la médecine pneumatique²⁸. Ce ne sont pas leurs systèmes étiologiques respectifs qui l'intéressent ; il en déteste le réductionnisme, au même titre qu'il déteste celui de la médecine physiologique de Broussais. Il faut revenir à l'admiration qu'il voue aux textes de la *Collection Hippocratique* : chez tous ces médecins, il rencontre l'acuité d'un regard clinique dont il veut faire la pierre de fondation et de sa propre méthode et de l'art médical en général. Par conséquent, admirer dans un même mouvement de pensée et le clinicien Hippocrate et le clinicien Arétée et le clinicien Caelius, c'est faire fi des constructions et divergences théoriques pour montrer que, au-delà de ce qui relèverait plus d'une philosophie que d'une pratique, il existe une qualité commune qui définit le bon médecin, l'observation attentive et raisonnée des faits particuliers. Le texte de Caelius est de ce point de vue exemplaire puisque, dans sa composition même, il ne s'embarrasse pas outre mesure de généralités et de discussions de principe : dans chacun des deux volets, après une très courte préface, l'auteur entre immédiatement dans la description clinique de la première affection connue en adoptant l'ordre *a capite ad calcem*²⁹.

Il faudrait étendre ces considérations dans le cadre plus général des réévaluations contemporaines de la pratique médicale à l'aune de méthodes ou de rationalités nouvelles. Je pense en particulier à la promotion de la méthode numérique autour de la Société médicale d'observation à partir de 1832, ce que Mathieu Corteel désigne avec finesse comme « la loi des grands nombres face à la loi des grands noms³⁰ ».

La médecine des cas, aspirant à la vérité promue par la loi des grands nombres, s'opposait au dogmatisme de la loi des grands noms. Pierre Louis, père de la méthode numérique, affirmait ainsi contre l'« expérience des siècles » de la tradition hippocratique que, « plus les cas seront nombreux, plus les résultats auxquels ils conduiront seront exacts ». Abandonner les aphorismes des Anciens au profit des données numériques cliniques ouvrait pour la médecine la promesse d'un avenir fécond³¹.

Contre ce numérisme, des barrières éthiques et épistémiques furent levées par le camp des dogmatiques. Quelle aurait pu être la posture de Laennec ? Il est probable que l'abandon des aphorismes des Anciens eût suscité une réaction forte de sa part. Mais il ne se serait pas rangé non plus dans le camp du rejet dogmatique. Du point de vue de la méthode, l'*historia* clinique, c'est-à-dire la collecte et la confrontation des observations, n'est pas sans analogie à une loi des grands nombres qui se veut aussi

28. Je renvoie à ce que GRMEK écrit dans sa préface (*Arétée de Cappadoce, Des causes et des signes des maladies aiguës et chroniques*, n. 5).

29. On doit cependant distinguer les livres portant sur les *Maladies chroniques* de ceux portant sur les *Maladies aiguës*, dans lesquels l'approche se fait volontiers plus théorique et spéculative.

30. M. CORTEEL, « Le hasard clinique ou la crise de la rationalité médicale », *Multitudes*, 75 (2019), p. 52-61. L'auteur coordonne un dossier spécial de la revue intitulé « Renaissance de la clinique », auquel je ne peux que renvoyer dans le cadre de cette étude.

31. *Ibid.*, p. 55.

une médecine des cas. Certes Laennec ne passe pas le cap du comput numérique³² et de la statistique médicale, qui sera la grande affaire d'un XIX^e siècle qu'il a peu connu³³, mais sa perspective historique à grande échelle met l'archivage des faits d'observation au cœur d'une démarche qui peut préfigurer le principe de la base de données en vue du diagnostic. En établissant aussi méticuleusement des « fiches », ou en relisant celles des grands prédécesseurs, le clinicien recueille des données.

OUVERTURES CONTEMPORAINES

Sur la base de cette hypothèse interprétative, je m'autoriserai quelques ouvertures vers des enjeux actuels. Si l'époque de Laennec est celle d'une redéfinition des fondements de la pratique et de la clinique, provoquée autant par des bouleversements paradigmatiques que par l'apparition de nouveaux outils techniques, notre époque est elle aussi traversée de questionnements majeurs sur l'avenir de la clinique. On pourra invoquer la perspective de la médecine dite « personnalisée ». Il m'est assez difficile, et je ne suis pas le seul, de voir dans cette notion l'émergence d'une philosophie médicale novatrice.

Curieuse expression au demeurant : la médecine n'est-elle pas constitutivement personnalisée, et ceci depuis la plus Haute Antiquité ? Aristote le dit clairement au livre A de la *Métaphysique* : le médecin a affaire à des individus et non à des essences générales ; il ne soigne pas l'Homme : il soigne Socrate, ou Callias, etc. Comment comprendre qu'un terme qui résume trivialement tout le passé de la médecine, et qui semble même la définir de tout temps, tienne désormais lieu de programme pour son avenir³⁴ ?

De même, la clinique de Laennec est foncièrement personnalisée. Il ne s'agit bien sûr pas d'une question de pratique, inenvisageable dans le cadre des hôpitaux de son époque, mais d'une visée épistémologique. Son anti-dogmatisme plaide par définition en faveur d'une approche qui individualise les cas, individualisation ne signifiant pas isolement, chaque cas s'inscrivant dans un tableau collectif qui est celui de l'*historia*. J'adopterai volontiers la même attitude critique à l'égard de l'*Evidence-Based Medicine*, qui n'est rien d'autre qu'une médecine des faits et de leur confrontation³⁵. Parmi les limites souvent invoquées à l'encontre de cette approche, la difficulté à embrasser la totalité du référent humain, qui supposerait la mise en données de toutes les caractéristiques génétiques, culturelles, socio-économiques, environnementales, etc., qui déterminent des profils de patients différents. Or la prise en charge des populations par l'institution hospitalière et médicale est loin d'être homogène à l'échelle de l'hu-

32. J'emploie ici bien sûr l'adjectif dans son sens premier.

33. Je renvoie au même article de M. Corteel pour la bibliographie sur la question. Pour une synthèse, cf. I. HACKING, *L'émergence de la probabilité*, Paris, Seuil (coll. « Liber »), 2002.

34. X. GUCHET, « De la médecine personnalisée à l'exposomique. Environnement et santé à l'ère des *big data* », *Multitudes*, 75 (2019), p. 72-80. La référence à ARISTOTE est en *Métaphysique*, 981 a 15-20.

35. P. BIZOUARN, « *Evidence-Based Medicine* et expertise clinique », *Multitudes*, 75 (2019), p. 103-113 : « Nous pourrions traduire *Evidence-Based Medicine* par “médecine fondée sur les preuves” ou par “médecine factuelle”. Les traducteurs d'ouvrages ultérieurs publiés par les promoteurs de cette médecine ont choisi “médecine fondée sur les faits” ». Cf. O. STEICHEN, *De la médecine d'observation à la médecine factuelle. Histoire critique de l'evidence-based medicine*, Paris, Hermann, 2018.

manité, ce qui fait que certaines catégories échappent par définition à l'entreprise d'établissement d'une base de données dont la légitimité comme l'efficacité reposent *a priori* sur un principe d'exhaustivité. On peut considérer que la perspective de Laennec, qui inscrit la démarche clinique dans la temporalité longue de l'histoire, est une façon de rendre compte de l'humanité au sens large. Les lieux, les époques, les conditions particulières présidant à chaque observation consciencieusement documentée contribuent à l'élaboration d'un tableau à la fois global et non systématique. C'est la leçon de l'hippocratismes des *Épidémies*.

Je ne voudrais pas mettre un point à cette réflexion sans évoquer les conditions particulières de sa rédaction. Ces pages ont été écrites entre mars et avril 2020. Il est inutile de rappeler au lecteur ce que furent les conditions de vie et de mort d'une large part de l'humanité au cours de ce printemps si particulier. Au moment de remettre ma contribution, j'ignore tout de l'issue à terme de la pandémie qui nous frappe. J'observe en revanche que ce drame est généralement vécu et commenté sous l'angle de l'inédit. Le vécu collectif est de fait inédit, l'humanité se vivant désormais à l'échelle de la planète. La perspective du temps long, en d'autres termes l'Histoire, nous enseigne néanmoins que de tels épisodes ont déjà été vécus et douloureusement ressentis avant nous. Elle nous enseigne aussi ce que furent les comportements et les réponses au sein des communautés touchées par le fléau. Ces événements qui se sont répétés font aussi partie de l'histoire de la médecine. Leur déroulement brutal tend toujours à bouleverser les cadres établis de la pratique clinique, dont ils semblent remettre en question aussi bien les acquis que les routines. On appelle alors souvent à une « renaissance », même si le terme invoqué n'est pas nécessairement celui-là. Sentir que l'on a réchappé à la mort est toujours de l'ordre de la renaissance. Je voudrais donc poser que l'enfermement dans le court terme du temps présent, l'incapacité à saisir la profondeur du passé comme du futur sont pour nos sociétés les facteurs d'une grande fragilité qui s'étalent chaque jour sous nos yeux.

JUSQU'OU PEUT-ON RAPPROCHER LES THÉRAPIES COGNITIVES DE LA THÉRAPEUTIQUE SÉNÉQUIENNE ?

LA FONCTION PSYCHOTHÉRAPEUTIQUE DU DE LA TRANQUILLITÉ DE L'ÂME EN QUESTION*

Marion Bourbon

Département de Philosophie
Université Bordeaux Montaigne (SPH)

RÉSUMÉ : Que l'activité philosophique chez la plupart des philosophes antiques ait prétendu disposer d'une fonction thérapeutique, psychothérapeutique, nous le savons bien, tant cette dernière s'est explicitement pensée sur le modèle médical. Il ne faut néanmoins pas oublier qu'alors, dans le même temps, c'est la médecine elle-même qui s'est trouvée apparentée à la philosophie en ce qu'elle suppose intrinsèquement un usage du logos, ce que Platon le premier pose sans ambages. Cette métaphore de la philosophie comme thérapie a aussi ressurgi plus récemment en philosophie analytique, sous la plume de Wittgenstein pour lequel « la philosophie traite une question comme une maladie ». Mais jusqu'à quel point s'agit-il de dire la même chose ?

ABSTRACT : It is well-known that the philosophical activity of most ancient philosophers claimed to have a therapeutic, or a psychotherapeutic function, insofar as their activity was explicitly thought according to the medical model. It must not, however, be forgotten that, at the same time, medicine itself was associated with philosophy insofar as medicine presupposes, intrinsically, the use of logos, which Plato was the first to assert without any ambiguity. The metaphor of philosophy as therapy has also reappeared more recently in analytic philosophy, when Wittgenstein writes that "the philosopher's treatment of a question is like the treatment of an illness." But to what extent is this to say the same thing ?

* Je voudrais ici remercier Thomas Bénatouïl, Valéry Laurand et Carlos Lévy pour les nombreuses discussions engagées et toujours ouvertes sur les allers-retours que nous pouvons mener entre l'antique et le contemporain, ainsi que les deux relecteurs anonymes pour leurs remarques et suggestions sur la première version de ce texte.

La métaphore de la philosophie comme thérapie de l'âme nous est familière. Le thème est d'abord antique, puisque dès ses origines, l'activité philosophique s'est explicitement pensée sur le modèle médical¹, là où dans le même temps, avec Platon, la médecine se trouvait elle-même rapprochée de la philosophie, en ce qu'elle supposait intrinsèquement un usage du *logos*². Mais la métaphore a ressurgi aussi plus récemment en philosophie analytique, sous la plume de Wittgenstein pour lequel « la philosophie traite une question comme une maladie³ ». Cette vocation thérapeutique de la philosophie s'entend alors comme une vocation à dissoudre les faux problèmes et à nous guérir des questions mal posées. Le traitement d'une question philosophique serait ainsi analogue à une cure, et c'est cela qui la distinguerait d'une question scientifique⁴. Il y a là un usage de la métaphore qui n'est peut-être pas étranger au rapprochement théorique qu'on opère fréquemment entre thérapies cognitives et psychologie stoïcienne. Ce rapprochement est attesté à la fois dans le champ des études de philosophie ancienne, au sein duquel celle de M. Nussbaum⁵ fait date, mais aussi dans le champ de la littérature des thérapies cognitives elles-mêmes : il s'agit ici et là de repartir de la dimension cognitive du phénomène passionnel telle que le déploie la théorie stoïcienne des passions. Les thérapies cognitives (même si ce champ est en réalité extrêmement riche et qu'il recouvre des thérapeutiques très diverses, qui plus est lorsqu'on y fait entrer les thérapies comportementales) revendiquent en effet, plus ou moins explicitement, un héritage stoïcien. Il y a bien à première vue une analogie entre les deux méthodes qui repose essentiellement sur la focalisation sur l'efficacité pratique de nos représentations et leur constructivisme : c'est l'idée que ce sont nos représentations qui nous troublent et nous font agir, et non les choses elles-mêmes. Pour guérir du trouble, il faudrait donc s'attacher aux représentations qui le causent, les « corriger », les « amender », les « restructurer ».

1. Sur ce thème, voir A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Éditions Universitaires ; Paris, Cerf, 1993. Voir aussi les travaux de P. HADOT, notamment *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995 ; et *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 ; et ceux de M. FOUCAULT, et en particulier, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France : 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001.
2. Voir PLATON, *Lois*, IV, 720d et la méthode des « médecins des gens libres ». Sur les relations de rivalité et même antagonistes de la philosophie et de la médecine chez Platon, voir Susan B. LEVIN, *Plato's Rivalry with Medicine. A Struggle and Its Dissolution*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
3. WITTGENSTEIN, *MS* 116, p. 323.
4. Sur ce point, voir notamment J. BOUVERESSE, « Les problèmes philosophiques & le problème de la philosophie », dans ID., dir., *Essais III. Wittgenstein & les sortilèges du langage*, Marseille, Agone (coll. « Banc d'essais »), 2003, p. 1-42. Voir aussi J.-C. MONOD, V. SPADINI, « La vocation thérapeutique de la philosophie. Wittgenstein - Blumenberg », *Archives de Philosophie*, 79, 1 (2016), p. 103-107 (<https://doi.org/10.3917/aphi.791.0103>).
5. Voir M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994 ; et ID., *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Voir aussi R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 156 sq. ; M.-C. CASTILLO, M. PICHAT, A. RAY, « Le stoïcisme comme précurseur épistémologique de la thérapie cognitive », *PSN*, 12, 2 (2014), p. 65-76 ; B. GRANGER, « Thérapies cognitives et philosophie stoïcienne », *PSN*, 1, 3 (2003), p. 26-30 (<https://doi.org/10.1007/BF03005906>) ; voir aussi R.W. MONTGOMERY, « The Ancient Origins of Cognitive Therapy. The Reemergence of Stoicism », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 7, 1 (1993), p. 5-19. Sur le problème de l'identification philosophie et thérapie, voir aussi C. CARLISLE, J. GANERI, éd., *Philosophy as Therapeia*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Royal Institute of Philosophy Supplement », 66), 2010.

Je voudrais néanmoins montrer que ce rapprochement, qu'il soit revendiqué par les relectures philosophiques des antiques ou par les TCC elles-mêmes, doit être relativisé au moins pour deux raisons. D'une part, si l'on entre dans le détail de ces théories, il n'est pas certain qu'elles partagent jusqu'au bout la même conception de ce qu'est le trouble psychique comme trouble cognitif. Dans la psychologie stoïcienne, la représentation et le jugement qu'elle enveloppe se trouvent toujours déjà associés à une dynamique impulsive mais aussi à des affects. On a affaire à une perspective beaucoup plus dynamique que la représentation de la cognition telle qu'on la trouve dans les TCC qui permet en partie d'éclairer ce que les TCC ont du mal à envisager : la résistance de la passion aux arguments rationnels qui souligne combien la condition psychique est fondamentalement conflictuelle.

Plus fondamentalement, les deux approches présentent selon moi une divergence qui constitue tout à la fois une divergence de finalité, de méthode et d'objet. Car la thérapeutique stoïcienne et les thérapies cognitivistes n'accordent pas le même statut à la vie psychique, et par là même ne s'accordent pas sur ce qu'est l'essence de la clinique. Je voudrais ici le montrer à travers le traité de Sénèque *De la tranquillité de l'âme* : il suggère que la « prise en charge » du symptôme est toujours en même temps le lieu d'une appropriation de soi, ce processus par lequel le patient s'engage dans la voie de la subjectivation, une voie qui n'est alors jamais réductible à celle de la normativité médicale ou sociale.

Mon intention ici est donc d'interroger la nature de l'identification entre philosophie et thérapeutique telle qu'elle se décline dans le traité de Sénèque et, avec elle, la nature de la fonction psychothérapeutique que la philosophie prétend assumer. Il n'est pas certain à cet égard que l'acte de soigner, *therapeuein*, puisse être considéré comme une tâche strictement conceptuelle ou logique. Car s'il s'agit bien d'user du savoir pour guérir, cet usage a des effets psychiques et éthiques irréductibles. En ce sens, soigner une âme engage toujours de s'attacher à une souffrance psychique qui, comme telle, mêle confusément une attente médicale — guérir⁶ —, et une attente éthique — être enfin heureux.

I. UNE ANALOGIE ÉPISTÉMOLOGIQUE RÉELLE ENTRE THÉRAPIES COGNITIVES ET THÉRAPIE STOÏCIENNE DES PASSIONS ?

On rapproche volontiers ce qu'on appelle les « thérapies cognitivo-comportementales⁷ » — et la discipline stoïcienne du jugement. L'expression recouvre en fait une diversité d'approches théoriques qui ont pour point commun de trouver leur origine

6. Sur cet aspect, voir M. GAUCHET, G. SWAIN, « Du traitement moral. Remarques sur la formation de l'idée contemporaine de psychothérapie », *Confrontations psychiatriques*, 26 (1986), p. 19-40.

7. Je laisserai ici de côté la question de leur rencontre avec les neurosciences, dans ce qu'on appelle les « neurosciences cognitives ». Sur ce point, voir notamment N. GEORGIEFF, « Vers une neuropsychologie des psychothérapies ? », *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 43, 2 (2009), p. 47-63 (<https://www.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-therapie-familiale-2009-2-page-47.htm>) ; et J. COTTRAUX, dir., *TCC et neurosciences*, Paris, Masson, 2009.

dans les théories de l'apprentissage reposant sur un schéma mécaniste de l'esprit⁸. C'est ici la thérapie cognitive en particulier qui va m'intéresser, dès lors qu'elle se définit par un programme « métacognitif » : rectifier les cognitions pour modifier les réponses comportementales qui en procèdent. En ce sens, comme cela a été remarqué⁹, il semble bien exister une certaine affinité épistémologique entre le *remodelage cognitif* que proposent les thérapies cognitives et le bon usage des représentations préconisé par les stoïciens.

Pour le mesurer, revenons brièvement sur la compréhension stoïcienne de ce qu'est une passion, à savoir un double jugement erroné¹⁰. À l'instar de Médée, qu'Épictète prend pour exemple, tout sujet passionné est sous l'emprise d'une chaîne signifiante qui est deux fois fautive, une première fois s'agissant du jugement sur la valeur accordée à l'objet de la représentation — l'abandon de Jason est une humiliation — et une seconde fois, qui en découle, s'agissant du jugement normatif sur la nature de ce qu'il convient de faire — se venger de lui :

— Comment [Médée] peut-elle dire :

Oui je sais tout le mal que je vais accomplir ;

Mais c'est ma colère qui est maître de mes résolutions !

— Parce que cela même, s'abandonner à la colère et se venger de son époux, elle le croit plus avantageux (συμφορώτερον ἡγεῖται) que de sauver ses enfants.

— Oui, mais elle s'est trompée ἐξηπάτηται complètement.

— Montre-lui clairement qu'elle s'est complètement trompée (δεῖξον αὐτῇ ἐναργῶς ὅτι ἐξηπάτηται) et elle ne le fera pas (οὐ ποιήσει). Tant que tu ne lui auras pas montré, que peut-elle suivre d'autre que l'apparence (τίνι ἔχει ἀκολουθῆσαι ἢ τῷ φαινομένῳ) ? Rien. Pourquoi donc te fâches-tu contre elle parce qu'elle s'est égarée, la malheureuse, sur les choses les plus importantes, et est devenue vipère au lieu d'être humain ? Mais, si toutefois cela arrive, en dois-tu pas plutôt avoir pitié, comme nous avons pitié des aveugles ou des boiteux, ceux dont les parties les plus importantes sont aveuglées et rendues boiteuses¹¹ ?

8. Il faudrait d'ailleurs distinguer les thérapies comportementales et les thérapies cognitives : de façon schématique, on pourrait dire qu'une thérapie rigoureusement et strictement comportementale ne fait pas cas des cognitions ou des représentations qui relèvent d'une « boîte noire » dont on ne peut rien savoir mais travaille sur les conditionnements. Sur ces aspects, voir notamment J. COTTRAUX, *Les thérapies cognitives et comportementales*, Paris, Masson, 2001.

9. Voir en particulier B. GRANGER, « Thérapies cognitives et philosophie stoïcienne ». Voir aussi M.-C. CASTILLO, M. PICHAT, A. RAY, « Le stoïcisme comme précurseur épistémologique de la thérapie cognitive » ; et R.W. MONTGOMERY, « The Ancient Origins of Cognitive Therapy. The Reemergence of Stoicism ».

10. DIOGÈNE LAËRCE, DL VII, 111.1-4 = *S/F* III, 456 (trad. R. Goulet). Voir aussi CICÉRON, *Tusculanes*, III, 62.

11. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 28 (trad. Bréhier modifiée). Sur ce personnage et son traitement stoïcien, voir notamment T. BÉNATOUIL, « La raison stoïcienne face à elle-même. Le statut du conflit intérieur dans la psychologie morale de Chrysippe », dans R. LEFEBVRE, A. TORDÉSILLAS, éd., *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi. Doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2009, p. 119-129 ; L. MONTEILS-LANG, M. BOURBON, « La "servitude volontaire" de Médée : conflictualité psychique et résistance ». Sur ce personnage paradigmatique, V. LAURAND, « Médée, paradigme philosophique ? Réflexion sur l'usage de l'exemple de Médée chez les Stoïciens », dans A. BERRA, B. CUNY-LE CALLET, C. GUÉRIN, éd., *Cahiers du Théâtre Antique n° 2 - Cahiers du GITA n° 20, Médée. Versions et interprétations d'un mythe*, PUFC (2016), p. 111-128.

Ainsi, « ce ne sont pas les choses (τὰ πράγματα) qui troublent les hommes, mais les jugements sur ces choses (τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα)¹² ». Si l'on s'en tient à cette lecture de la passion, nous avons affaire à une démarche tout à la fois objectivante et intellectualiste, qu'Épictète semble assumer jusqu'à l'affirmation d'un constructivisme :

— De sorte que les actions, grandes et terrifiantes, ont également cette origine, ce qui apparaît (ὥστε καὶ τὰ οὕτω μεγάλα καὶ δεινὰ ἔργα ταύτην ἔχει τὴν ἀρχήν, τὸ φαινόμενον) ?

— Celle-là et pas d'autres. L'*Illiade* n'est rien de plus que représentation et usage des représentations (ἡ φαντασία καὶ χρήσις φαντασιῶν). Il a paru (ἐφάνη) [bon] à Alexandre d'enlever la femme de Ménélas, il a paru [avantageux] à Hélène de le suivre. Eh bien, s'il avait paru [bon] à Ménélas d'éprouver (παθεῖν) la perte d'une telle femme comme un avantage, que serait-il arrivé ? C'en était fait de l'*Illiade*, et non seulement de l'*Illiade*, mais aussi de l'*Odyssée*¹³.

De ce point de vue, la passion s'enracine bien dans un jugement en notre pouvoir, puisque l'assentiment que nous décidons ou pas de lui accorder dépend de nous, et que notre âme est intégralement rationnelle : il est donc impossible de nous délester de notre responsabilité en la transférant à quelque chose en nous d'irrationnel qui ne serait pas véritablement « nous ». C'est dire que, conformément au paradoxe socratique selon lequel nul n'est méchant de son plein gré, l'ignorance que trahit l'opinion erronée est bien toujours involontaire, mais que les stoïciens considèrent néanmoins que nous sommes responsables de ce que nous faisons sous l'emprise de la passion¹⁴.

Les thérapies « cognitives » revendiquent de reprendre à leur compte cette analyse de la passion qui la reconduit à un jugement erroné qui cause le trouble. Pour guérir, elles proposent dès lors une « restructuration cognitive », selon le vocable structuraliste utilisé à son époque par le père fondateur des thérapies cognitives, A. Beck¹⁵. Ce travail de restructuration se traduit par une déstabilisation puis une mise en évolution des « schémas cognitifs inadaptés ou dysfonctionnels », toujours selon A. Beck, ou de ce que l'autre fondateur des thérapies cognitives, A. Ellis appellera les « croyances irréalistes » du patient¹⁶.

En rester à cette analogie apparente reviendrait néanmoins à oublier un peu vite que dès ses débuts, la psychologie stoïcienne insiste sur l'irréductibilité de la passion à un simple jugement erroné : de ce point de vue, toutes les opinions fausses ne sont

12. ÉPICTÈTE, *Manuel*, V (notre trad.).

13. ID., *Entretiens*, I, 28, 11-13 (notre trad.).

14. Sur ce point, voir J. BRUNSCHWIG, « Le modèle conjonctif », dans *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1995, p. 161-187, et en particulier p. 177-178. Voir aussi L. MONTEILS-LANG, « La version stoïcienne du conflit de l'âme : entre intellectualisme moral et tragédie de la raison », dans S. ALEXANDRE, O. RENAUT, éd., *La rationalité tragique*, Actes des colloques de l'association Zetesis [en ligne], n° 1, 2010 [<http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?rubrique1>] ; et L. MONTEILS-LANG, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014 ; T. BÉNATOUÏL, « La raison stoïcienne face à elle-même ».

15. A. BECK, *La thérapie cognitive et les troubles émotionnels*, trad. Pascal Bernard, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur (coll. « Carrefour des psychothérapies »), 2017, p. 223-252.

16. Voir D. MAURER, F. THIBAUT, B. GRANGER, « 15. Thérapies cognitives et comportementales (TCC) », dans Michelle VINOT-COUBETERGUES, dir., *Les fondements des psychothérapies. De Socrate aux neurosciences*, Paris, Dunod (coll. « Psychothérapies »), 2014, p. 229-262.

pas des passions. La passion se définit toujours en même temps comme une impulsion qui se traduit en une sorte de force d'emportement, à l'image du coureur qui, ayant perdu tout contrôle sur lui-même, ne parvient pas à s'arrêter à temps¹⁷. La passion est ainsi à la fois une erreur de jugement et une impulsion excessive¹⁸. Le sujet ne peut s'extraire de cette chaîne de jugement du fait de la force contraignante de l'élan passionnel qu'elle conditionne :

[Les stoïciens] disent que la passion est une impulsion excessive (ὁρμὴν πλεονάζουσαν) et qui désobéit aux décisions de la raison (ἀπειθῇ τῷ αἰρουῖντι λόγῳ) ou un mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature (κίνησιν ψυχῆς ἄλογον παρὰ φύσιν) et que toutes les passions sont du ressort de la faculté directrice de l'âme (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς)¹⁹.

L'excès et l'illimitation dans lesquels la passion s'origine rompent la capacité de l'esprit à « être en sa propre puissance », pour reprendre une formulation de J. Brunschwig²⁰ ou, pour le dire autrement, d'être le *sujet* de ses actes. L'analyse stoïcienne des passions reconnaît ainsi le phénomène de résistance de la passion à toute argumentation extérieure, toute tentative de raisonnement, de sorte que traiter une passion engage toujours une prise en compte de la dimension conflictuelle de la vie psychique. C'est pour ainsi dire le coup de force de l'intellectualisme stoïcien que de soutenir qu'il ne suffit pas d'avoir sous les yeux le « bon jugement » pour guérir.

II. UNE DIVERGENCE DE FINALITÉ, DE MÉTHODE ET D'OBJET

Si en apparence il s'agit dans les deux cas d'user du savoir — un savoir qui assure une prise sur les représentations — pour guérir, la validité de ce rapprochement épistémologique est donc contestable, et ce d'abord en vertu d'un différend de finalité, mais aussi d'un différend de méthode, lié à un différend d'objet, cet objet particulier qu'est le sujet du symptôme. Les deux « thérapeutiques » recouvrent *in fine* deux conceptions distinctes du sujet de la thérapeutique et, avec elle, de la subjection.

En effet, leur divergence tient d'abord à la finalité de la méthode thérapeutique et par là même au sens que l'on donne à cette pratique. Il est de ce point de vue manifeste que la philosophie stoïcienne et les thérapies cognitives ne visent pas la même guérison, et par là même ne partagent pas la même définition du soin psychique. L'activité philosophique comme thérapie de l'âme consiste non pas à normaliser ses conduites en fonction d'exigences hétéronomes (qu'elles soient sociales, politiques ou économiques) mais à conduire un sujet à être en capacité de choisir sa vie. Ce n'est évidemment pas dire que la réforme de soi n'engage pas notre inscription dans

17. GALIEN, *De placitis Hippocratis et Platonis*, IV, 2, p. 369 = *SVF* III 462. Sur la métaphore chrysippéenne du coureur, et le modèle du retournement passionnel, voir T. BÉNATOUÏL, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 100-105 et 109-112.

18. Voir aussi GALIEN, *De placitis Hippocratis et Platonis*, IV, 2, 15-19.

19. *SVF* III, 378, 389 (extrait partiel) (trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin).

20. J. BRUNSCHWIG, « Le modèle conjonctif », p. 161-187, et en particulier p. 175-178.

le monde social, un monde de normes (ce qui serait, stoïciennement parlant, un contresens), mais qu'elle implique toujours une réflexion en première personne sur le pouvoir que nous décidons de leur accorder, en vertu de notre nature rationnelle.

Or c'est là le point de divergence fondamental entre les deux approches. La thérapie stoïcienne ne peut être réduite à une rééducation normative, elle se définit comme l'appropriation (*oikeiôsis*)²¹ qui constitue la finalité de toute vie proprement humaine. C'était déjà ce qui était en question dans ce que les Grecs nommaient *paideia*, cette éducation qui confie à chacun le soin de décider pour lui-même le sens de son existence, qui engage à ce titre la mise en question et l'élaboration en première personne d'un désir singulier sur lequel nul autre que lui-même ne doit pouvoir prendre le pouvoir. C'est à cette condition que l'on peut considérer qu'il est véritablement question de subjectivation, c'est-à-dire de la construction d'un rapport à soi qui marque la conquête d'une autonomie véritable. Dans la perspective cognitiviste, on assiste à une distorsion par rapport à la perspective stoïcienne puisque c'est ici la normativité sociale, et avec elle une certaine représentation de ce qu'est l'« autonomie²² », qui constitue la mesure de la normativité thérapeutique.

En outre, les thérapies cognitives et la thérapie stoïcienne diffèrent aussi quant à leur manière d'appréhender le trouble lui-même, et avec lui la nature même de la vie psychique. En effet, si Épictète semble faire de Médée une passionnée aveugle qui ne voit pas que son jugement est erroné, il arrive pourtant aussi que le passionné agisse pour ainsi dire en connaissance de cause, et qu'en lui coexistent simultanément et son désir de « mal agir » et la conscience que ce désir est fondé sur un jugement erroné²³. Et c'est bien cette expérience d'une forme de conflictualité psychique qui est l'apanage de celui qui se trouve engagé sur la voie de la sagesse que le stoïcisme va aussi s'efforcer de penser. La discipline du jugement n'est donc pas le seul ni même le dernier mot de la thérapie stoïcienne. À cet égard, il me semble que la réponse stoïcienne permet d'entrevoir une complexité absente de la matrice des thérapies cognitivistes et qui tient à la reconnaissance de la dimension conflictuelle de la vie psychique. C'est ce que je voudrais désormais suggérer à partir du traité sénèque *De la tranquillité de l'âme*.

-
21. Sur ce concept crucial de l'éthique stoïcienne, voir notamment G. STRIKER, « The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethic », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), p. 145-167 ; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus, Aarhus University Press (coll. « Studies in Hellenistic Civilization », 2), 1990 ; R. RADICE, « *Oikeiosis* ». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000 ; et V. LAURAND, *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
 22. Voir A. EHRENBURG, *La mécanique des passions. Cerveau, comportement, société*, Paris, Odile Jacob, 2018 ; et ID., « L'idéal du potentiel caché », dans M. BOURBON, J.-P. CLÉRO, éd., *Symptôme et subjectivité*, Paris, FWÉditions, 2022.
 23. Sur ce problème de l'*akrasia*, voir notamment L. MONTEILS-LANG, « La version stoïcienne du conflit de l'âme » et *Agir sans vouloir* ; et T. BÉNATOUIL, « La raison stoïcienne face à elle-même ». Voir aussi J.-B. GOURINAT, « *Akrasia And Enkrateia In Ancient Stoicism : Minor Vice And Minor Virtue ?* », dans C. BOBONICH, P. DESTREE, éd., *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Philosophia Antiqua »), 2007, p. 215-247.

III. LA CLINIQUE STOÏCIENNE COMME CLINIQUE DE LA CONFLICTUALITÉ PSYCHIQUE

Avec Sénèque, le stoïcisme a proposé un certain réaménagement du modèle « intellectueliste²⁴ », en particulier dans un dialogue qui se présente comme une clinique des affects : le *De tranquillitate animi*. Or cette clinique, c'est ce que je voudrais désormais suggérer, reconfigure le pacte clinique : en effet, elle inaugure une thérapeutique du *logos* tout à fait singulière, et irréductible à une simple discipline intellectualiste. C'est paradoxalement non pas un jugement erroné mais *un* certain savoir sur soi-même qui est cause du trouble de l'âme, parce que savoir ne suffit pas à assurer la constance de la volonté bonne, seule à même de nous assurer le bonheur²⁵.

Le *De tranquillitate animi* fait le récit d'un savoir qui fait l'épreuve de sa propre impuissance. Le dialogue s'ouvre en effet sur la formulation par Sérénus d'un désir de guérison. Ce trouble qui l'anime, et qui le fait souffrir, Sérénus peine à le nommer : cette faiblesse (*infirmetas*) qui l'affecte résiste à une catégorisation diagnostique, et c'est en fait une image, celle du mal de mer, qui donne le mieux à la penser :

Je te prie donc, si tu as quelque remède avec lequel tu puisses mettre un terme à ce trouble qui m'agite, de me tenir digne de te devoir ma tranquillité. Que ces mouvements de l'âme ne sont pas dangereux et qu'ils n'entraînent pas de perturbation avec eux (*nec quicquam tumultuosi adferentis*), je le sais ; et pour exprimer ce dont je me plains, par une comparaison juste, ce n'est pas la tempête qui me tourmente, mais le mal de mer. Délivre-moi donc de ce mal quel qu'il soit, et secoure le passager qui souffre en vue du port (*in conspectu terrarum laboranti*)²⁶.

À cette demande de guérison, Sénèque répond d'une manière assez inattendue, en tout cas non réductible à la discipline stoïcienne du jugement, puisqu'il lui affirme d'emblée qu'il est guéri, déplaçant par là même l'espace clinique de leur échange, et le situant du côté « des maux imaginaires ». Sérénus est comparé par Sénèque à un malade guéri mais à la guérison fragile. Le mécontentement de soi-même dont se plaint Sérénus n'a en fait pas grand-chose à voir avec les maux réels qui rongent les insensés²⁷.

Depuis longtemps, Sérénus, par Hercule, je me demande moi-même sans rien dire à quoi je pourrais comparer une telle affection de l'âme (*affectum animi*), et je ne saurais appliquer de plus propre exemple que celui de ceux qui, revenus d'une longue et grave maladie (*ex longa et graui ualetudine*), sont encore affectés de temps à autre de légers frissons et

24. Je me permets de renvoyer à M. BOURBON, *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 227 sq.

25. Sur ce point, voir S. ALEXANDRE, *Évaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*, Grenoble, Jérôme Millon (coll. « Horos »), 2014. L'auteure montre bien combien le difficile passage de la théorie à la pratique est au cœur de la réflexion stoïcienne, en insistant sur la manière dont la conviction n'est jamais suffisante mais exige l'exercice du temps qui conditionne le processus d'habitation.

26. SÉNÈQUE, *Tranq.*, I, 18 (notre trad.).

27. *Tranq.*, II, 5 : « [...] tu comprendras aussitôt combien tu as bien moins à faire avec ce mécontentement de toi-même que ceux qui enchaînés à une profession ambitieuse et alourdis du poids d'un titre imposant, se maintiennent dans ce rôle affecté (*in sua simulatione*), plutôt par pudeur (*pudor*) que par volonté (*uoluntas*) » (notre trad.).

malaises et, qui lorsqu'ils se sont débarrassés de ces traces (*reliquias effugerunt*), s'inquiètent encore de maux imaginaires (*suspicionibus tamen inquietantur*), présentant le pouls au médecin, et prennent pour de la fièvre la moindre chaleur corporelle. De ceux-ci, le corps n'est pas peu sain (*non parum sanum est corpus*), Sérénus, mais leur corps n'est pas suffisamment habitué à la santé (*sanitati parum assuevit*), il est comme l'oscillation et le frémissement d'une mer tranquille ou qui se repose d'une tempête (*sicut est quidam tremor etiam tranquilli maris motusque, cum ex tempestate requieuit*)²⁸.

Cette requalification est absolument décisive puisqu'elle fait de cette conflictualité psychique dont souffre Sérénus la matière de la subjectivation, le lieu stratégique de l'appropriation à soi qui constitue pour le stoïcisme le *telos* absolu seul à même de nous rendre heureux.

Ce dont souffre Sérénus, c'est d'un conflit interne, qui engage bien la présence d'un savoir sur lui-même — en cela Sérénus n'est déjà plus un insensé — et sur lequel néanmoins le savoir ne peut pas tout — il n'en est pas pour autant un sage²⁹.

Sérénus sait où il devrait vouloir, et pourtant désire aussi parfois ailleurs. C'est dans le resurgissement inopiné de ce conflit dont il ne parvient pas à se débarrasser — c'est bien ce sur quoi porte sa demande — que Sérénus situe son trouble, et avec lui sa souffrance :

En cherchant pour moi, Sénèque, quelques défauts sont apparus en moi, exposés à tous les yeux, que je pouvais toucher du doigt, quelques autres plus obscurs, et cachés dans les replis de mon âme, d'autres enfin qui ne sont pas continuels (*non continua*), mais paraissent par intervalle (*ex interuallis redeuntia*) : ceux-là je dis qu'ils sont les plus fâcheux de tous (*molestissima*), comme des ennemis toujours changeant de place qui épient le moment de vous assaillir (*ut hostes uagos et ex occasionibus assilientes*) et avec lesquels il n'est permis ni de se tenir en haleine comme en temps de guerre, ni en sécurité comme en temps de paix (*nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum*)³⁰.

Là où la thérapeutique stoïcienne consiste toujours à reprendre la main³¹, c'est-à-dire à s'ériger en sujet de ses actes, Sérénus souffre d'une inquiétante intranquillité caractérisée par un sentiment d'impuissance face à des ennemis cachés dont il ne pourrait décrypter les plans. C'est pour vouloir une fois pour toutes que Sérénus voudrait d'un savoir assuré³². Au lieu de cela, il fait l'épreuve de ce qu'il décrit comme une faiblesse (*infirmitas*), celle « d'une âme hésitante entre ces deux choses (*animi inter utrumque dubii*), n'incliner ni fortement vers la voie droite ni vers le vice (*nec ad recta fortiter nec ad praua uergentis*)³³ » :

28. *Ibid.*, II, 1 (notre trad.).

29. Voir aussi, dans un autre cadre cependant, l'aveu de Sénèque qui vaut pour autojustification dans le *De vita beata*, XVII, 3. Sur cette revendication, voir T. BÉNATOUÏL, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe : un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes », *Rursus* (revue électronique du LALIA, Université de Nice), 3 (février 2008).

30. *Tranq.*, I, 1 (notre trad.).

31. Sur ce concept de reprise, je me permets de renvoyer à M. BOURBON, *Penser l'individu*, p. 111.

32. Sur cet aspect de l'épistémologie stoïcienne, voir par exemple J.-B. GOURINAT, « L'épistémologie stoïcienne », *Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas*, Special Issue (2018), p. 123-144.

33. *Tranq.*, I, 4 (notre trad.).

Cependant cet état habituel (*habitus*) en moi que je surprends le plus souvent (car, pourquoi ne dirais-je pas le vrai comme à mon médecin ?), c'est celui de n'être ni délivré de bonne foi des vices que je redoutais et détestais (*nec bona fide liberatum me iis quae timebam et oderam*), ni d'être de nouveau sous leur empire (*nec rursus obnoxium*). Je me trouve dans une condition qui si elle n'est pas la pire, est pourtant plus que jamais douloureuse et la plus désagréable (*in statu ut non pessimo, ita maxime querulo et moroso positus*) : je ne suis ni malade, ni bien portant (*sum nec aegroto nec ualeo*)³⁴.

Le thème de la distonie de l'âme est parfaitement stoïcien, mais ici le conflit entre jugements est référé à une résistance interne à la *uoluntas* : c'est en la *uoluntas* elle-même que s'éprouve la possibilité d'un écart du vouloir au savoir. On assiste donc à quelque chose d'assez singulier dans un cadre « intellectualiste » : c'est un affect, une préférence (*fauor*) qui semble imposer ces raisons au jugement, en lui faisant obstacle (*judicio fauor officit*)³⁵. Là où le jugement est censé assurer la fermeté de la *uoluntas*, tout se passe comme si l'affectivité de Sérénus disposait d'une autonomie par rapport au jugement et que, dans un renversement paradoxal, ce dernier s'en trouvait ébranlé :

Je m'éloigne donc, non pas pire mais plus triste (*non peior, sed tristior*) ; et dans mon pauvre domicile je ne porte plus la tête si haute ; une morsure secrète m'arrive (*tacitusque morsus subit*) enfin je doute si ces choses-là ne sont pas préférables (*dubitatio numquid illa meliora sint*). Rien de tout cela ne me change mais il n'est rien qui ne m'ébranle (*nihil horum me mutat, nihil tamen non concutit*)³⁶.

Chez Sérénus, il y aurait donc bien quelque chose comme une rétroaction de l'affect sur le savoir. Sérénus décrit dès lors l'alternance de mouvements oscillatoires dans laquelle il se trouve pris³⁷ : il ne peut s'empêcher de regretter ce à quoi il a pourtant renoncé en conscience. L'amplitude de ces mouvements est pourtant limitée³⁸, mais elle se traduit par des variations d'humeur : se succèdent épisodes de repli et de haine de soi et épisodes d'exaltation frénétique. La description clinique de cette *per-turbatio* l'assimile au vertige, c'est-à-dire de l'angoisse du gouffre où il pourrait chuter :

[...] en toute chose me suit cette même faiblesse de bonne âme (*bonae mentis infirmitas*). Je crains d'y succomber à la longue (*paulatim defluam uereor*) ; ou, ce qui est plus inquiétant, d'être toujours suspendu comme celui qui va tomber (*semper casuro similis pendeam*), et que la situation soit plus funeste, peut-être, que celle que je prévois³⁹.

Sérénus se compare ainsi à un funambule, pris dans le vertige dans lequel l'installe son savoir, celui de ce qui le sépare encore de la sagesse : si l'insensé se caractérise ordinairement par son déni, Sérénus quant à lui « ose se dire la vérité (*sibi*

34. *Ibid.*, I, 2 (notre trad.).

35. *Ibid.*, I, 16 (notre trad.).

36. *Ibid.*, I, 9 (notre trad.).

37. Ce modèle oscillatoire était déjà présent dans l'ancien stoïcisme selon un témoignage de PLUTARQUE (*De la vertu morale*, 446f1-447a11). Sur ces aspects, voir notamment M. BOURBON, *Penser l'individu*, p. 111-112.

38. Voir *Tranq.*, I, 5-15.

39. *Ibid.*, I, 16 (notre trad.).

uerum dicere ausus est) » sur lui-même⁴⁰. Et cette conscientisation a pour effet un déplacement sensible du terrain moral à celui des affects : Sérénus n'est pas pire mais plus triste.

Tout se passe ainsi comme si Sénèque venait pallier la limite même de la langue « intellectualiste », celle de l'expérience d'une certaine irréductibilité du vouloir au savoir dont l'appropriation en première personne signe déjà le début de la guérison tant espérée. Car si le vouloir est subordonné au savoir, il demeure un acte de l'âme irréductible à un acte de jugement. *Mutatis mutandis*, nous ne sommes pas loin de l'abréaction freudienne⁴¹.

Il faut noter qu'à cette angoisse, Sénèque répond par une thérapeutique tout à fait singulière, lui prescrivant un savant mélange qui mêle la pratique du commerce avec les hommes et la solitude⁴², un mélange censé non pas supprimer définitivement cette « cyclothymie », mais la rendre la moins forte possible. Loin de laisser penser à Sérénus qu'il pourrait le débarrasser de tout trouble, il le conduit à apprivoiser cette condition. Un autre passage du *De tranquillitate animi* file la métaphore de l'aménagement. À la manière d'un architecte ingénieux qui aménagerait un espace exigü, nous devons chercher à nous approprier notre condition, fût-elle des plus difficiles :

On voit souvent un emplacement exigü se prêter, grâce à l'ingéniosité de l'architecte, à une foule d'usages divers (*exiguæ saepe areae in multos usus describentis arte patuerunt*), et une habile ordonnance rendre le plus petit coin habitable (*et quamuis angustum pedem dispositio fecit habitabilem*). Pour triompher des obstacles, fais appel à la raison (*adhibe rationem difficultatibus*) : tu verras ce qui résistait s'assouplir, s'élargir ce qui était étroit, et les fardeaux s'alléger aux épaules qui sauront les porter (*possunt et dura molliri et angusta laxari et grauius scite ferentes minus premere*)⁴³.

Or c'est bien de cela qu'il est ici question : cette condition, c'est la condition humaine, celle de celui qui s'essaie à la vertu, et qui fait l'épreuve d'une conflictualité psychique et avec elle d'un savoir sur soi-même. C'est avec lui et en lui que l'on peut commencer à véritablement vouloir. Ce ne sont jamais ici ni la normativité sociale ni même la normativité médicale — n'avoir plus aucun symptôme — qui constituent ici la finalité véritable du soin. Celle-ci réside dans la reconquête d'un pouvoir sur soi-même, celui par lequel il (re)devient possible de répondre de soi, de ses pensées, de ses actes.

Dans ce dialogue tout à fait singulier qu'est le *De tranquillitate animi*, ce qui se donne à voir est moins l'absolu de la suppression de la conflictualité qu'un certain usage⁴⁴ de cette conflictualité. De ce point de vue, c'est un autre rapprochement qui surgit, cette fois-ci avec la cure psychanalytique. Lorsqu'elle éclaire l'acte d'un sujet

40. *Ibid.*, I, 17 (notre trad.).

41. Sur ce concept freudien, voir notamment S. FREUD, *Étude sur l'hystérie* (1895), Paris, PUF, 2002. L'abréaction nomme la libération d'un affect suite à une verbalisation ou à une remémoration.

42. *Tranq.*, XVII, 3.

43. *Ibid.* (trad. R. Waltz modifiée).

44. Sur la notion d'usage, voir T. BÉNATOUÏL, *Faire usage : la pratique du stoïcisme* ; et ID., « L'usage de soi dans le stoïcisme impérial », dans C. LÉVY, P. GALAND-HALLYN, dir., *Vivre pour soi, vivre dans la cité*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne (coll. « Rome et ses renaissances », 1), 2006, p. 59-73.

par la conflictualité, et cela contre une certaine psychiatrie, elle retrouve à sa manière quelque chose du geste stoïcien qui engage son ambition constitutivement clinique. Tous deux mettent scène le soubassement conflictuel des logiques subjectives et des logiques de l'agir. Tous deux se donnent à ce titre comme un certain usage de la conflictualité psychique en posant l'horizon clinique de son réaménagement, sinon de son dépassement et dont le *logos* constitue la modalité privilégiée.

L'actualité de cette métaphore de la philosophie comme soin de l'âme nous rappelle avec force ce nouage de la thérapeutique et du *logos* qui fait de la médecine, essentiellement et non accidentellement, un colloque, *a fortiori* quand elle soigne en propre la *psychê*.

Il y a peut-être là de quoi questionner une certaine psychiatrie. Après avoir été chamboulée par l'arrivée des psychotropes par lesquelles elle conquerrait un pouvoir inattendu sur les corps et les âmes, la psychiatrie a trouvé dans les neurosciences la possibilité d'incarner des processus auxquels elle n'avait accès jusque-là que par les conduites et les récits que le patient pouvait en faire. Elle a pour une part à cette occasion substitué les premiers aux seconds : les troubles mentaux sont alors définis comme des cibles neurobiologiques, en vertu de la réduction du trouble psychique en un trouble cérébral, c'est-à-dire somatique. Il s'agit ainsi de traiter les troubles selon les critères de la science naturelle (une nature bien peu du côté du *logos*) et des recommandations dressées par des diagnostics de santé mentale qui se prétendent athéoriques⁴⁵. Les troubles psychiques sont perçus exclusivement comme des entités naturelles, organiques, cérébrales. On peut alors raisonner soi-disant « comme dans les autres maladies », en oubliant la leçon platonicienne : traiter les corps avec des techniques instrumentales (qu'il s'agisse de médicaments ou rééducations normatives) en évacuant les effets subjectifs de la relation clinique, sans même parler des effets collectifs des relations interhumaines au sein de l'institution médicale, revient à faire du médecin l'analogue d'un tyran⁴⁶. Cette médicalisation du psychique, corrélée à un essor des neurosciences qui permettent d'illustrer les processus psychiques, d'en déterminer les bases cérébrales, évacue pour une part une dimension constitutive de la fonction thérapeutique que la philosophie antique la première a mise en lumière, dans cette alliance indépassable du *logos* et du thérapeutique. L'acte thérapeutique est un acte qui ne peut faire l'économie du propre du sujet humain du soin, le *logos*, de sorte qu'on ne saurait penser une thérapeutique hors *logos*. Identifier la philosophie à une médecine de l'âme comme l'ont fait les Anciens, c'est ainsi suggérer qu'en matière psychique, l'attente thérapeutique et l'attente éthique se mêlent nécessairement et que cette imbrication est constitutive de toute clinique psychique : c'est peut-être la plus urgente des leçons antiques, le soin de l'âme constitue l'opérateur privilégié de la subjectivation.

45. Sur cette prétention et ses limites, voir notamment S. DEMAZEUX, *Qu'est-ce que le DMS ?*, Paris, Ithaque, 2013.

46. Voir à nouveau PLATON, *République*.

UN « CAS CLINIQUE » CHEZ ÉPICTÈTE : L'OBSTINATION

UNE LECTURE D'ENTRETIENS 2, 15

Valéry Laurand

UMR 4574 SPH
Université Bordeaux Montaigne

RÉSUMÉ : *En prenant acte de l'analogie proposée par Chrysippe entre médecine et philosophie, je voudrais m'appuyer sur l'étude du chapitre 15 du livre 2 des Entretiens d'Épictète pour montrer comment celui-ci propose ce qui peut s'apparenter à un « cas clinique ». Cela revient à parier sur la polysémie floue d'un terme (« clinique ») qu'on ne trouve que rarement dans les écrits antiques (klinikos/klinikê) et dont pourtant les significations actuelles peuvent ouvrir de nouvelles pistes de lectures de textes qui ne sauraient se limiter à une fonction parénétique, visant à la « transformation » morale des disciples. En somme, je voudrais mettre en question l'usage prévalent d'un « modèle scolaire » de lecture, en proposant, pour comprendre certains textes stoïciens, un modèle attentif à une praxis qui renvoie au moins autant au soin qu'à la formation philosophique.*

ABSTRACT : *Taking note of the analogy proposed by Chrysippus between medicine and philosophy, I would like to use the study of chapter 15 of book 2 of Epictetus' Diatribai to show how it exposes what can be likened to a "clinical case". This means betting on the blurred polysemy of a term ("clinical") that is rarely found in ancient writings (klinikos/klinikê) and whose current meanings can nevertheless open up new avenues for reading texts that cannot be limited to a parenetic function, aiming at the moral "transformation" of disciples. In sum, I would like to question the prevalent use of a "school model" of reading, by proposing, in order to understand certain Stoic texts, a model attentive to a praxis that refers at least as much to care as to philosophical training.*

L' étroite relation, au moins revendiquée par les stoïciens, entre leur philosophie et la médecine est un sujet bien connu et largement commenté ces dernières décennies, notamment grâce aux écrits de Jackie Pigeaud¹, d'André-Jean Voelke² et de Martha Nussbaum³, en particulier. Il faudrait ajouter à cette esquisse de bibliogra-

1. J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
2. A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Paris, Cerf ; Fribourg, Suisse, Éditions Universitaires de Fribourg, 1993.
3. M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

phie l'ouvrage très important de Jeanine Fillion-Lahille sur le *De ira* de Sénèque⁴, qui a renouvelé la lecture du stoïcien Posidonius et a impulsé un mouvement de réévaluation des stratégies si ce n'est thérapeutiques au moins de description des passions. L'apport de cet ouvrage important a aussi consisté à montrer qu'on ne pouvait raisonnablement parler d'un changement radical dans le modèle stoïcien de la passion (entre un monisme rationnel chrysippéen et orthodoxe et un soi-disant 'dualisme psychologique' spécifique d'un 'médio-stoïcisme' qui n'avait de stoïcisme plus que le nom). Ce mouvement a été suivi notamment par Teun Tieleman qui, dans *Chrysippus' On Affection*⁵ a considérablement approfondi cette piste et a pu également proposer une reconstruction du traité *περὶ παθῶν*, de Chrysippe, dont le quatrième livre avait pour titre le *θεραπευτικόν*. La critique récente a montré combien la philosophie stoïcienne pouvait ainsi se présenter comme une « médecine de l'âme », psychothérapie, soin des insensés, malades de leurs passions.

Il n'est donc pas question ici de revenir sur une immense matière. Je voudrais, de manière plus spécifique, me concentrer autour d'un texte d'Épictète (*Entretiens* 2, 15 : « Contre ceux qui restent fixés de manière rigide dans ce qu'ils ont jugé » [*Ἰπὸς τοὺς σκληρῶς τισὶν ὧν ἔκριναν ἐμμένοντας*]), au sujet d'un trouble dont fut atteint l'un de ses amis, et qui m'a semblé pouvoir donner lieu à une double réflexion sur, d'une part, le soin prodigué et son compte rendu par le philosophe et, d'autre part, sur l'approche critique, aujourd'hui, d'un tel texte. Le texte pourrait presque passer pour un « cas clinique », avec l'exposé du cas, un diagnostic et une description d'éléments du traitement. Autant de rubriques qui semblent consonner avec ce que l'on entend aujourd'hui par le mot « clinique », si l'on accepte deux nuances. La première engagerait à rappeler que ni le substantif *klinike* ni l'adjectif *klinikos* ne sont employés dans la littérature grecque avant Galien au II^e siècle de notre ère⁶, dans un contexte pharmacologique⁷ — même si l'observation « au lit du patient » est une pratique largement attestée dès les textes hippocratiques. La seconde nuance doit alors souligner le flou relatif qui entoure les usages actuels du mot « clinique », sa signification, voire sa pertinence⁸, que cela concerne l'adjectif ou le substantif. Si l'on recentre ceux-ci dans le domaine exclusif du soin, on peut néanmoins tenter, si ce n'est d'unifier la notion, au moins d'en déterminer des points saillants. Ce qui les soutient tient alors dans le soin apporté « au lit du patient » : il s'agit bien d'articuler autour du corps du patient ou de son âme, observation, raisonnement, traitement dans un

4. J. FILLION-LAHILLE, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.

5. T. TIELEMAN, *Chrysippus' On Affection. Reconstruction and Interpretation*, Leiden, Brill, 2003.

6. GALIEN, *De compositione medicamentorum secundum locos*, 12, 829, 8 ; 13, 349, 14.

7. V. BOUDON-MILLOT l'a montré dans « Origines de la clinique dans la pensée médicale antique : vocabulaire et pratiques », conférence prononcée à Bordeaux lors du colloque « Extension du domaine de la clinique : un état des lieux » (Bordeaux, 28-29 mars 2018).

8. La clinique, depuis M. FOUCAULT, naît (*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963), meurt, sous les coups des progrès des technologies médicales (D. COUTURIER, G. DAVID, D. LECOURT, J.-D. SRAER, C. SUREAU, dir., *La mort de la clinique*, Paris, PUF, 2009), voire renaît, imposant sa nécessité face à ces progrès (dossier « Renaissance de la clinique », *Multitudes*, 75, 2 [2019], p. 41-124, cf. dans ce numéro, M. CORTEEL, « La clinique est morte, vive la clinique ! », p. 41-50).

souci éthique. L'adjectif comme le nom semblent alors caractériser soit l'ensemble de ces éléments, soit plus spécifiquement un seul. La clinique peut ainsi renvoyer à l'observation experte⁹, informée, des symptômes, qui deviennent par le savoir du soignant autant de signes renvoyant à une maladie ou un ensemble de causes morbides, sur lesquelles il faut fonder le traitement (pour la médecine) ou plus généralement le soin. Elle tient aussi dans le « raisonnement clinique », qui peut amener au diagnostic et fait de la médecine ou des sciences du soin des *technai*, toujours fondées sur la conjecture mais aussi sur un incessant va-et-vient entre observation du singulier et classifications générales¹⁰. Enfin, elle peut faire référence à la conduite du traitement, particulièrement lorsqu'elle concerne le domaine large de la psychothérapie et de la psychanalyse¹¹.

Ces réserves étant faites, je me propose d'étudier le texte d'Épictète en tâchant d'en souligner ce qu'il apporte d'éléments « cliniques » et *comme* un texte « clinique ». Ce dernier point engage, comme le parallèle opéré précédemment entre philosophie et médecine, une réévaluation d'un modèle de lecture que nous pourrions appeler un « modèle scolaire », dont l'exemple le plus célèbre tiendrait dans l'usage de la notion de « diatribe », tel du moins que la conçoit par exemple Pedro Pablo Fuentes González avec les critiques qu'il lui adresse et le domaine de pertinence qu'il lui concède : « La diatribe pourrait ainsi se défendre comme un genre littéraire caractérisé par une situation d'énonciation marquée par le schème scolaire maître-disciple, un schème qui pourrait se réaliser de façon très diverse (réelle ou fictive)¹² », et dont le principe structurant serait « la transformation d'un contenu intellectuel en un encouragement existentiel¹³ ». Il me paraît que le « cas clinique » de l'ami d'Épictète rend compte d'une réflexion qui intègre l'enseignement stoïcien dans une démarche clinique, dans laquelle une évaluation de l'état psychique du disciple et de ses troubles est menée, dans la perspective d'un soin qui, dépassant la transmission de connaissance et via une certaine pratique de celle-ci, vise à la disparition du trouble (quitte à expliquer aussi ses échecs). De fait, si Épictète a pu comparer son école à un « cabinet médical — *iatreion*¹⁴ », je voudrais prendre au sérieux cette affirmation et

9. Cf. par exemple, H. ROUSSET, « Nommer, expliquer, comprendre, soulager ? Mais à quoi sert donc la clinique ? », dans M. SASSOLAS, dir., *Défense de la clinique en psychiatrie*, Toulouse, Érès, 2014, p. 21-30.

10. Cf. la présentation de P. LACOUR du numéro de la revue *Rue Descartes*, 100, 2 (2021), p. 3 : « Ces enjeux de typification immanente à la clinique sont très présents dans les critiques contemporaines adressées aux classifications psychiatriques (de type DSM), aux expérimentations pharmacologiques et à l'usage des IA pour le diagnostic des maladies mentales ».

11. Cf. G. VINSENTINI, « Descendre en singularité pour agir. Le cas limite de la psychanalyse dans le champ clinique », *Rue Descartes*, 100, 2 (2021), p. 38-67. Cf. *ibid.*, p. 40 : « Comme les autres sous-disciplines cliniques, [la psychanalyse] cherche à monter en généralité et à cumuler des connaissances, en vue d'augmenter ses chances d'efficacité : en témoignent ses concepts diagnostiques, étiologiques ou métapsychologiques, ayant vocation à décrire/expliquer des cas *en série*, afin de mieux opérer avec chacun d'eux en particulier. Mais l'invention freudienne présente une caractéristique qui la situe à part des autres approches. Elle adopte en effet, simultanément à ses "montées en généralité", une démarche épistémoclinique qu'on peut désigner, à l'inverse, comme "descente en singularité" ».

12. P.P. FUENTES GONZÁLEZ, *Les diatribes de Tèlès*, Paris, Vrin, 1998, p. 55.

13. *Ibid.*, p. 52.

14. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 3, 23, 30 : « C'est un cabinet médical, homme, que l'école d'un philosophe : on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert. Car vous n'y allez pas en étant bien portants... »

montrer qu'Épictète démontre une véritable pensée clinique qui s'appuie sur une *praxis*, laquelle est partie intégrante de son enseignement : l'enseignement soigne, mais également transmet les « gestes » pour soigner. User du mot « clinique » voudrait préciser une démarche que la notion de diatribe, ou de « direction spirituelle¹⁵ » n'épuisent pas et tire sa pertinence, me semble-t-il, du terrain « clinique » dans lequel il s'enracine.

I. EXPOSÉ GÉNÉRAL DU « CAS » : L'ATONIE

Épictète propose plusieurs passages qu'on pourrait caractériser comme « cas cliniques », citons par exemple le cas d'un père qui souffre de ne pas supporter la maladie de sa fille¹⁶, le « cas Médée¹⁷ », ou ce cas, certes fictif, mais à valeur démonstrative et thérapeutique, d'étudiants trop zélés qui veulent se libérer d'un corps trop pesant¹⁸. Le « cas » qu'il étudie en *Entretiens* 2, 15, parce qu'il décrit une conduite folle qui se donne pour prétexte les dogmes de la philosophie, a ceci d'exemplaire qu'il nous permet d'approcher une distinction subtile entre ce qui serait de l'ordre du purement théorique et ce qui provient de ce qu'on peut appeler une immaturité psychique, frein précisément à l'assimilation de la théorie. L'interlocuteur d'Épictète cesse de s'alimenter, pour mourir, « parce qu'il l'a décidé ». Il connaît les dogmes : « Il faut être ferme, la faculté de choix est libre par nature et ne peut être contrainte, les autres choses au contraire peuvent être entravées, contraintes, esclaves, aliénées¹⁹ », mais ne sait pas en user.

Nous nous trouvons là devant un cas particulier de ce que le philosophe dénonce ailleurs comme une sorte de vantardise : être bon en syllogismes, être calé en vertu, mais ne pas vivre en philosophe²⁰. Dans ce cas précis, cependant, il ne s'agit pas simplement du reproche classique « tu parles d'une manière, tu vis d'une autre », il s'agit au contraire, paradoxalement, d'une figure qu'on pourrait appeler « jusqu'aboutiste », d'un autre genre d'immaturité de l'âme, qui s'exprime dans un caractère qu'on peut à bon droit appeler « psycho-rigide », dû à une mécompréhension de ce que signifie la βεβαιότης stoïcienne²¹. Si les « beaux parleurs », ceux pour qui la

15. Voir, en ce sens mais avec un autre choix, I. HADOT, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 22 : « Si donc, dans l'Antiquité, des méthodes ont été développées pour influencer d'une manière corrective ou thérapeutique sur l'attitude psychique d'autrui, nous ne les rencontrons pas sous les deux termes psychagogie ou psychothérapie que, pour cette raison, il faudra autant que possible éviter dans la suite ; et même les expressions « direction spirituelle » et « guérison des âmes » ne seront utilisées qu'afin d'aider à situer une pratique antique au sein de l'univers de pensée contemporain ».

16. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 1, 11, « De l'affection pour les siens ».

17. *Ibid.*, 1, 28, 7-9 ; 2, 17, 19-22.

18. *Ibid.*, 1, 9, 10-17.

19. *Ibid.*, 2, 15, 1 : βεβαιον εἶναι δεῖ καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐλεύθερον φύσει καὶ ἀνανάγκαστον, τὰ δ' ἄλλα κωλύτά, ἀναγκαστά, δοῦλα, ἀλλότρια.

20. Par exemple, *ibid.*, 3, 16, 7.

21. De ce point de vue, de manière tout à fait intéressante, l'ami d'Épictète constitue l'exact inverse de l'état d'un Sérénus dans le *De constantiae sapienti* de SÉNÈQUE. Voir M. BOURBON, « La voluntas sénéquienne a-t-elle sa place dans une généalogie de la volonté ? *Status quaestionis* », dans E. CATTANEI, S. MASO, dir., *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Venezia, Ca' Foscari (coll.

théorie se limite à des mots et la philosophie à des connaissances, relèvent d'un cas suffisamment connu et répertorié, il s'agit ici d'une atteinte bien plus grave (à tel point qu'elle se révèle souvent incurable, comme le note Épictète à la fin du chapitre), puisque la philosophie sert non de simple faire-valoir, mais de règle fondant une conduite insensée : « Il faut s'en tenir à ses décisions » (Τοῖς κριθεῖσιν ἐμμένειν δεῖ). De fait, la *prohairesis* est libre par nature²², de fait, la fermeté du jugement désigne, sinon une vertu²³, du moins l'état de l'âme vertueuse, qualité de la *diathesis*, que l'on pourrait traduire par caractère inébranlable de l'âme sage²⁴. Mais dans un tel cas, il ne s'agit pas seulement d'une incompréhension des dogmes, il s'agit aussi d'un terrain psychique qui lui-même ne permet pas cette compréhension. Le simple rappel de l'enseignement ne suffit pas, il faut agir en médecin et chercher des causes plus profondes du trouble :

Mais d'abord il faut que ce qui est jugé soit sain. Car je veux des tensions dans un corps, mais comme un corps sain, comme un athlète. Si, cependant, ce sont des tensions de furieux que tu me manifestes, et si tu t'en vantes, je te répondrai : « Homme, va chercher celui qui te traitera. Ce ne sont pas des tensions, mais un autre genre d'atonie »²⁵.

À charge aux auditeurs (ou au lecteur) de compléter l'analogie développée : la santé du corps est à la santé de l'âme ce que l'homme du soin (médecin ou maître de gymnastique) est au philosophe. La démarche du philosophe tient donc dans ce soin des tensions au travail dans l'âme. Que celles-ci se révèlent trop relâchées ou trop intenses (frénétiques), cela renvoie à un même type de maladie pour Épictète : dans le « trop » gît un manque plus fondamental, une atonie. Mais dans le cas précis de l'obstination, c'est une atonie plus grave. Pour établir ce premier diagnostic, très général, Épictète s'appuie sur la doctrine stoïcienne : l'âme est un souffle (*pneuma*),

« Lexis Supplementi », 5), 2022, p. 135 : « Sérénus manque donc de constance dans sa *volonté*, jusqu'à douter de la voie qu'il a pourtant choisie, de sorte que c'est ici un affect qui rend ses raisons littéralement impuissantes. Sérénus est ainsi pris dans une alternance de mouvements oscillatoires d'amplitude limitée par lesquels il ne peut s'empêcher de regretter ce à quoi il a pourtant renoncé en conscience ». Voir aussi sa contribution au présent dossier.

22. Sur ce sujet complexe, cf. en dernier lieu M. BOURBON, *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 144-174. Sur la liberté de la *prohairesis* (et le sens dans lequel une telle liberté — agir conformément à ses choix — doit s'entendre), cf. par exemple ÉPICTÈTE, *Entretiens* 1, 12, 9. Sur la question de la détermination de la volonté, cf. V. LAURAND, « Une volonté sous condition ? Un commentaire d'Épictète, *Entretiens* 1, 12, 7-19 », dans E. CATTANEI, S. MASO, dir., *Paradeigmata voluntatis*, p. 183-197.

23. PLUTARQUE, *Sur les notions communes contre les stoïciens* 1061 F (= *SVF* 3, 542) : « Il est contraire à la notion que le plus grand des biens soit l'invariabilité et la fermeté dans les jugements (τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον), mais que celui qui atteint le comble du progrès moral n'ait que faire de ce bien et n'ait cure de sa possession et que souvent il ne bouge même pas le petit doigt pour acquérir cette sûreté et cette fermeté (ταύτης γ' ἕνεκα τῆς ἀσφαλείας καὶ βεβαιότητος), considérée par eux comme un bien accompli et de grande importance » (trad. D. Babut).

24. PLUTARQUE, *De la vertu morale* 441 C (= *SVF* 1, 202) : « Tous ces gens sont d'accord pour considérer la vertu comme un certain caractère et un certain pouvoir (διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν) de la partie directrice de l'âme, engendrés par la raison, ou plutôt un caractère qui est lui-même une raison cohérente, ferme et immuable (ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον) » (trad. J. Brunschwig, P. Pellegrin, dans A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques*, Paris, GF Flammarion, 2001 [abrégé désormais par LS], 61 B).

25. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 3-4 : « ἀλλὰ πρῶτον ὑγιὲς εἶναι δεῖ τὸ κεκρίμενον. θέλω γὰρ εἶναι τόνους ἐν σώματι, ἀλλ' ὥς ὑγιαίνουν, ὥς ἀθλοῦντι· ἂν δέ μοι φρενιτικοῦ τόνους ἔχων ἐνδεικνύη[ς] καὶ ἀλαζονεῦη ἐπ' αὐτοῖς, ἐρῶ σοι ὅτι ἄνθρωπε, ζῆται τὸν θεραπεύσοντα. τοῦτο οὐκ εἰσὶ τόνοι, ἀλλ' ἀτονία ».

mélange d'air et de feu et de leurs deux qualités contrastives (chaud et froid), qui implique une tension, une sorte de vibration par laquelle du reste l'âme tient sa cohésion et assure celle du corps. Ce modèle d'une âme tout en tension (qu'illustre l'image célèbre du poulpe²⁶) a ceci d'intéressant qu'il permet de distinguer abstraitement deux versants d'une même réalité : ce qu'on pourrait appeler un état psycho-physique de l'âme, qui relève de l'affect (bon ou mauvais), et un état qu'on pourrait appeler « cognitif ». C'est ainsi, selon Galien (qu'on peut aussi suspecter d'accentuer une distinction qui n'était peut-être pas présentée de manière aussi tranchée), que Chrysippe pouvait expliquer les errements des passionnés :

Quelques-unes des mauvaises actions des hommes sont rapportées par Chrysippe à des jugements fautifs, d'autres au manque de tension et à la faiblesse, tout comme leurs bonnes actions sont guidées par des jugements droits en même temps qu'accompagnées par une bonne tension de l'âme²⁷.

Erreur de jugement et *atonia* constituent en fait le recto et le verso de la même pièce. C'est du reste toute la difficulté de la position stoïcienne au sujet du monisme rationnel : la passion, erreur de jugement, est tout aussi bien une « pulsion excessive », qui peut donc s'expliquer par l'*atonia* ou la faiblesse de la tension. Que Galien y voie la preuve d'une distinction subreptice entre « partie rationnelle » et « partie irrationnelle » de l'âme ne doit pas nous faire partager son contre-sens : jugement et tension relèvent d'une même réalité. L'intérêt du texte d'Épictète est dès lors de montrer les troubles engendrés également par une tension trop rigide (et de ramener ce trouble au type *atonia*, mais plus complexe que la faiblesse de l'âme). Une âme harmonieuse serait, elle, comparable une corde correctement tendue (ce qu'on appellerait l'*eutonia* — une souplesse élastique) : elle rendrait un son harmonieux (accordée, elle est alors en harmonie et avec elle-même et avec la nature)²⁸. Ce qu'il s'agit de traiter, c'est tout autant l'erreur de jugement que ce sur quoi elle se fonde.

II. APPLICATION : LE CAS CONCRET

Après un premier diagnostic « général » désignant dans la notion de tension une cause de l'obstination, Épictète décrit le cas singulier de son ami :

Voilà bien en somme ce qu'éprouvent dans leur âme ceux qui entendent mal ces discours. Ainsi, un de mes amis, sans aucun motif, décida de se laisser mourir de faim. Je l'appris quand il était à son troisième jour de jeûne. J'allai m'enquérir de ce qui était arrivé.

— J'ai décidé, me dit-il ;

26. AÉTIUS, LS 53H2.

27. GALIEN, LS 65T (part.) : « ὅσα γὰρ οὐκ ὀρθῶς πράττουσιν ἄνθρωποι, τὰ μὲν εἰς μοχθηρὰν κρίσιν ἀναφέρει, τὰ δ' εἰς ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, ὥσπερ γε καὶ ὢν κατορθοῦσιν ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας ».

28. Sur cette image de la corde, voir par exemple CICÉRON, *De officiis*, 1, 145 ; ou ÉPICTÈTE, *Entretiens* 3, 16, 5. Cf. également V. LAURAND, *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris, Garnier, 2014, p. 45-49.

— Mais encore, qu'est-ce qui t'a ainsi poussé ? Si tu as jugé droitement, nous voici auprès de toi pour t'aider à sortir de la vie ; mais si tu as jugé de manière déraisonnable, change-la.

— Il faut s'en tenir à ses décisions²⁹.

Il faut souligner le lien établi entre l'affect psychique (ἐπὶ τῆς ψυχῆς πάσχουσιν) et la mécompréhension de la doctrine, le fait de l'« entendre mal » (παρακούω) — l'état tensionnel de l'âme affectant jusqu'au sens de l'ouïe : la mécompréhension tient d'abord d'une impossibilité à entendre correctement, à avoir une impression (*phantasia*) correcte. Là encore, le propos est tout à fait conforme à la doctrine :

Le savoir scientifique (*epistēmē*) est une cognition sûre et que la raison ne peut ébranler. En second lieu, c'est un système de telles *epistēmai* comme la [cognition] rationnelle des choses particulières qui existe chez l'homme vertueux. C'est en troisième lieu un système d'*epistēmai* techniques, qui possède lui-même une stabilité complète, comme en possèdent les vertus. En quatrième lieu, c'est un habitus, capable de recevoir les impressions, qui est inébranlable par la raison et qui consiste, disent-ils, en tension et puissance³⁰.

Le quatrième lieu définitionnel de la science rend compte de cet état particulier d'une âme capable de recevoir des *phantasiai*, qui présente donc une tension adaptée, une *eutonia*. Cette définition permet de comprendre du reste que le même contenu de pensée peut être science chez le sage (dont l'assentiment a la fermeté d'une tension correcte) tout aussi bien qu'opinion chez l'insensé (dont l'assentiment ne présente pas cette fermeté, ou, comme dans notre cas, présente une fermeté qui confine à la sclérose)³¹. C'est tout le sens de l'adverbe « droitement » (ὀρθῶς) dans la réponse d'Épictète. Le contenu du jugement n'est pas seul en cause : ce qui importe, c'est la qualité de l'âme qui donne son assentiment, et donc la qualité du souffle. Or le symptôme le plus clair d'une mauvaise tension chez l'ami d'Épictète, hors l'obstination, reste qu'il est incapable d'une parole autre que la répétition d'une décision qu'il ne peut aucunement motiver. C'est sans doute aussi le principal obstacle « clinique » : le rappel des dogmes ne suffira pas. Ce pourquoi, quelques lignes après, Épictète emploie cet oxymore tout à fait intéressant : « μὴ μοι γένοιτο φίλον ἔχειν σοφὸν μωρόν », « Que je n'aie pas pour ami un sage idiot³² ». Double oxymore, puisqu'il porte à la fois sur la contradiction entre sage et insensé, idiot, mais également sur la situation diagnosti-

29. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 4-6. Trad. J. Souilhé modifiée : « τοιοῦτόν τι καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς πάσχουσιν οἱ παρακούοντες τῶν λόγων τούτων. οἷον καὶ ἐμός τις ἐταῖρος ἐξ οὐδεμιᾶς αἰτίας ἔκρινεν ἀποκαρτερεῖν. ἔγνων ἐγὼ ἤδη τρίτην ἡμέραν ἔχοντος αὐτοῦ τῆς ἀποχῆς καὶ ἐλθὼν ἐπυνθανόμην τί ἐγένετο. { – } Κέκρικα, φησὶν. { – } Ἀλλ' ὁμως τί σε ἦν τὸ ἀναπεῖσαν; εἰ γὰρ ὀρθῶς ἔκρινας, ἰδοὺ παρακαθήμεθά σοι καὶ συνεργοῦμεν, ἵν' ἐξέλθῃς· εἰ δ' ἀλόγως ἔκρινας, μετάρθου. { – } Τοῖς κριθεῖσιν ἐμμένειν δεῖ ».

30. LS 41H (*SVF* III, 112 = Arius Didyme 51 [Pommeroy]) : Εἶναι δὲ <τὴν ἐπιστήμην> κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἐτέρως δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐκ καταλήψεων τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος, λογικῇ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλως δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλως δὲ ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κείσθαι.

31. LS 41G ; et cf. C. LÉVY, « Le concept de *doxa* des Stoïciens à Philon d'Alexandrie », dans J. BRUNSCHWIG, M. NUSSBAUM, éd., *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 250-284. Cf. *ibid.*, p. 254 : « Le fait d'avoir des *hupolēpseis* est commun à tous les hommes et seule la qualité de celle-ci différencie le sage du sot ».

32. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 14.

quée : une trop grande tension de l'âme équivaut à la tension « ramollie » (ce qui est un sens de μωρόν) d'une âme hébétée.

C'est pourquoi aussi le traitement doit d'abord consister dans une tentative de conflictualisation de la position de son ami, par un raisonnement par l'absurde :

Par exemple, si tu as maintenant dans l'idée que maintenant il fait nuit, ne change pas d'opinion, si cela te fait plaisir, mais tiens-la ferme et dis qu'il faut s'en tenir à ses décisions³³ !

Toute certitude ne peut se transformer en jugement inébranlable : « maintenant il fait nuit » ne dépend pas tant d'une impression (*phantasia*) que de l'instant auquel elle est perçue. S'en tenir au jugement « maintenant il fait nuit » fait fi de l'universalité, de la labilité, d'un « maintenant » qui ne peut être fixe. « J'ai jugé », « j'ai décidé » (κέκρικα) ne suffit donc ni évidemment à justifier le jugement, ni à le fixer comme décision. À la rigidité d'une obstination irrationnelle s'oppose la tentative d'une contradiction qui n'a rien de frontal : bien au contraire, il s'agit de faire fond sur le caractère jusqu'au-boutiste du personnage pour tirer toutes les conséquences absurdes de son raisonnement.

Le second moment de l'approche d'Épictète tient dans une explication *ad hoc* de la doctrine, pour laquelle Épictète propose une très judicieuse distinction entre ἀρχή (principe) et θεμέλιος (fondement/fondation)³⁴, ce dernier terme permettant de filer la métaphore de la construction :

Ne veux-tu pas poser le principe et la fondation, examiner si ta résolution est saine ou non, et ensuite établir sur cette fondation l'eutonie et la stabilité ? Mais si tu mets à la base un fondement pourri et croulant, il ne faut pas construire, et plus tu accumuleras d'éléments et d'éléments plus fermes, plus rapide sera la chute³⁵.

Épictète tient là une image qui permet de faire comprendre, dans toute sa matérialité, ce qu'est l'âme à la fois comme corps et comme siège (l'hégémonique) des jugements. Si ἀρχή renvoie aux principes théoriques de la doctrine, le philosophe souligne alors que ces principes ne peuvent s'intégrer dans un souffle de mauvaise qualité, souffrant d'atonie. À cette dernière, il oppose précisément l'eutonie, la « bonne tension » d'une âme dont les affects ne dépassent pas la mesure (ce sont les *eupatheiai*, les bonnes passions du sage). La fondation (θεμέλιος, mot qui désigne très concrètement la pierre d'angle, la base, au pluriel les fondations d'une maison),

33. *Ibid.*, § 7 : « ἐπεὶ παθὼν ἄρτι ὅτι νύξ ἐστίν, ἂν σοι δοκῇ, μὴ μετατίθεσο, ἀλλ' ἔμμενε καὶ λέγε ὅτι τοῖς κριθεῖσιν ἐμμένειν δεῖ » (trad. J. Souilhé). L'exemple aura une certaine postérité, cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1992, p. 83 : « La certitude sensible, ou le ceci et ma visée du ceci ».

34. Il s'agit d'un *hapax* dans les *Entretiens*. Le geste d'une distinction entre « principe » et « fondement » (avec le terme ὑποβολή) se trouve deux fois chez Musonius mais dans un tout autre sens : à propos du mariage, « principe du fondement de la famille (ἀρχὴ οἴκου ὑποβολῆς <γάμος>) » (Musonius, XIV, p. 73, 10) ; à propos de la maîtrise dans le manger et le boire, « principe et fondement de la sagesse (ἀρκὴν καὶ ὑποβολὴν τοῦ σωφρονεῖν) » (Musonius, XVIII, p. 94, 6-7). Cf. V. LAURAND, *Stoïcisme et lien social*, p. 341-344.

35. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 8-10, trad. J. Souilhé modifiée : « οὐ θέλεις τὴν ἀρχὴν στησαι καὶ τὸν θεμέλιον, τὸ κρίμα σκέψασθαι πότερον ὑγιὲς ἢ οὐχ ὑγιὲς, καὶ οὕτως λοιπὸν ἐποικοδομεῖν αὐτῷ τὴν εὐτονίαν, τὴν ἀσφάλειαν ; ἂν δὲ σαπρὸν ὑποστήσῃ καὶ καταπίπτων, οὐκ οἰκοδόμημητόν, ὅσῳ δ' ἂν πλείονα καὶ ἰσχυρότερα ἐπιθῇς, τοσούτῳ θάττον κατενεχθήσεται ».

consiste alors dans ce souffle, objet d'un souci qui assure le caractère sain du jugement. Avant donc de viser la *bebaiotês*, il faut s'assurer de l'eutonie et de la stabilité (ἀσφάλεια) de l'âme, sans lesquels aucun jugement sain ne peut s'élaborer — aucun assentiment ferme ne saurait être donné. La métaphore ne doit bien évidemment pas nous conduire à distinguer deux puissances de l'âme, ou deux « principes » rivaux : ce dédoublement entre l'abstrait et le concret permet au contraire à Épictète d'établir la qualité du souffle comme condition de possibilité de l'intégration et de l'élaboration des principes philosophiques, élaboration elle-même comparée alors à la construction : on ne saurait mieux illustrer le caractère matériel du monisme stoïcien. Mais ce qu'il montre également, c'est que ce qui pourrait passer pour une « force d'âme », l'obstination, ne repose en fait que sur de la pourriture et de l'écroulement. La rigidité de la tension psychique est symptôme d'une faiblesse plus profonde, qui confine à la moisissure, à la putréfaction, à la mort, ce qu'exprime l'adjectif *σαπρός*. Tout se passe comme si le *pneuma* était vicié, réduit à un type d'humeur déliquescence (ce sur quoi reviendra la fin du texte) : le souffle se liquéfie — ce qui évoque des passages célèbres de Sénèque, à propos de la conflagration universelle, due au feu et à l'eau³⁶, et ce qu'il décrit de la peste à Thèbes dans son *Œdipe*³⁷. Une telle base ne peut que menacer ruine et une accumulation d'éléments « plus forts » ou plus fermes sur ces fondations gâtées aggrave le risque de chute de tout l'édifice. On peut penser qu'il s'agit précisément d'un usage rigide des principes, d'autant plus rigide que les fondations sont fragiles, plus encore que dans le cas plus classique d'une tension trop lâche : une âme resserrée répond à la définition d'une des quatre passions fondamentales, le chagrin³⁸, seule passion qui n'a pas de pendant rationnel dans les *eupatheiai*. Cette âme est en état de mort psychique.

III. CONDUITE DU TRAITEMENT : RETISSER LES LIENS

Le troisième moment du traitement prend acte de la métaphore et, me semble-t-il, s'intéresse aux conditions par lesquelles la vie psychique peut être ranimée. Il consiste essentiellement à ramener l'ami d'Épictète aux liens sociaux et au moteur de ces liens. Le mot n'est pas présent dans le texte, mais tout indique qu'Épictète fonde sa stratégie clinique sur l'*oikeiôsis*, cette pulsion fondamentale de tout vivant pour sa conservation et, pour les hommes, le principe des relations sociales³⁹ :

Sans le moindre motif, tu nous supprimes de l'existence un être humain, un ami, un camarade, un citoyen de la même cité, la grande et la petite. De plus, tu commets un meurtre et détruis un être humain qui n'a commis aucune injustice, et tu prétends qu'il faut t'en tenir

36. SÉNÈQUE, *Questions naturelles* III, 30, 4-6.

37. ID., *Œdipe* 180-188.

38. LS 65 B : « La peine est une contraction irrationnelle, ou une opinion nouvelle que quelque chose de mauvais est là, vis-à-vis de quoi l'on pense qu'il est correct d'être en état de contraction (Λύπη μὲν οὖν ἐστὶν ἄλογος συστολή· ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι) ».

39. LS 65 C, D.

à tes décisions ! Mais s'il te venait jamais à l'idée de me tuer, devrais-tu t'en tenir à tes décisions⁴⁰ ?

Gretchen Reydam-Schils⁴¹ a montré à propos de ce passage l'importance des relations sociales très concrètes pour situer l'être humain : nous en avons en effet un exemple ici. Il s'agit bien, pour Épictète, de rappeler à son ami qu'une vie d'humain ne se pense que prise dans ces liens. C'est à la fois un rappel de la doctrine selon laquelle la nature incline l'homme vers ses semblables et une manière, pour le philosophe, de ramener son ami à des devoirs sociaux qui semblent fonder aussi la vie psychique. On ne saurait se suicider et ainsi s'affranchir de ces devoirs, comme on ne peut vivre sans ces liens : viser la fermeté du sage, citoyen de la *cosmopolis*, est une chose, ne pas comprendre que cette visée ne peut s'opérer qu'à travers les liens effectivement tissés dans la petite cité est mortifère. Il s'agit en somme de ramener l'ami à ces liens, à la responsabilité qu'ils lui donnent⁴², mais également à l'amour qui traverse ces liens⁴³ : sur cet affect, qui définit l'*oikeiōsis* comme amour de soi⁴⁴ et de l'autre, s'ancre la justice. Condamner (et condamner à mort !) un être humain qui n'a commis aucune injustice revient à supprimer la justice : il est urgent que l'ami d'Épictète prenne conscience que celle-ci repose sur un affect naturel que, dans son obstination, il dénie.

Si tous les arguments que nous venons de lire reposent sur la doctrine et peuvent passer pour les éléments d'un enseignement, le dernier peut, en revanche, interroger : pourquoi Épictète, après avoir invité son ami à se penser « comme un autre » (en te tuant tu supprimes quelqu'un qui n'a rien fait de mal), en vient-il à retourner, d'une certaine façon, la situation en faisant l'hypothèse de son propre meurtre par son ami ? Cette variation des positions entre « ce que tu tues en toi, c'est un être humain, avec tout ce que cela suppose », puis « à ce compte pourquoi ne me tuerais-tu pas ? », me semble être un ultime appel à la relation, dans lequel Épictète ramène le geste du suicide arbitraire et obstiné à ce qu'il peut signifier dans la relation — un psychanalyste dirait peut-être « à ce qu'il peut signifier dans le transfert ». La violence du geste suicidaire ne peut trouver illustration plus frappante que dans les idées de meurtre de l'être humain en soi et, plus encore, de meurtre de l'autre. Il s'agit alors de

40. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 10-12, trad. J. Souilhé modifiée : « ἀνευ πάσης αἰτίας ἐξάγεις ἡμῖν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ ζῆν φίλον καὶ συνήθη, τῆς αὐτῆς πόλεως πολίτην καὶ τῆς μεγάλης καὶ τῆς μικρᾶς· εἴτα φόνον ἐργαζόμενος καὶ ἀπολλύων ἄνθρωπον μηδὲν ἡδικοτά λέγεις ὅτι τοῖς κριθεῖσιν ἐμμένειν δεῖ. εἰ δ' ἐπὶ λθὲν σοὶ πῶς ποτ' ἐμὲ ἀποκτεῖναι, ἔδει σε ἐμμένειν τοῖς κριθεῖσιν; »

41. G. REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 2005, p. 49.

42. *Ibid.*, p. 51 : « Epictetus tries to dissuade a friend from committing suicide because even friends who are aiming to be Stoics are not allowed to walk out on each other, and Epictetus reproaches his friend for acting irresponsibly ».

43. PORPHYRE, *De abstinence*, III, 19 = *SVF* I, 197 : « En effet percevoir est le principe de toute appropriation et aversion. Et les disciples de Zénon posent l'appropriation comme principe de la justice (καὶ γὰρ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι. τὴν δὲ οἰκειώσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος) ». Voir aussi CICÉRON, *De legibus*, I, 43 (= *SVF* III, 344) : « Car <ces vertus> naissent de ce fait que nous sommes par nature portés à aimer (*diligendos*) les hommes, ce qui est le fondement du droit (*iuris*) ».

44. Cf. CICÉRON, *De finibus*, III, 16.

donner les moyens, dans la relation, de penser cette violence sans passage à l'acte. Avec cette remarque d'Épictète, il me semble que la stratégie de soin déborde d'une position strictement enseignante : l'enseignement ne saurait épuiser la clinique.

La conclusion par Épictète sur ce cas singulier ne dit rien d'autre : le traitement repose sur la persuasion plus que sur la transmission d'un savoir, et il s'agit de tenir un discours qui puisse à la fois persuader et « briser » :

Mon homme se laissa convaincre avec peine. Mais il y a de nos jours des gens qu'il est impossible de changer. Aussi je crois savoir aujourd'hui, ce que j'ignorais auparavant, la signification du dicton courant : « un idiot ne peut être ni persuadé, ni brisé ». Dieu me préserve d'avoir pour ami un sage idiot. Il n'y a rien de plus difficile à manier⁴⁵.

La réussite du traitement dans le cas de notre homme ne préjuge aucunement d'autres succès thérapeutiques : la clinique d'Épictète reste une *praxis* dont l'objet est la singularité d'un patient. Si les principes sont généraux, éléments de la doctrine stoïcienne, la conduite du traitement ne peut qu'être adaptée et n'est jamais garantie. L'adjectif *δυσμεταχείριστος* rend assez bien compte d'une *praxis* qui ne limite pas à un enseignement : la *μεταχείρισις*⁴⁶ signifie très concrètement le « maniement » et par suite le traitement médical, traitement auquel cette âme trop tendue est rétive. Si la conviction peut encore passer pour un objectif proprement pédagogique, « briser » un idiot (la résistance attachée au trouble de l'âme ?) me paraît s'en détacher.

IV. GÉNÉRALISATION ET VARIATION POSSIBLE DES SYMPTÔMES

Le traitement, très difficile, de ce type de cas relève bien de cette clinique qui rend la philosophie analogue à la médecine, ce dont rendait compte Chrysippe :

Il n'est pas vrai que quand le corps est malade nous disposons d'un certain art qu'on appelle la médecine et que quand c'est l'âme qui est malade nous en soyons totalement dépourvus ; il n'est pas vrai non plus que pour tout ce qui constitue la théorie et la pratique thérapeutique, ce dernier art doive le céder au premier. C'est pourquoi de même qu'il convient au médecin des corps de bien « posséder », comme on dit, tous les cas pathologiques qui se présentent et la thérapeutique qui s'impose pour chacun d'eux, de même le médecin de l'âme doit lui aussi posséder le plus à fond possible ces deux sciences. Il n'est, pour s'en convaincre, que de constater l'analogie qui existe entre ces deux domaines, puisqu'elle a été présentée dès le début. Car le caractère approprié de ce parallèle établira, à notre avis, la similitude des thérapeutiques ainsi que l'analogie entre les remèdes à appliquer dans les deux cas⁴⁷.

45. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 13-14, trad. J. Souilhé modifiée : « Ἐκεῖνος μὲν οὖν μόγις μετεπίσθη. τῶν δὲ νῦν τινὰς οὐκ ἔστι μεταθεῖναι. ὥστε μοι δοκῶ ὁ πρότερον ἠγνόουν νῦν εἰδέναι, τί ἐστὶ τὸ ἐν τῇ συνηθείᾳ λεγόμενον· μωρὸν οὔτε πείσαι οὔτε ῥῆξαι ἔστιν. μή μοι γένοιτο φίλον ἔχειν σοφὸν μωρὸν. δυσμεταχειριστότερον οὐδὲν ἔστιν ».

46. On est proche de la *pertractatio philosophi* qu'Aulu-Gelle prête à Musonius : MUSONIUS, XLIX, 131, 13.

47. CHRYSIPPE, *Therapeutikon*, ap. Galien, *PHP* 5.22.22-4 (= *SVF* III.471) : « <Οὐτε γὰρ περὶ τὸ νοσοῦν σώμᾳ ἐστὶ τις τέχνη, ἣν προσαγορεύομεν ἰατρικὴν, οὐχὶ δὲ καὶ περὶ τὴν νοσοῦσαν ψυχὴν ἐστὶ τις τέχνη, οὔτ' ἐν τῇ κατὰ μέρος θεωρίᾳ τε καὶ θεραπειᾷ δεῖ λείπεσθαι ταύτην ἐκείνης. διὸ καὶ, καθάπερ τῷ περὶ τὰ σώματα ἰατρῷ καθήκει τῶν τε συμβαινόντων αὐτοῖς παθῶν ἐντὸς εἶναι, ὡς εἰώθασιν τοῦτο λέγειν, καὶ τῆς ἐκάστῃ οἰκείας θεραπειᾶς, οὕτω καὶ τῷ τῆς ψυχῆς ἰατρῷ ἐπιβάλλει, ἀμφοτέρων τούτων ἐντὸς εἶναι, ὡς ἐν ».

Il ne s'agit pas là d'une simple comparaison ou d'une métaphore (le grec *οικειότης* s'oppose clairement à *μεταφορά*), mais bien de deux démarches qui entretiennent une sorte de parenté (ce que sous-tend également le mot *οικειότης*). T. Tieleman a montré que le terrain de cette analogie consistait dans la corporalité de l'âme (ce qui implique pour le philosophe la connaissance non seulement de l'âme mais aussi du corps)⁴⁸. Comme un médecin ne saurait n'être que théoricien, mais doit savoir appliquer ses connaissances pour effectivement traiter tel patient, il appartient au philosophe (médecin de l'âme, *τῆς ψυχῆς ἰατρῶ*) à la fois de connaître les maladies de l'âme, leurs causes, leurs liens avec le corps, leur typologie mais aussi de savoir appliquer ces connaissances dans un soin approprié. De ce point de vue, la clinique, de fait, relève d'un incessant aller-retour entre la singularité d'un cas, la généralisation d'une typologie adossée au système philosophique, pour déterminer la singularité d'un traitement.

Épictète lui aussi fait fond sur cette analogie pour revenir à une généralisation de son propos, suite à la description du cas de son ami, et déterminer la condition de possibilité de ce soin :

« J'ai décidé ». Et les fous aussi ! Et plus fermes sont leurs décisions erronées, plus ils ont besoin d'ellébore. Ne veux-tu pas te conduire comme un malade et appeler le médecin ? « Maître, je suis malade, viens à mon secours. Vois ce que je dois faire. Mon rôle est de t'obéir ». De même dans notre cas : « Je ne sais ce que je dois faire et je suis venu pour l'apprendre »⁴⁹.

Cette condition tient tout entière dans la reconnaissance, par le patient, de son trouble et de son besoin de secours, autre figure du lien, cette fois sous le double signe de la dépendance et de l'obéissance. La relation avec le médecin comme avec le philosophe reste dissymétrique et cette dissymétrie fonde ce qu'on appellerait aujourd'hui « l'alliance thérapeutique » ou ce transfert particulier entre soignant et patient (au bénéfice de cette lecture transférentielle, on pourrait souligner qu'Épictète lui-même admet que le cas présenté lui a appris combien la résistance d'un sot pouvait être solide). L'analogie par ailleurs indique le geste thérapeutique du philosophe : au jugement rigide doit s'appliquer l'ellébore, ce qui en médecine du corps revient à une purge — le traitement s'opère *per via di levare*, selon l'expression de Leonard de Vinci reprise par Freud dans « De la psychothérapie⁵⁰ ».

ἄριστα. καὶ ὅτι οὕτως ἔχει, μάθοι ἂν τις τῆς πρὸς ταῦτα ἀναλογίας παρατεθείσης ἀπ' ἀρχῆς. ἡ γὰρ πρὸς ταῦτα ἀντιπαρτείνουσα οἰκειότης παραστήσει, ὡς οἶομαι, καὶ τὴν τῶν θεραπειῶν ὁμοιότητα, καὶ ἔτι τὴν ἀμφοτέρων τῶν ἰατρειῶν πρὸς ἀλλήλας ἀναλογίαν» (trad. J. Fillion-Lahille un peu modifiée). Sur ce parallèle, cf. CICÉRON, *Tusculanes* IV, 23-24.

48. T. TIELEMAN, *Chrysippus* 'On Affection, p. 144-147.

49. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 14-16, trad. J. Souilhé modifiée : « 'κέκρικα.' καὶ γὰρ οἱ μαινόμενοι· ἀλλ' ὅσῳ βεβαιότερον κρίνουνσι τὰ οὐκ ὄντα, τοσοῦτ' πλείονος ἐλλεβόρου δέονται. οὐ θέλεις τὰ τοῦ νοσοῦντος ποιεῖν καὶ τὸν ἰατρὸν παρακαλεῖν; 'νοσῶ, κύριε· βοήθησόν μοι. τί με δεῖ ποιεῖν σκέψαι· ἐμὸν ἐστὶ πείθεσθαί σοι.' οὕτως καὶ ἐνταῦθ'. 'ἂ δεῖ με ποιεῖν οὐκ οἶδα, ἐλήλυθα δὲ μαθησόμενος.' »

50. S. FREUD, « De la psychothérapie », dans *Œuvres complètes. Psychanalyse (= OCP). Vol. VI. 1901-1905*, Paris, PUF, 2006, p. 45-58. Voir p. 51 : « À l'inverse, la thérapie analytique n'a que faire d'appliquer, elle ne veut rien introduire de nouveau, mais veut enlever, retirer, et à cette fin elle se préoccupe de la genèse des symptômes morbides et du contexte psychique de l'idée pathogène qu'elle a pour but d'éliminer ». Sur la résistance du patient dans la cure, cf. cette même page.

Il faut souligner qu'Épictète passe du terme *μωρόν* au verbe *μαίνομαι*, qui désigne cette folie dont sont très généralement atteints les insensés⁵¹ : à son corps défendant, le *μωρόν* psycho-rigide qui invoque sa connaissance du dogme pour justifier son obstination déraisonnable, tout « sage » qu'il se proclame dans la fixité de son obsession, n'est qu'une version, assurément plus grave, de l'insensé ignorant. D'où l'équivalence établie par Épictète, via l'analogie entre philosophe et médecin, entre le patient qui accepte de demander l'aide du médecin et le disciple qui, parce qu'il ne sait plus où est son devoir, accepte d'avoir encore à apprendre. On voit combien cette *mathesis* ne saurait porter que sur les dogmes, mais aussi et surtout sur la conduite d'une vie.

Cette reconnaissance première d'un besoin d'aide doit constituer une brèche dans les défenses dont le patient se carapaçonne. Celles-ci sont d'autant plus difficiles à atteindre que, on l'a dit, elles ne tiennent que dans la répétition rigide (et pauvre, car sans autre motivation) de l'obsession, « *κέκρικα* » :

Parle-moi d'autre chose, car pour cela, je l'ai décidé.

— De quelles autres choses ? Qu'y a-t-il de plus important ou de plus à propos que de te persuader qu'il ne suffit pas d'avoir décidé et de refuser de changer ? Cela, c'est la tension des fous, non des hommes bien portants.

— Je veux mourir si tu m'y contrains.

— Pourquoi, brave homme ? Qu'est-il arrivé ?

— Je l'ai décidé.

— Heureusement que tu n'as pas décidé de me tuer !

— Je ne reçois pas d'argent.

— Pourquoi ?

— Je l'ai décidé.

— La même tension, sache-le bien, dont tu te sers aujourd'hui pour ne pas recevoir d'argent, rien n'empêche que tu l'inclines un jour déraisonnablement à en recevoir et à répéter : « j'ai décidé⁵² ».

Un tel passage revêt tous les caractères de la « diatribe » : on y retrouve l'aspect protreptique (il s'agit de « persuader », *πεισθῆναι*) d'une démarche dialogique (ici,

51. STOBÉE, *ecl.* II, 68, 18 W = *SVF* 3.663. « Et ils disent encore que tout insensé délire, étant dans l'ignorance de lui-même et de ce qui le concerne, ce qui, précisément, est un délire. L'ignorance, par ailleurs, c'est un mal contraire à l'intelligence ; cette manière d'être relative présentant des pulsions agitées et épouvantées est un délire, ce pourquoi ils esquissent le délire de la manière suivante : une ignorance épouvantée (Ἐτι δὲ λέγουσι πάντα <φαῦλον μαίνεσθαι> ἄγνοιαν ἔχοντα αὐτοῦ καὶ τῶν καθ' αὐτόν, ὅπερ ἐστὶ μανία. Τὴν δ' ἄγνοιαν εἶναι ἐναντίαν κακίαν τῇ φρονήσει· ταύτην δὲ πρὸς τί πως ἔχουσιν ἀκαταστάτους καὶ πτωιώδεις παρεχομένην τὰς ὁρμὰς μανίαν εἶναι· διὸ καὶ ὑπογράφουσι τὴν μανίαν οὕτως· ἄγνοιαν πτωιώδη) ». Cf. également D.L. VII, 124 (= *SVF* 3.664), ainsi, du reste, que *SVF* 3.662-670.

52. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 16-19, trad. J. Souilhé : « περὶ τῶν ἄλλων μοι λέγε. τοῦτο δὲ κέκρικα ». περὶ ποίων ἄλλων; τί γὰρ ἐστὶ μείζον ἢ προὔργιαίτερον τοῦ πεισθῆναι σε, ὅτι οὐκ ἀρκεῖ τὸ κεκριμέναι καὶ τὸ μὴ μεταθέσθαι; οὗτοι οἱ μανικοὶ τόνου, οὐχ ὑγιεινοί. 'ἀποθανεῖν θέλω, ἂν με τοῦτο ἀναγκάσῃς.' διὰ τί, ἄνθρωπε; τί ἐγένετο; 'κέκρικα.' ἐσώθην, ὅτι οὐ κέκρικας ἐμὲ ἀποκτεῖναι. 'ἀργύριον οὐ λαμβάνω.' διὰ τί; 'κέκρικα.' ἴσθι ὅτι ᾧ τόνῳ νῦν χρῆ πρὸς τὸ μὴ λαμβάνειν, οὐδὲν κωλύει σε ἀλόγως ποτὲ ῥέψαι πρὸς τὸ λαμβάνειν καὶ πάλιν λέγειν ὅτι 'κέκρικα'.

dans ce dernier moment du chapitre 12, elle engage plus probablement un interlocuteur fictif, représentant général de la « maladie »), dissymétrique (entre un maître et un disciple) engagée dans un projet pédagogique de transformation du disciple⁵³. Qu'une telle démarche intervienne dans la visée de « briser » les résistances de ce dernier semble une notable exception aux fonctions que S. Alexandre⁵⁴ reconnaît à ce qu'elle appelle « le feuilletage des discours » (illustration du caractère diatribique des *Entretiens*, parce que dialogique à visée de transformation morale) chez Épictète. Un tel dispositif permet selon elle d'une part de convaincre les disciples de faire le pas de la mise en pratique du dogme, d'autre part précisément de « briser les résistances » des profanes⁵⁵. Ce texte nous montre que s'il s'agit bien de convaincre (plus, du reste, dans ce passage récapitulatif, les auditeurs, ou les lecteurs, que le personnage ici mis en scène), le problème le plus important reste celui, tout autant éthique que *thérapeutique*, d'illustrer la résistance d'un disciple confirmé tout en récapitulant les moyens de la rompre. De fait, s'il s'agit de transformer un patient, il s'agit tout autant de soigner (viser une tension d'hommes « sains », ὑγιαίνοι) ce genre de cas à défaut de pouvoir le guérir. Or ce qui frappe à la lecture de cette mise en scène, c'est précisément la fermeture de l'interlocution : le malade (du genre de celui-là même qui entendait « mal » précédemment) refuse d'entendre parler de son symptôme, refuse surtout la moindre perspective de changement et se retranche de fait dans un monologue monoïdérique et répétitif : « je l'ai décidé ». Et, de fait, pour ce qui concerne au moins le cas précédent, absurde : « je veux mourir si tu me contrains à changer », oppose-t-il à la possibilité... de ne pas se suicider...

On pourrait envisager cependant une autre lecture de ce passage et de « τοῦτο δὲ κέκρικα » (« j'ai décidé ceci »), plus généralisante, à partir du cas précédent, mais ouvrant sur d'autres cas possibles, où *touto* renverrait à tout objet d'une décision folle (et donc à une représentation « hormétique » à laquelle l'interlocuteur aurait donné un assentiment rigide). Cette hypothèse, tout en ne changeant rien à l'absurdité de l'obstination, nous permet à la fois de donner une fonction à ce passage (généralisation du propos) et de comprendre la référence, étonnante à première lecture, de l'argent.

Dans cette généralisation, Épictète rappelle les gestes thérapeutiques : la conflictualisation, qui cherche la persuasion (l'appel au changement) et la reprise de la défense (la menace de mort en cas de changement) dans le transfert (« heureusement que tu n'as pas décidé de me tuer »), qui revient à rappeler au patient qu'il est engagé dans des liens, et n'est donc pas retranché dans une citadelle hermétique. La référence

53. Sur les éléments de définition de la diatribe, cf. P.P. FUENTES GONZÁLEZ, *Les diatribes de Tèlès* ; et ID., « La prétendue 'diatribe' antique, fantôme ou instrument herméneutique ? », dans A.-M. FAVREAU-LINDER, J.-P. DE GIORGIO, *La diatribe antique. Enquête sur les formes dialogiques du discours philosophique*, Limoges, Lambert-Lucas, 2019, p. 21-41.

54. S. ALEXANDRE, « Le 'partage des voix' dans les *Entretiens* d'Épictète », dans A.-M. FAVREAU-LINDER, J.-P. DE GIORGIO, *La diatribe antique*, p. 167-179. Voir p. 177-178.

55. *Ibid.*, p. 178 : « Pour ces derniers, une stratégie particulière doit être mise en œuvre. Et il semble que le discours du maître de philosophie, construit de manière polyphonique et capable de ce fait de briser les résistances, remplit une telle fonction ».

au fait de « ne pas recevoir d'argent » s'insère alors comme une variation du cas : on peut se fixer sur l'idée du suicide comme sur ce qui pourrait passer comme une vertu (la libéralité) — dans une sorte d'obstination « en secteur ». Dans une telle situation l'obsession se focalise sur un objet et Épicète montre que cette focalisation, en ce cas pathologique, peut, avec la même force, amener la pulsion, déraisonnable car excessive (c'est, rappelons-le, la définition de la passion), à son inverse⁵⁶. D'une « libéralité bornée » à l'avarice, il n'y a qu'un pas pour l'obstiné : le passage (et l'inversion) de l'aversion au désir. Que l'exemple porte sur la possibilité de l'avarice n'a rien d'anodin, puisqu'elle est définie, d'après Cicéron, comme « relativement à l'argent, un violent parti-pris, fixé et profondément enraciné dans l'âme, qui nous le fait voir comme un bien très désirable⁵⁷ ». Ici donc, le passage « diatribique », dialogique, a une valeur pédagogique parce que, d'abord, il a une vocation clinique. Dans ce dialogue fictif, il s'agit pour Épicète d'apporter à ses auditeurs les éléments cliniques qui permettent de reconnaître la maladie, dans cette maladie d'opérer ce qu'on pourrait appeler un diagnostic différentiel, enfin de rappeler les étapes fondamentales du traitement.

La fin du texte revient sur l'étiologie de la maladie et l'analogie entre médecine et philosophie :

Absolument comme dans un corps malade et qui souffre d'un écoulement d'humeurs, l'écoulement se porte tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. De même pour l'âme faible, on ne sait vers quel côté elle penche ; mais quand la vigueur vient en outre s'ajouter à cette inclination et à ce mouvement, alors le mal devient rebelle à tout secours et il est incurable⁵⁸.

La labilité paradoxale de l'âme de l'obstiné avait déjà trouvé une première formulation par la référence à la pourriture et à l'écroulement. C'est maintenant d'écoulement (τὸ ρεῦμα) qu'il s'agit pour une âme dont la réalité physique est la faiblesse (ἀσθενὴς ψυχή). On ne peut prévoir les mouvements d'une telle âme (la mention de l'ἄδηλον, « non-évident », montre toute la difficulté d'un quelconque pronostic, qui ne peut s'appuyer sur aucun élément manifeste) — aversion ou désir, son instabilité peut faire passer l'une ou l'autre dans son contraire. Le *tonos* de l'obstiné radicalise chacun de ces mouvements — en somme, là où la passion est déjà une pulsion débordante, la tension ajoute encore à cet excès, en figeant, pour ainsi dire, cet excès en une disposition paradoxale : d'autant plus fixe qu'elle est fragile. Un tel trouble risque bien de refermer la vie psychique sur elle-même, dans son excès, en rendant

56. Avec toutes les réserves sur la différence entre le grec *hormê* et la définition que donne Freud de l'allemand « Trieb », on peut penser à S. FREUD, « Pulsions et destins de pulsions », dans *OCP. Vol. XIII. 1915*, Paris, PUF, 2005, p. 163-187, not. p. 173-174 : « L'observation nous fait connaître comme de tels destins de pulsions les suivants : le renversement dans le contraire ; le retournement sur la personne propre ; le refoulement ; la sublimation ». Tout indique que le cas présenté par Épicète touche au « retournement sur la personne propre », tandis que sa variation « en secteur » touche le « renversement dans le contraire ».

57. CICÉRON, *Tusculanes* IV, 26 : « Est autem avaritia opinatio vehemens de pecunia, quasi valde expetenda sit, inhaerens et penitus insita ». Trad. J. Humbert.

58. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 20 : ὥσπερ ἐν νοσοῦντι καὶ ρευματιζομένῳ σώματι ποτὲ μὲν ἐπὶ ταῦτα ποτὲ δ' ἐπ' ἐκεῖνα ῥέπει τὸ ρεῦμα. οὕτως καὶ ἀσθενὴς ψυχή, ὅπου μὲν κλίνει, ἄδηλον ἔχει· ὅταν δὲ καὶ τόνος προσῇ τῷ κλίματι τούτῳ καὶ τῇ φορᾷ, τότε γίνεται τὸ κακὸν ἀβοήθητον καὶ ἀθεράπευτον.

tout lien impossible. Les derniers mots d'Épictète illustrent le drame d'une maladie qui, renfermant l'individu dans son écroulement, touche ce qui pourtant se présente comme le seul remède possible : le lien.

CONCLUSION

Par-delà ce constat de l'échec probable d'une thérapeutique, ce texte, en présentant tous les attendus d'un cas clinique, montre également les possibles limites du soin. Il nous donne en tous les cas un aperçu de ce que pouvait être aussi l'activité du philosophe Épictète, prenant très au sérieux les réflexions stoïciennes sur les maladies de l'âme. Il se présente comme médecin d'un psychisme troublé, capable, après observation (enquête, *πυνθάνομαι*⁵⁹), d'établir un diagnostic fondé sur une connaissance de la nature de l'âme et des troubles qui l'affectent. Il est aussi celui qui, au-delà d'un enseignement, fût-il moral, prend en compte la souffrance et tâche de la traiter. C'est devenu un *topos* de répéter que l'enseignement stoïcien tâche de « transformer » les disciples (et, plus généralement, qu'il s'agit là du but principal de la situation spécifique d'interlocution qu'est la diatribe). On gagnerait, me semble-t-il, à mieux situer la portée de cette transformation : elle est certes éthique, elle est surtout thérapeutique. Le disciple, à l'école d'Épictète, vient tout autant (lorsqu'il vise la philosophie) pour progresser moralement que pour guérir, car toute passion reste aussi une souffrance. C'est peut-être à partir de celle-ci qu'on peut lire bien des textes stoïciens comme autant d'entreprises pour la réduire et amener l'interlocuteur, le lecteur aussi, à mieux vivre ses affects. En somme, passer d'un « modèle scolaire » de lecture de la transmission stoïcienne à des perspectives cliniques sur celle-ci⁶⁰.

59. ÉPICTÈTE, *Entretiens* 2, 15, 5. Même si l'usage général du verbe (16 occurrences) ne semble avoir rien de véritablement spécifique dans les *Entretiens*, sa présence dans le contexte me paraît ici impliquer cette disposition à l'observation et à l'enquête.

60. Je remercie Bernard Collette pour sa bienveillante patience et Marion Bourbon pour ses relectures non moins patientes.

DÉMESURE HUMAINE ET CRAINTE DE DIEU EN QOHÉLET 7,15-18

Jean-Jacques Lavoie

Département des sciences des religions
Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ : L'auteur présente un état de la recherche des critiques textuelles et des sources de Qohélet 7,15-18 et propose une analyse structurale et littéraire de ces quatre versets, afin de montrer que Qohélet souligne les limites de la sagesse et de la justice et dénonce toute forme de démesure, car celle-ci ne peut garantir le succès et peut même conduire à la ruine. Craindre Dieu est le contraire de la démesure ; c'est reconnaître que l'on ignore tout de la manière dont Dieu agit et c'est accepter de vivre dans un monde absurde.

ABSTRACT : The author presents the state of research about textual and source criticism concerning Qohéleth 7,15-18, and then provides a structural and literary analysis of these four verses, in order to show that Qohéleth emphasizes the limits of wisdom and justice and denounces all forms of excess, because excess cannot guarantee success and can even lead to ruin. To fear God is the opposite of excess ; it is recognizing that one does not know anything about how God acts, and accepting to live in an absurd world.

Si l'on en croit certains exégètes, Qo 7,16-17 est un texte scandaleux et quasi blasphématoire¹, qui fait pourtant partie des passages fondamentaux du livre de Qohélet (Qo)². Par ailleurs, maints exégètes déclarent que peu de versets dans le livre de Qo sont plus susceptibles d'interprétations erronées que 7,16-18³. D'autres rappellent que le v. 18 a longtemps été une pierre d'achoppement pour les spécialistes de Qo⁴.

1. David J.H. BELDMAN, « Framed ! Structure in Ecclesiastes », dans Mark J. BODA, Tremper LONGMAN III, Christian G. RATA, éd., *The Words of the Wise Are like Goads. Engaging Qohélet in the 21st Century*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, p. 156.

2. Stefan FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Wiener Alttestamentliche Studien », 2), 1999, p. 62.

3. Cf., par exemple, Wayne A. BRINDLE, « Righteousness and Wickedness in Ecclesiastes 7:15-18 », *Andrews University Seminary Studies*, 3 (1985), p. 243 ; et Walter C. KAISER, *Ecclesiastes. Total Life*, Chicago, The Moody Bible Institut, 1979, p. 85.

4. Steven SCHNIDER, Lawrence ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? (Kohelet 7,16-18) », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 115 (2003), p. 435.

En effet, ces versets, qui traitent d'un problème non pas théorique mais existentiel⁵, posent de nombreuses difficultés. Par exemple, du point de vue structurel, comment doit-on délimiter les sections de Qo 7 ? Les v. 15-18 forment-ils une petite unité autonome ou faut-il y ajouter d'autres versets ? Si oui, lesquels ? Faut-il voir dans l'un ou l'autre des versets de cette péricope une glose ou une citation ? En ce qui concerne la traduction du texte, quel sens doit-on donner à la préposition *b* qui précède les mots justice et malice au v. 15 ? Comment doit-on traduire les expressions verbales *thy šdyq* et *tthkm* du v. 16 ? Comment faut-il rendre le verbe *tšwmm* qui clôt le v. 16 ? Comment faut-il traduire et comprendre le verbe *yš'* au v. 18 ? Du point de vue sémantique, quels sens faut-il donner aux binômes juste/méchant (7,15), juste/sage (7,16) et méchant/stupide (7,17) ? Quel sens faut-il donner à l'expression « celui qui craint Dieu » ? Du point de vue référentiel, à quoi renvoient les expressions *bzh* et *mzh*, « à ceci » et « de cela », du v. 18 ? Puis, à quoi renvoie l'emploi du suffixe à la 3^e personne du pluriel du mot *klm* à la fin du v. 18 ? De manière plus générale, quel message ou quelle moralité peut-on dégager de ces versets 15-18 ? Faut-il donner à ce passage un ton ironique ? Doit-on y voir la trace d'une influence grecque ? Faut-il croire que Qo — ce personnage fictif qui ne doit pas être confondu, bien entendu, avec l'auteur en chair et en os du livre, auteur dont on ne sait d'ailleurs rien — est ici en rupture ou en harmonie avec ses prédécesseurs ? En somme, faut-il conclure, à la suite de Di Fonzo, que pour saisir le sens précis de ce passage embarrassant, il serait nécessaire d'interroger l'auteur du livre⁶ ? Bien entendu, même si l'on pouvait interroger l'auteur du livre, il faudrait tout de même reconnaître que le sens d'un texte ne se réduit jamais à l'intention de son auteur. Faut-il alors se résigner et admettre, à l'instar de Murphy, qu'aucun commentaire de ce passage n'est réellement satisfaisant⁷ ? Mon propre commentaire montrera que la réponse à cette dernière question doit être nuancée. En effet, avec de nouveaux arguments, je compte non seulement infirmer mais aussi confirmer certaines interprétations existantes ; qui plus est, j'entends aussi proposer de nouvelles interprétations qui sont tantôt complémentaires, tantôt en contradiction avec celles déjà défendues par les exégètes qui m'ont précédé.

Pour bien cerner le sens de ces quatre versets, j'exposerai les résultats de mon enquête en cinq parties de longueur inégale. Je proposerai d'abord une traduction de ce passage à partir du texte massorétique⁸. Celle-ci sera suivie de quelques brèves remarques du point de vue de la critique textuelle. Puis, je présenterai les principaux résultats issus de l'approche diachronique, de l'hypothèse des citations et d'un dia-

5. Otto KAISER, *Vom offenbaren und verborgenem Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 392), 2008, p. 15.

6. Lorenzo DI FONZO, *Ecclesiaste*, Torino, Roma, Marietti, 1967, p. 236.

7. Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, Dallas, Word Books (coll. « Word Biblical Commentary », 23A), 1992, p. 72.

8. Je travaille avec les deux éditions critiques suivantes : Yohanan A.P. GOLDMAN, « Qoheleth », dans *Biblia Hebraica. Quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 (à l'avenir : BHQ) ; F. HORST, « Ecclesiastes », dans Karl ELLIGER, Wilhelm RUDOLPH, éd., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977 (à l'avenir : BHS).

logue. Par la suite, je confronterai ces résultats à une critique structurelle. Je terminerai mon enquête par une critique littéraire du texte, c'est-à-dire une analyse philologique, syntaxique et sémantique de chacun de ces quatre versets.

I. TRADUCTION

- V. 15 : J'ai tout vu dans mes jours d'absurdité :
il y a un juste périssant dans sa justice
et il y a un méchant survivant dans sa malice.
- V. 16 : Ne sois pas juste à l'excès
et ne sois pas sage davantage,
pourquoi te détruirais-tu ?
- V. 17 : Ne sois pas méchant à l'excès
et ne sois pas stupide,
pourquoi mourrais-tu avant ton temps ?
- V. 18 : Il est bon que tu tiennes à ceci
et aussi que de cela tu ne laisses pas de repos à ta main,
oui, celui qui craint Dieu leur échappera à tous.

II. CRITIQUE TEXTUELLE

Cette péricope ne pose pas de réel problème au niveau de la critique textuelle. En effet, les apparats critiques ne signalent que deux variantes au v. 18⁹. La première n'a guère d'incidence sur le sens du texte : plusieurs manuscrits ont le pluriel *ydyk*, « tes mains », au lieu du singulier *ydk*, « ta main ». Le pluriel *ydyk* est également attesté dans le manuscrit Bodl. 2333¹⁰, le manuscrit judéo-persan 117 (la traduction en judéo-persan a toutefois maintenu le singulier) ainsi que les manuscrits du Supplément persan 2 et 3 (*mar dastay tō*) de la Bibliothèque nationale de France. Cette transition au pluriel n'a rien d'étonnant puisque nous avons deux mains. Quoi qu'il en soit, le texte massorétique est confirmé par le texte dit de la Septante (*tēn cheira sou*) et celui de la Vulgate (*manum tuam*).

9. Pour la version dite de la Septante, je travaille avec l'édition critique d'Alfred RAHLFS et Robert HAN-HART, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (à l'avenir : Septante). Pour les versions de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion, ainsi que pour la Syro-hexaplaire, je travaille avec les deux éditions suivantes : ORIGÈNE, « *Hexaplorum quae supersunt. In Ecclesiasten monitum* », *Patrologie grecque* 16, Paris, Migne, 1863 ; *Origenis Hexaplorum quae supersunt ; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. II, texte établi par Fridericus FIELD, Clarendoniano, 1875. Pour la version latine, je travaille avec l'édition suivante : *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957 (à l'avenir : Vulgate). Pour la version syriaque, je travaille avec l'édition critique de David J. LANE, « Qoheleth », dans *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part II, Fascicule 5, Leiden, E.J. Brill, 1979 (à l'avenir : Peshitta).

10. Yehuda RATZABI, « Massoretic Variants to the Five Scrolls from a Babylonian-Yemenite Ms. », *Textus*, 5 (1966), p. 105.

La deuxième variante se trouve dans la Septante. Dans leur édition critique, Rahlfs et Hanhart corrigent le texte grec d'après le latin et éditent *mē anēs*, « que tu ne laisses pas aller », du verbe *aniēmi*, « lancer en haut », « lâcher », « laisser aller ». Cette leçon, qui est également confirmée par la Syro-hexaplaire (cf. Théodotion), correspond au verbe hébreu *nwh* du texte massorétique. Cette correction est étonnante pour au moins deux raisons. Premièrement, le verbe *aniēmi* n'apparaît pas une seule fois dans le livre de Qo. Deuxièmement, dans le livre de Qo, le verbe *nwh*, au hiphil, est habituellement rendu par *aphiēmi*, « laisser aller » (Qo 2,18 ; 5,11 ; 10,4a ; 11,6), sauf en 10,4b où il est rendu par le verbe *katapauō*, « faire cesser », et en 7,9 où le verbe *nwh*, au qal, est traduit par *anapauō*, « faire se reposer ». C'est d'ailleurs ainsi que Symmaque et Aquila ont rendu ce verbe en 7,18 : *mē aphēs*. Quoi qu'il en soit, les trois grands manuscrits (BSA) ont *mē mianēs*, « que tu ne souilles pas », du verbe *mianō*, « souiller ». L'emploi de ce verbe est tout aussi étonnant, d'une part, parce qu'il n'apparaît pas dans le reste du livre de Qo et, d'autre part, parce qu'il présuppose probablement l'emploi du verbe *znh* (cf. l'emploi de ce verbe au hiphil en 2 Ch 29,19, qui est rendu, pour la seule fois dans la Septante, par le verbe *mianō*). En somme, cet écart de la Septante est remarquable, car il suppose une préoccupation cultuelle qui fait difficilement sens dans le présent contexte. Il est possible que la leçon *mē mianēs* soit une dittographie de *mē anēs*, ce qui suppose également un itacisme. Quoi qu'il en soit, cette variante n'affecte en rien la qualité du texte massorétique qui doit être retenu.

On peut signaler une troisième variante qui n'est pas mentionnée dans les apparats critiques de la BHS et de la BHQ. Le texte massorétique a le verbe *yēšē'* au qal inaccompli, « sortira », tandis que le manuscrit Bodl. 2333 a le verbe *yōšī'* au hiphil inaccompli, « fera sortir¹¹ ». Il n'y a pas lieu de modifier le texte massorétique, lequel, on le verra, a été compris de plus d'une façon par les anciens traducteurs.

III. DE L'APPROCHE DIACHRONIQUE AUX HYPOTHÈSES DES CITATIONS ET DU DIALOGUE

Quelques exégètes estiment que Qo 7,15-18 est un passage dont la cohérence est problématique. C'est pourquoi diverses reconstitutions ont été proposées. Par exemple, Lamparter place le v. 18a entre les v. 17 et 21 et déplace le v. 18b après le v. 22¹², tandis que d'autres déplacent le v. 18 ou le v. 18b après le v. 14¹³. En outre, Morla est d'avis que le v. 18b est un ajout qui vise à corriger la pensée contre-culturelle de Qo¹⁴. Bien des exégètes avant lui ont également considéré comme un

11. *Ibid.*

12. Helmut LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche*, Stuttgart, Calwer Verlag (coll. « Die Botschaft des Alten Testaments », 16,1), 1955, p. 97.

13. Victor MORLA, *Eclesiastés. El colapso del sentido*, Estella, Verbo Divino (coll. « Estudios Bíblicos », 64), 2018, p. 126 ; Luis ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastes y Sabiduría*, Madrid, Ediciones Cristianidad (coll. « Los libros sagrados », 17), 1974, p. 49-50.

14. V. MORLA, *Eclesiastés*, p. 126-127.

ajout orthodoxe le v. 18b¹⁵, voire tout le v. 18¹⁶. Fox est plutôt d'avis que c'est le v. 19 qui n'est pas à sa place ; c'est pourquoi il le déplace après le v. 12, estimant ainsi que 7,15-18.20 forme une unité traitant des paradoxes de la justice¹⁷.

Pour sa part, Brandscheidt, qui retrace quatre étapes rédactionnelles dans le livre de Qo, affirme que les v. 15-18 sont de la main d'un deuxième rédacteur¹⁸, lequel aurait rédigé sa relecture du livre durant le règne de Séleukos IV (187-175)¹⁹. Au contraire, Rose attribue les v. 15-18 au « théologien-rédacteur », responsable de la seconde relecture, mais de la troisième étape rédactionnelle dans le dernier tiers du 3^e siècle avant l'ère chrétienne²⁰.

Pour sa part, Coppens est d'avis qu'il y a un seul auteur derrière le livre de Qo, mais il précise de façon gratuite que celui-ci a entrepris la rédaction de son livre en quatre étapes bien distinctes, qui correspondent à quatre moments de sa vie. Selon lui, Qo 7,15 correspond à la deuxième étape de l'écrit fondamental, tandis que 7,16-18 sont des *logia* d'inspiration sapientiale qui n'ont que de vagues relations avec les deux premières étapes de l'écrit fondamental²¹. Toujours dans une perspective biographique, Kravitz et Olitzky émettent l'hypothèse que le v. 17, qui semble proposer un enseignement contraire à celui du v. 16, correspond à l'opinion de Qo devenu vieux, alors que le v. 16 correspond à ce qu'il avait appris alors qu'il était jeune²². Tout autre est l'interprétation défendue par Kwon et Brüttsch. Selon eux, Qo 7,15-18 fait partie d'un ouvrage de jeunesse qui constitue la première de cinq étapes rédactionnelles du

15. Horst Dietrich PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987, p. 134 ; Jean BOTTÉRO, « L'Ecclesiaste et le problème du mal », dans *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986, p. 240 ; Rainer BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 130), 1973, p. 152 ; Louis DEROUSSÉAUX, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 63), 1970, p. 342 ; José Alonso DIAZ, *En Lucha con el Misterio*, Santander, Editorial « Sal Terrae », 1967, p. 78 ; A.D. POWER, *Ecclesiastes or the Preacher*, Londres, Longmans Green, 1952, p. 96. Pour sa part, Diethelm MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 183), 1989, p. 260, précise qu'il s'agit d'un ajout de la main du deuxième rédacteur de l'épilogue.
16. John G. GAMMIE, « Stoicism and anti-Stoicism in Qoheleth », *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), p. 172 ; et James L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Atlanta, John Knox Press, 1981, p. 146.
17. Michael V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 258.
18. Renate BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsge-schichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet*, Trier, Paulinus Verlag (coll. « Trierer theologischer Studien », 64), 1999, p. 73, 130, 189, 469-474.
19. *Ibid.*, p. 506, 518.
20. Martin ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 168), 1999, p. 215-220 et 279-280.
21. Joseph COPPENS, « La structure de l'Ecclesiaste », dans Maurice GILBERT, dir., *La sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux, Duculot (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 51), 1979, p. 289-290.
22. Leonard S. KRAVITZ, Kerry M. OLITZKY, *Kohelet. A Modern Commentary on Ecclesiastes*, New York, UAHC Press, 2003, p. 70.

livre de Qo, un membre de la famille des Tobiades ou un individu vivant près de cette famille, laquelle daterait du dernier tiers du 3^e siècle avant l'ère chrétienne²³.

Depuis déjà plusieurs années, l'interprétation selon laquelle le livre de Qo serait truffé de citations a pris le relais de l'hypothèse rédactionnelle. Autrement dit, le mot glose a été remplacé par le mot citation. Toutefois, le problème que pose cette nouvelle hypothèse est également celui de la délimitation et de la fonction des citations. Par exemple, Murphy est d'avis que les v. 16 et 17 sont des citations²⁴.

Pour sa part, Perry considère que tout le livre est un dialogue entre Qo le sage et le roi, et son présentateur orthodoxe. Concernant 7,15-18, il distribue les versets comme suit : le roi (7,15-16) et le présentateur orthodoxe (7,17-18)²⁵. De manière tout aussi aléatoire, Greenwood, qui distingue trois voix dans le livre — celle de Qo le prédicateur, celle de Qo parlant comme Salomon et celle du responsable du début et de la fin du livre (1,1-11 ; 12,8-12) — attribue 7,15ss à la voix de Salomon, dont la perspective est pessimiste, la théologie déiste et la méthode sceptique²⁶ !

Force est de constater que toutes ces interprétations sont hautement hypothétiques, puisque l'identification d'une strate rédactionnelle, d'une glose, d'une citation ou d'un dialogue se fait selon le genre de message que l'on veut bien voir dans ce texte.

IV. CRITIQUE STRUCTURELLE

La délimitation de la péricope ne fait pas l'unanimité. Au sujet de la seule micro-structure, les propositions sont nombreuses. Par exemple, Maillot sépare 7,13-17 de 7,18-22²⁷, tandis que Faessler est d'avis que 7,13-15 et 7,16-22 constituent deux unités indépendantes²⁸. Whybray est également d'avis que le v. 15 ne se rattache pas

23. JiSeong James KWON, Matthias BRÜTSCH, « Gemeinsame intellektuelle Hintergründe in Kohelet und in der Familientradition der Tobiaden », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 130 (2018), p. 250. Cette première étape qui correspond à l'œuvre de jeunesse comprend plus précisément Qo 4,17-7,20. Martin SICKER, *Kohelet : The Reflections of a Judean Prince. A New Translation and Commentary*, New York, iUniverse, 2006, p. 9-12, 145, propose une interprétation semblable et tout aussi hypothétique. En effet, selon lui, s'il est difficile de suivre le raisonnement du livre, c'est parce que son auteur, qui est nul autre que Hyrcan, a écrit à différents moments de sa vie, comme une personne qui rédige son journal intime, lequel aurait été par la suite édité par celui qui a rédigé Qo 12,9-11. Par ailleurs, Sicker ne précise pas à quel moment de sa vie l'auteur aurait rédigé Qo 7,15-18.

24. Roland E. MURPHY, « A Form-Critical Consideration of Ecclesiastes VII », *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, Missoula, Scholar Press, 1974, p. 81 ; ID., *Wisdom Literature. The Forms of the Old Testament Literature. Volume XIII*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 141.

25. Theodore A. PERRY, *Dialogues with Kohelet. The Book of Ecclesiastes*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1993, p. 125.

26. Kyle R. GREENWOOD, « Debating Wisdom : The Role of Voice in Ecclesiastes », *The Catholic Biblical Quarterly*, 74 (2012), p. 479-480.

27. Alphonse MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste ou La Contestation*, Condé-sur-Noireau, Les Bergers et les Mages, 1987, p. 103 et 107.

28. Marc FAESSLER, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie. Commentaire herméneutique de l'Ecclésiaste*, Genève, Labor et Fides (coll. « Essais bibliques », 47), 2013, p. 140, 142 et 148.

à ce qui suit, mais à ce qui précède²⁹. Ellul distingue plutôt 7,13-18 de 7,19-25³⁰. Pour sa part, Willmes estime que les v. 11-18 forment une unité qui a pour titre « La crainte de Dieu est plus importante que la connaissance³¹ ». Au niveau du deuxième rédacteur, Brandscheidt est d'avis que la péricope va du v. 8 au v. 18 et que celle-ci peut être divisée en deux sections (7,8-13.14-18)³². Par ailleurs, de nombreux exégètes sont d'avis qu'une nouvelle unité commence avec le v. 15, mais ils ne s'entendent pas sur le lieu où elle se termine : le v. 20³³, le v. 22³⁴, le v. 24³⁵, le v. 25³⁶, etc.

Suite à ce bilan qui n'est pas exhaustif, force est de constater qu'il n'y a pas de consensus quant à la délimitation de la péricope et quant aux rapports établis entre les versets de Qo 7. À mon avis, une nouvelle unité commence avec le v. 15 qui est bien construit. Après une phrase d'introduction, où le verbe « voir » introduit l'absolu dans le discours, le texte se présente sous la forme d'un parallélisme antithétique entre juste et méchant :

A phrase introduite par *yš*

B *šdyq* + verbe + *bšdqh*

A' phrase introduite par *wyš*

B' *rš* + verbe + *br'h*

Puis, les v. 16-17 sont, eux aussi, construits sous la forme d'un double parallélisme, avec une antithèse entre, d'une part, juste et méchant et, d'autre part, entre

29. Roger Normand WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? (Qoh 7:16-17) », dans John G. GAMMIE, éd., *Israélite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York, Union Theological Seminary, 1978, p. 202. Par ailleurs, dans son commentaire, *Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 120, Whybray considère le v. 15 comme une brève pensée isolée à la fois de ce qui précède et de ce qui suit.

30. Jacques ELLUL, *La raison d'être. Méditation sur l'Écclésiaste*, Paris, Seuil, 1987, p. 40.

31. Bernd WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Biblisch-theologische Studien », 39), 2000, p. 171.

32. R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 201 et 209. Elle précise que cette péricope porte sur la crainte de Dieu comme moyen de connaissance et comme voie pour une vie réussie.

33. Cf., par exemple, Jesús ASURMENDI, *Du non-sens. L'Écclésiaste*, Paris, Cerf (coll. « Lectio divina », 249), 2012, p. 106, qui divise vaguement 7,15-20 en deux parties : 7,15-18a et 7,18b-20.

34. Cf., par exemple, Knut Martin HEIM, *Ecclesiastes*, Downers Grove, InterVarsity Press (coll. « Tyndale Old Testament Commentaries », 18), 2019, p. 134. Plus précis, Andreas REINERT, *Die Salomofiktion. Studien zu Struktur und Komposition des Koheletbuches*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », 126), 2010, p. 157-158, propose une division en quatre parties : une observation (v. 15a) est suivie de l'objet de l'observation (v. 15b) ; les v. 16-17 décrivent ensuite les conséquences de cette observation, tandis que les v. 18-22 fournissent les explications. Toutefois, il ne dit rien quant à la façon dont les explications des v. 18-22 sont rattachées à ce qui précède. Pour sa part, Otto KAISER, « Die Botschaft des Buches Kohelet », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 71 (1995), p. 65, écrit que les v. 19-22 sont indispensables pour la compréhension des v. 15-18.

35. Cf., par exemple, Antoon SCHOORS, *Ecclesiastes*, Leuven, Peeters (coll. « Historical Commentary on the Old Testament », 2013, p. 538 ; et Julius STEINBERG, *Die Ketuvim - ihr Aufbau und ihre Botschaft*, Frankfurt am Main, Philo (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 152), 2006, p. 332, qui, du point de vue de la macrostructure, estime que cette section correspond à 4,1-3.

36. Cf., par exemple, Robert GORDIS, *Koheleth. The Man and his World*, New York, Bloch Publishing, 1971, p. 276 et 278, qui propose de voir dans les v. 16-17 et 19-20 une structure chiasique, le v. 19 expliquant le v. 17 et le v. 20 expliquant le v. 16.

sage et stupide, et avec une relation synonymique entre la double interrogation introduite par *lmh* :

A négation ('l) + verbe + *hrbh* (16a)

B phrase introduite par *w'l* (16b)

C question introduite par *lmh* (16c)

A' négation ('l) + verbe + *hrbh* (17a)

B' phrase introduite par *w'l* (17b)

C' question introduite par *lmh* (17c)

Ainsi, l'avertissement du v. 16 est rattaché à l'observation du v. 15b (cf. la reprise du mot *šdyq*), tandis que l'avertissement du v. 17 est rattaché à l'observation du v. 15c (cf. la reprise de la racine *rš*'). Par ailleurs, les v. 16-17 sont aussi construits sous la forme d'un chiasme, où le juste est cette fois-ci opposé au stupide, tandis que le sage est opposé au méchant :

A 'l *thy šdyq*

B *w'l tthkm*

B' 'l *trš*'

A' *w'l thy skl*

Quant au v. 18, il forme une conclusion introduite par le mot *twb* qui signale la préférence de Qo. Cette conclusion, qui renvoie à ce qui précède à l'aide du double emploi du pronom démonstratif *zh*, est suivie d'une formulation introduite par *ky*. Enfin, on peut observer une inclusion entre l'expression 't *hkl* qui ouvre le v. 15 et l'expression 't *klm* qui clôt le v. 18.

Par ailleurs, les v. 19-20, qui forment une petite unité autonome, ne sont pas sans lien avec ce qui suit (v. 21-22) et ce qui précède (v. 15-18). En effet, on observe aussi une inclusion entre l'expression *yš šdyq* au v. 15 et l'expression 'yn *šdyq* au v. 20. Les v. 15 et 20 contiennent aussi deux affirmations qui prétendent à l'universalité, la première du point de vue temporel (avec le mot « tout ») et la seconde du point de vue spatial (avec le mot « aucun »), toutes deux accompagnées de la préposition *b* : « j'ai tout vu dans mes jours de (*bymy*) » et « aucun juste sur la terre (*b'rš*) ». Enfin, les v. 19 et 20 font respectivement écho au verset le plus énigmatique de la péricope qui va du v. 15 au v. 18, c'est-à-dire le v. 16, le v. 19 en reprenant la racine *hkm* et le v. 20 en reprenant la racine *šdq*.

En résumé, cette critique structurale a plusieurs mérites. Premièrement, elle montre que les v. 15-18 constituent une petite unité autonome. Deuxièmement, elle met en évidence que les v. 15-18 ne sont pas totalement sans lien avec ce qui suit, puisque le v. 20 forme une inclusion avec le v. 15 et que les v. 19-20 font respectivement écho au v. 16. Bien entendu, cette critique structurale est loin de résoudre toutes les difficultés que posent les v. 15-18. C'est pourquoi elle doit être complétée par une critique littéraire plus détaillée.

V. ANALYSE PHILOLOGIQUE, SYNTAXIQUE ET SÉMANTIQUE

Ma critique textuelle permet de lire le texte massorétique tel quel, en ne lui imposant aucune correction, tandis que ma critique structurelle permet de comprendre le texte tel qu'il se donne à lire maintenant, sans avoir à imaginer la présence d'une strate rédactionnelle, d'un ajout, d'une citation ou d'un dialogue quelconque. En outre, ma critique structurelle indique bien que 7,15-18 forme une petite unité de sens, mais qui n'est pas sans lien avec ce qui suit. En toute rigueur de méthode, il me faut maintenant analyser chacun des mots et chacune des phrases de ces quatre versets afin de mieux exposer leur signification.

1. Verset 15

L'expression *'t-hkl*, « le tout », est en position emphatique et évoque peut-être de manière proleptique le juste et le méchant mentionnés dans la suite du v. 15. C'est pourquoi d'aucuns traduisent cette expression par « les deux³⁷ ». Toutefois, comme le mot *kl*, « tout », revient 90 fois — ce nombre élevé n'a d'équivalent dans aucun autre livre biblique — et que le mot *kl* est précédé de l'article 17 autres fois en Qo (1,2.14 ; 2,11.16.17 ; 3,11.19.20[3x] ; 6,6 ; 9,1.2 ; 10,19 ; 11,5 ; 12,8.13), il est préférable de le rendre par « tout », ce mot pouvant aussi faire référence au couple antithétique justice/malice (cf. les couples en 3,1-8).

Le verbe *r'h* apparaît 47 fois en Qo, dont 22 fois à la première personne du singulier : « j'ai vu³⁸ ». Cet emploi fréquent du verbe *r'h* caractérise bien l'épistémologie de Qo et indique qu'il se distingue nettement des autres sages. Par exemple, en Pr, qui est plus de quatre fois plus long que Qo (914 versets pour Pr contre 222 pour Qo), le verbe « voir » n'apparaît que 13 fois (Pr 6,6 ; 7,7 ; 20,12 ; 22,3 ; 23,31.33 ; 24,18.32 ; 25,7 ; 26,12 ; 27,12.25 ; 29,16). En somme, contrairement aux autres sages qui accordent une importance à la tradition, Qo fonde davantage sa réflexion sur l'observation et l'expérimentation. Comme dans ce v. 15, l'objet du verbe *r'h* est souvent une injustice (3,16 ; 4,1.3.7 ; 5,7.12 ; 6,1 ; 8,10 ; 9,11.13 ; 10,5.7).

Le mot *ywm*, « jour », fait partie du riche vocabulaire de Qo qui a une connotation temporelle. Sur un total de 26 emplois de ce mot, Qo l'utilise 25 fois pour souligner le caractère à la fois fragile, éphémère et dramatique de l'existence humaine (2,3.16.23 ; 5,16.17.19 ; 6,3.12 ; 7,1[2x].10.14[2x].15 ; 8,8.13.15.16 ; 9,9[2x] ; 11,8.9 ; 12,1[2x].3 ; cf. aussi 11,1 où il a un sens neutre).

37. Annette SCHELLENBERG, *Kohélet*, Zürich, Theologischer Verlag (coll. « Zürcher Bibelkommentare »), 2013, p. 114 ; Franz-Josef ORTKEMPER, *Alles Windhauch. Kohélet - ein Querdenker in der Bibel*, Stuttgart, Katolisches Bibelwerk, 2005, p. 85 ; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohélet*, Freiburg, Herder (coll. « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament »), 2004, p. 384 ; Franz Josef BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* ». *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohélet*, Frankfurt am Main, Verlag Anton Hain GmbH (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 83), 1993, p. 440.

38. 18 fois au qal accompli : 1,14 ; 2,13.24b ; 3,10.16.22a ; 4,4.15 ; 5,12.17a ; 6,1 ; 7,15 ; 8,9.10.17 ; 9,13 ; 10,5.7 ; 1 fois au qal inaccompli : 2,3 ; 2 fois au qal inaccompli consécutif : 4,1.7 ; 1 fois au qal infinitif absolu : 9,11.

Le mot *hbl* est employé comme complément de nom à deux autres reprises, en 6,12 et 9,9, avec l'expression *ymy hyy*, « jours de la vie » ; ici, en 7,15, seul le mot *ymy*, « jours », est employé, mais la connotation temporelle est commune aux trois passages. En outre, dans ces trois passages le mot *hbl* est accompagné d'un suffixe : à la troisième personne en 6,12 (litt. « le nombre de jours de la vie de son absurdité ») ; à la première personne en 7,15 (litt. « dans les jours de mon absurdité ») ; enfin, à la deuxième personne en 9,9 (litt. « tous les jours de la vie de ton absurdité »). Reste à savoir comment traduire ce mot *hbl*, mot-clé par excellence de tout le livre. Bien entendu, cette seule question a déjà fait l'objet de nombreuses études qu'il n'est pas question de reprendre ici³⁹. À mon avis, le mot a ici plus qu'une simple connotation temporelle et c'est pourquoi sa traduction par « absurdité » me semble adéquate. En effet, ce mot témoigne bien d'une disparité entre deux phénomènes que l'on pense associés par un lien d'harmonie ou de causalité, mais qui sont en réalité disjoints ou même contradictoires.

C'est ce que souligne avec force la suite du v. 15, introduit par l'adverbe d'existence *yš*, « il y a », qui apparaît 16 fois en Qo (1,10 ; 2,13.21 ; 4,8.9 ; 5,12 ; 6,1.11 ; 7,15[2x] ; 8,6.14[3x] ; 9,4 ; 10,5). Comme cette particule d'existence introduit un exemple concret, elle pourrait aussi être rendue par « il arrive que ». Autrement dit, Qo ne nie pas de manière absolue la doctrine traditionnelle de la rétribution, à savoir que le juste est assuré d'une longue vie (Ex 20,12 ; Dt 4,40 ; Ps 91,14-16 ; Pr 3,1-2 ; 4,10 ; 10,2.27 ; 11,4.18-19.21.23 ; 12,28 ; 16,31 ; 21,21 ; etc.), tandis que le méchant est certain de mourir prématurément (Pr 5,21-23 ; 7,24-27 ; 10,27 ; 11,18-19.21.23 ; 12,7 ; Ps 34,22 ; 37,10 ; etc.). Qo rappelle plutôt qu'il y a des exceptions qui remettent en question cette doctrine de la rétribution (cf. aussi, par exemple, Qo 8,14 et 9,11-12), peu importe qu'elle soit fondée théologiquement (cf., par exemple, Jb 8,2-7.13-22) ou qu'elle corresponde à une sorte de justice immanente où chaque personne est responsable de son propre destin (cf., par exemple, Jb 4,8 et 15,35 ; on notera que Dieu n'est pas explicitement mentionné au v. 15).

Cette remise en question du principe de la rétribution prend la forme d'une double antithèse : la première, concrète, oppose le juste et le méchant ; la seconde, abstraite, oppose la justice et la malice. Le mot *šdq*, « justice », signifie davantage que l'équité dans le jugement. Il désigne l'ordre social et cosmique, tel que Dieu l'a établi et créé, et le comportement qui s'y conforme. Il correspond à une idée de plénitude, d'abondance, de prospérité, de vie heureuse et harmonieuse. En somme, loin d'être une idée abstraite ou une qualité statique, le concept de justice est de nature relationnelle. Par conséquent, le *šdyq*, le « juste », est celui qui respecte les normes qui régulent les relations sociales. C'est pourquoi le juste s'apparente au sage (cf. 7,19-20 et 9,1)⁴⁰. Par ailleurs, un examen des deux autres emplois du mot *šdq* dans le livre de Qo permet de constater que la justice n'est évoquée que pour rappeler qu'elle est bafouée (3,16 et

39. Cf., par exemple, Jean-Jacques LAVOIE, « *Habēl habālīm hakol hābel*. Histoire de l'interprétation d'une formule célèbre et enjeux culturels », *Science et Esprit*, 58 (2006), p. 219-249.

40. S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 437-438, estiment plutôt que Qo établit une distinction claire entre le sage et le juste.

5,7). Quant au traitement du *šdyq*, il n'est guère plus heureux (cf. Qo 3,17 ; 7,16.20 ; 8,14[2x] ; 9,1.2).

Le mot *r'*, traduit ici par « malice », apparaît 31 fois en Qo, dont 15 fois au masculin (*r'* : 1,13 ; 2,17 ; 4,3.8.17 ; 5,13 ; 6,2 ; 8,3.5.9.11.12 ; 9,3[2x] ; 12,14) et 16 fois au féminin (*r'h* : 2,21 ; 5,12[2x].15 ; 6,1 ; 7,14.15 ; 8,6.11 ; 9,12[2x] ; 10,5.13 ; 11,2.10 ; 12,1). Il a clairement ici une connotation éthique, comme en maints autres passages (cf., par exemple, Qo 2,17 ; 4,3.17 ; 8,9.11.12 ; 9,3 ; 12,14). Quant à la racine *rš'*, elle apparaît 12 fois en Qo : 7 fois sous la forme de substantif ou d'adjectif concret (*rāšā'* : 3,17 ; 7,15 ; 8,10.13.14[2x] ; 9,2), 4 fois sous la forme de substantif abstrait (*reša'* : 3,16[2x] ; 7,25 ; 8,8) et une fois sous la forme verbale *rāša'* (7,17). Le mot au v. 15 a été traduit de plus d'une façon. Certains lui donnent une connotation nettement religieuse et le traduisent par « pécheur⁴¹ », « coupable⁴² » ou « impie⁴³ ». Cette dernière traduction est celle qui est retenue dans la Septante pour tous les emplois de la racine *rš'* en Qo⁴⁴. Par contre, d'autres donnent au mot *rāšā'* une connotation éthique et le rendent par « injuste⁴⁵ », « pervers⁴⁶ », « sans loi⁴⁷ », « malfaiteur » ou « méchant⁴⁸ » ; à mon avis, cette dernière traduction est préférable.

En Qo, le *rāšā'* est opposé au juste (Qo 3,17 ; 7,15 ; 8,13-14 ; 9,2 ; cf. aussi 3,16 où c'est la justice qui est opposée à la méchanceté, et ce, dans un contexte judiciaire) et associé au stupide (Qo 7,17 ; cf. aussi 7,25 où la méchanceté est associée à la sottise). Par conséquent, il a essentiellement une connotation éthique et désigne la personne qui commet le mal en ne respectant pas les normes qui régulent les relations sociales. La connotation éthique du *rāšā'* est également mise en évidence par le fait que ce mot apparaît surtout dans un contexte où il est question de rétribution

41. Jean STEINMANN, *Ainsi parlait Qohèlèt*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 38), 1955, p. 85 ; R. GORDIS, *Kohleth*, p. 178.

42. L.S. KRAVITZ, K.M. OLITZKY, *Kohélet*, p. 69.

43. Erri DE LUCA, *Kohélet / Ecclesiaste*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 53 ; Frauke DÖRSING, *Lehre mich doch, daß es ein Ende mit mir haben muß. Die Sicht des menschen im Buch des Predigers Salomo*, Frankfurt am Main, R.G. Fischer, 1997, p. 141 ; Antonio BONORA, *Il libro di Qoèlet*, Roma, Città Nuova (coll. « Guide Spirituali all'Antico Testamento »), 1992, p. 116 ; Paolo SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, Milano, San Paolo (coll. « Nuovissima versione della Bibbia », 20), 1986, p. 184 ; Walther ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Das Alte Testament Deutsch », 16/1), 1980, p. 204 ; Cesare LEPRE, *Qohélet*, Bologna, Libreria Antiquaria Palmaverde, 1975, p. 39. Pour sa part, B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Kohéletbuch*, p. 171, maintient deux traductions : impie et méchant.

44. Cf. le mot *asebēs* en Qo 3,16.17 ; 7,15.25 ; 8,10.13.14 ; 9,2 et le verbe *asebeō* en 7,17. Telle est aussi la traduction retenue dans la Vulgate.

45. A. SCHELLENBERG, *Kohélet*, p. 114.

46. Gianfranco RAVASI, *Qohélet*, Milano, Paoline, 1988, p. 244.

47. Norbert LOHFINK, *Qohélet. A Continental Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 96. Robert MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie, II*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible », 77), 1987, p. 174, rend le mot *rāšā'* par « qui ne se soucie pas de la loi ». Dans le même sens, cf. aussi Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Via Media. Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie », dans Antoon SCHOORS, éd., *Qohélet in the Context of Wisdom*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », 136), 1998, p. 189 et 197.

48. Cf., par exemple, R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 258.

(Qo 3,16-17 ; 7,15.17 ; 8,10.13-14 ; 9,2). En Qo, le *rāšā* ' désigne donc le méchant ou le malfaiteur.

L'absurdité vue par Qo est décrite à l'aide de deux verbes qui ont une connotation temporelle : le juste périt, c'est-à-dire meurt prématurément ('*bd* ; cf. 3,6 ; 5,13 ; 7,7 ; 9,6.18), tandis que le méchant survit ('*rk* ; cf. 8,12-13). Le verbe '*rk*, « prolonger », a habituellement le mot « jours » pour complément d'objet direct, comme c'est le cas en 8,13 (cf. aussi Dt 5,33 ; 1 R 3,14 ; Pr 28,16 ; etc.). Ici, le verbe est sans complément, comme en Pr 28,2, mais le sens est le même qu'en Qo 8,13 : il s'agit de vivre longtemps. Cette opposition entre les verbes '*bd* et '*rk* n'apparaît qu'à trois autres reprises, dont deux fois en lien avec la courte vie de ceux qui vont prendre possession de la terre promise (Dt 4,26 et 30,18 ; cf. aussi Ez 12,22).

Il reste à savoir comment traduire la préposition *b* qui précède les mots justice et malice. On ne peut rien déduire de la version syriaque, car le traducteur reprend la même préposition : *bzdyqwth*, « dans sa justice », et *bbyšth*, « dans sa malice ». Dans la Vulgate, la traduction de Jérôme est littérale : *in iustitia sua*, « dans sa justice » et *in malitia sua*, « dans sa malice ». Au v. 15b, les versions dites de la Septante et d'Aquila ont toutes deux traduit le *b* par *en* : *en dikaiō autou* et *en dikaiosunē autou*, « dans sa justice ». Même s'il omet la préposition *en*, Symmaque a également traduit par un datif, *tē dikaiosunē autou*. Par ailleurs, au v. 15c, les traductions grecques présentent quelques variantes : *kai estin asebēs menōn en kakia autou*, « et il y a l'impie qui reste dans sa méchanceté » (Septante) ; *kai estin asebēs makrunōn en ponēria autou*, « et il y a l'impie qui prolonge dans sa perversité » (Aquila ; cf. Qo 8,13 Septante) ; *kai estin adikos makrobios dia tēn kakian autou*, « et il y a l'injuste qui vit longtemps à cause de/grâce à sa méchanceté » (Symmaque). Dans la version arabe attribuée à Sa'adya Gaon, la préposition *b* est rendue de deux façons différentes : *bi-salāhihi*, « avec sa vertu », et *ft zilmihī*, « dans son iniquité⁴⁹ ».

Les traductions modernes sont nombreuses. Ceux qui traduisent par « dans » supposent que la préposition *b* fait référence à l'état dans lequel le juste meurt et le méchant survit⁵⁰. D'autres rendent la préposition *b* par « avec », lui donnant ainsi un sens d'accompagnement⁵¹. D'autres préfèrent donner un sens adversatif ou concessif à la préposition *b* et la traduisent par « malgré⁵² » : c'est en dépit de sa justice que le juste périt et c'est en dépit de sa malice que le méchant prolonge ses jours. Cette traduction a le mérite de bien souligner l'incohérence des faits observés par Qo. Cer-

49. Pour le texte arabe, cf. Haïm ZAFRANI, André CAQUOT, *L'Ecclésiaste et son commentaire. Le livre de l'ascèse. La version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, p. 60.

50. Piero STEFANI, *Qohelet*, Milano, Garzanti, 2014, p. 106 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 259 ; André BARUCQ, *Ecclésiaste. Qohéleth. Traduction et commentaire*, Paris, Beauchesne (coll. « Verbum Salutis – Ancien Testament », 3), 1968, p. 129.

51. M. FAESSLER, *Qohélet philosophe*, p. 140 ; J. ELLUL, *La raison d'être*, p. 304 ; C. LEPRE, *Qohéleth*, p. 39.

52. Otto KAISER, *Kohelet. Das Buch des Predigers Salomo. Übersetzt und eingeleitet*, Stuttgart, Radius, 2007, p. 53 ; ID., *Vom offenbaren und verborgenen Gott*, p. 15 ; F.-J. ORTKEMPER, *Alles Windhauch*, p. 85 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 384 ; Aare LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (coll. « Biblischer Kommentar Altes Testament », 19), 1978, p. 131 ; pour une analyse détaillée qui vise à justifier ce sens, cf. Francesco PIOTTI, « Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclésiaste. Studio III », *Bibbia e Oriente*, 22 (1980), p. 243-250.

tains estiment que la préposition *b* a plutôt un sens instrumental ou causatif et lui donnent le sens de « par⁵³ » : c'est à cause de sa justice que tel juste meurt prématurément et c'est à cause de sa malice que tel méchant vit longtemps. Une telle traduction a le mérite de mettre davantage en évidence le caractère absurde de la situation et, par conséquent, de mieux souligner la protestation contre le dogme de la rétribution. Par ailleurs, quelques exégètes rendent différemment les deux emplois de la préposition *b* : « dans sa justice [...] avec son crime⁵⁴ », « malgré sa conduite juste [...] à sa méchanceté⁵⁵ », « malgré son innocence [...] à son sacrilège⁵⁶ », « en accomplissant la justice [...] malgré sa méchanceté⁵⁷ », « avec sa justice [...] malgré la méchanceté⁵⁸ ». À mon avis, le parallélisme du v. 15b et c indique qu'il vaut mieux rendre de la même façon les deux emplois de la préposition *b*. En outre, les traductions par « dans », « avec », « malgré » et « par » sont toutes justifiées grammaticalement et chacune a le mérite de souligner un aspect différent de l'absurdité que dénonce Qo.

2. Verset 16

Les interprétations des v. 16 et 17, qui sont construits sous la forme d'un parallélisme, sont nombreuses. D'aucuns croient que les propos de ces deux versets trahissent une sorte d'immoralité et de banqueroute de l'éthique⁵⁹. Certains considèrent que ces versets témoignent d'une banqueroute idéologique⁶⁰, voire d'une faillite à la fois éthique et idéologique⁶¹. Shields estime que Qo donne ici un conseil non orthodoxe et plutôt agnostique⁶². D'autres préfèrent désamorcer le caractère subversif des propos de Qo en leur trouvant un ton ironique. Par exemple, Willmes suppose que Qo fait ici une concession ironique⁶³. Plus catégoriques sont ceux qui estiment que le propos de

53. Bertrand PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, Paris, Cerf, Médiaspaul (coll. « Lire la Bible », 169), 2011, p. 115 ; R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189 ; Rüdiger LUX, « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », dans Jutta HAUSMANN, Hans-Jürgen ZOBEL, éd., *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 273 ; A. MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste*, p. 103 ; L. ALONSO SCHÖKEL, *Eclesiastes y Sabiduría*, p. 49 ; H. LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit*, p. 96-97.

54. Melanie KÖHLMÖOS, *Kohelet. Der Prediger Salomo*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk », 16,5), 2015, p. 175.

55. Amos LUZZATTO, *Chi era Qohélet ? Traduzione e commento*, Brescia, Morcelliana (coll. « Il Pellicano Rosso », 135), 2011, p. 55.

56. J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, p. 85.

57. Jean-Jacques WAHL, *Illusion des illusions. Une nouvelle traduction de l'Ecclésiaste*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, p. 67.

58. Haroldo de CAMPOS, *Qohélet. O-que-sabe. Eclesiastes : poema sapiencial*, São Paulo, Editora Perspectiva (coll. « Coleção Signos », 13), 1991, p. 71.

59. Eberhard WÖLFEL, *Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luther*, München, C. Kaiser, 1958, p. 70-74.

60. A. LAUHA, *Kohelet*, p. 133 et 136.

61. Franz-Josef HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ? Bibelarbeit mit dem Buch Kohelet*, Zürich, Köln, Benziger, 1980, p. 56.

62. Martin A. SHIELDS, *The End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, p. 182.

63. B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 174.

Qo est ironique⁶⁴, voire ironique et sarcastique⁶⁵. Morla affirme que Qo ne se présente pas comme un homme religieux, mais comme quelqu'un de sarcastique et de cynique⁶⁶.

Dans un tout autre sens, Heim est d'avis que le v. 16a (ne sois pas trop juste) est une invitation à ne pas prendre les normes juridiques imposées par le pouvoir étranger trop littéralement, tandis que le v. 16b (et ne prétend pas être excessivement sage) est une invitation à ne pas essayer de déjouer le système juridique étranger. Quant au v. 17, il vise à rappeler qu'une réaction ouvertement rebelle serait insensée et auto-destructrice⁶⁷. Bien entendu, cette lecture est purement spéculative, car elle suppose que les v. 16-17 doivent être compris à la lumière de soi-disant conditions socio-politiques défavorables de la vie judéenne sous occupation étrangère.

De nombreux exégètes sont d'avis que Qo déconseille non pas la droiture et la sagesse, mais la prétention à la droiture et à la sagesse : « Ne prétends pas trop être juste et ne prétends pas trop à la sagesse⁶⁸ ». Autrement dit, ce que Qo dénonce

64. Avec différentes nuances, cf. Julie Ann DUNCAN, *Ecclesiastes*, Nashville, Abingdon Press (coll. « Abingdon Old Testament Commentaries »), 2017, p. 106 ; J. ELLUL, *La raison d'être*, p. 119-120 ; R. MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme*, p. 175 ; R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 197.

65. A. LAUHA, *Kohelet*, p. 132-133, 136, qualifie l'ironie de Qo d'audacieuse et de malicieuse et juge que les v. 16-17 contiennent une conclusion sarcastique à ce qu'il vient de dire ; avec certaines nuances, cf. aussi Armin LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, Frankfurt am Main, Peter Lang (coll. « Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie », 433), 1991, p. 147 ; F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 56.

66. V. MORLA, *Ecclesiastes*, p. 126.

67. K.M. HEIM, *Ecclesiastes*, p. 134-138.

68. Avec certaines nuances, cf. Brian Neil PETERSON, *Qoheleth's Hope. The Message of Ecclesiastes in a Broken World*, Lanham, Lexington Books/Fortress Academic, 2019, p. 105-106 ; Robert HOLMSTEDT, John A. COOK, Phillip S. MARSHALL, *Qoheleth. A Handbook on the Hebrew Text*, Waco, Baylor University Press (coll. « Baylor Handbook on the Hebrew Bible »), 2017, p. 210 ; Thomas KRÜGER, « "And they have no comforter" : Job and Ecclesiastes in Dialogue », dans Katharine J. DELL, Will KYNES, éd., *Reading Ecclesiastes Intertextually*, London, Bloomsbury (coll. « The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies », 587), 2014, p. 102 ; Irene NOWELL, *Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther*, Collegeville, Liturgical Press, 2013, p. 90-91 ; Gordon J. KEDDIE, *Ecclesiastes*, Darlington, Evangelical Press, 2002, p. 194 ; Andreas VONACH, *Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch*, Berlin, Bodenheimer b. Mainz, Philo (coll. « Bonner Biblische Beiträge », 125), 1999, p. 78-79 ; Graham S. OGDEN, Lynell ZOGBO, *A Handbook on Ecclesiastes*, New York, United Bible Societies, 1998, p. 250 ; F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 229-230 ; Graham S. OGDEN, *Qoheleth*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 114-115 ; J.G. GAMMIE, « Stoicism and anti-Stoicism in Qoheleth », p. 181 ; Michael A. EATON, *Ecclesiastes. An Introduction and Commentary*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1983, p. 114 ; W.C. KAISER, *Ecclesiastes*, p. 85-86 ; R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 192-197 ; George R. CASTELLINO, « Qohelet and his Wisdom », *The Catholic Biblical Quarterly*, 30 (1968), p. 24 ; Alice BAUM, *Worte der Skepsis. Lieder der Liebe*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk (coll. « Stuttgarter kleiner Kommentar Altes Testament », 21), 1971, p. 20 ; A.D. POWER, *Ecclesiastes or the Preacher*, p. 95. Pour sa part, Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 18C), 1997, p. 253 et 267, croit introduire une nuance importante en proposant l'hypothèse que Qo se vante de sa propre justice et de sa propre sagesse. Son interprétation est reprise par Daniel J. ESTES, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms. Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, Grand Rapids, Baker, 2005, p. 347 ; et J. Edward OWENS, « 'Come, Let Us Be Wise' : Qoheleth and Ben Sira on True Wisdom, with an Ear to Pharaoh's Folly », dans Jeremy CORLEY, Vincent SKEMP, éd., *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella*, Washington, The Catholic Biblical Association of America (coll. « The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series », 38), 2005, p. 230-231, 234. À la p. 228, Owens est même d'avis que Qohélet, en 7,16, a à l'esprit le texte d'Ex 1,10, où c'est le Pharaon qui a une attitude présomptueuse, puisqu'il s' imagine agir sagement. Enfin, A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 541-

seraient la vantardise, la présomption ou l'hypocrisie. Selon cette interprétation, il faut comprendre le v. 16a à la lumière du v. 16b. Or, dit-on, le verbe *tthkm* à la forme hitpaël a le sens de prétendre ou de jouer au sage, comme l'indiquent maints autres emplois de la forme hitpaël dans la Bible : *hštrr*, « prétendre commander » (Nb 16,13), *hthl*, « prétendre être malade » ou « jouer au malade » (2 S 13,5), *mtšr*, « jouer au riche » et *mtrwšš*, « jouer au pauvre » (Pr 13,7).

Cette interprétation est invraisemblable, et ce, pour plusieurs raisons. Du point de vue contextuel, l'avertissement du v. 16 vise à résoudre le dilemme du v. 15, lequel ne traite pas de l'autojustification, mais de la rétribution. De la même façon, l'avertissement du v. 17, qui est clairement en parallèle avec celui du v. 16, ne fait aucunement référence à une quelconque forme d'autojustification. Du point de vue grammatical, il est douteux que l'expression *thy šdyq* puisse signifier « prétendre être juste », car il s'agit simplement du verbe *hyh* à la forme qal jussive, littéralement « ne sois pas juste ». Par conséquent, s'il est clair que le v. 16a est un avertissement à ne pas être juste en abondance, il serait étonnant que le v. 16b n'ait pas le même sens. Dans le cas contraire, il faudrait alors reconnaître qu'il n'y a pas de parallélisme entre le v. 16a et le v. 16b et que seul le v. 16b dénonce la prétention à la sagesse ; c'est ce que supposent de nombreux exégètes⁶⁹. À mon avis, ces traductions ne respectent pas le fait que, du point de vue structurel, le v. 16ab est construit sous la forme d'un parallélisme ; en outre, on a déjà vu, au v. 15, que les mots « sage » et « juste » sont des termes complémentaires pour Qo. De la même façon, le v. 17ab, avec l'emploi des mots « méchant » et « stupide », est également construit sous la forme d'un parallélisme complémentaire. Qui plus est, du point de vue grammatical, le seul autre passage de la Bible hébraïque où le verbe *hkm* apparaît au hitpaël se trouve en Ex 1,10 et il n'a aucunement le sens de « prétendre être sage » ou de « jouer au sage ». En effet, en Ex 1,10, le contexte indique que l'expression *nthkmh lw* a un sens péjoratif et qu'elle doit être rendue comme suit : « Agissons avec sagesse/avec ruse envers lui ». C'est ce que confirme la Septante qui emploie le verbe *katasophizomai* à l'aoriste moyen subjonctif : *katasophisōmetha autous*, « trompons-les avec des sophismes » ou « usons de ruse contre eux ». Les emplois du verbe *hkm* au hitpaël chez Ben Sira

542, comme c'est parfois le cas dans son commentaire, donne une interprétation qui ne correspond pas exactement à sa traduction. En effet, tout en affirmant qu'il s'agit d'un avertissement contre l'autojustification et, éventuellement, contre le fait de se montrer excessivement sage, il traduit le v. 16 comme suit : « ne sois pas trop juste ni trop sage ».

69. Cf., par exemple, Jean-Yves LELOUP, *L'Ecclésiaste (Le Qohélet). La sagesse de la lucidité*, Paris, Presses du Châtelet, 2016, p. 62 ; Alfred KUEN, dir., *Sagesse vivante. Transcription dynamique de Cantique des cantiques, Job, Proverbes, Ecclésiaste*, Marpent, BLF éditions, 2015, p. 211 ; T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 125 ; Peter ENNS, *Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans (coll. « The Two Horizons Old Testament Commentary »), 2011, p. 83 ; R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189 ; Rüdiger LUX, « 'Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue...' Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 94 (1997), p. 274 ; ID., « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », p. 274. Pour sa part, Robert B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, Garden City, Doubleday (coll. « The Anchor Bible », 18), 1965, p. 236-237, propose deux traductions pour le v. 16b : « ne fais pas de la sagesse un fétiche/ne fais pas semblant d'être trop sage ».

ne font pas davantage référence à une quelconque prétention⁷⁰. En Si 32,4, l'emploi du verbe *hkm* au hitpaël jussif fait référence à une démonstration et non à une prétention : *wbl 't mh tthkm*, « et n'étales pas ta sagesse au mauvais moment ». En Si 6,32a, le verbe *hkm* réfère non pas au fait de jouer au sage, mais bien au fait d'acquérir la sagesse : *'m thpwš bny tthkm*, « si tu le désires, mon fils, tu deviendras sage ». Il en va de même pour les deux emplois du verbe *hkm* au hitpaël en Si 38,24-25 : « La sagesse du scribe accroît la sagesse, moins on s'active, plus on devient sage (*ythkm*). Comment deviendrait-il sage (*mh ythkm*) celui qui tient l'aiguillon ? » Enfin, l'interdit de se prendre pour un sage se dit autrement en hébreu : *'l thy hkm b'ynyk*, « ne sois pas sage à tes propres yeux » (Pr 3,7a ; cf. aussi Pr 26,5.12.16 ; 28,11 ; Is 5,21).

Plusieurs exégètes supposent que Qo prône dans ce passage une doctrine du juste milieu⁷¹, mais ils ne partagent pas pour autant la même interprétation. Selon Hungs, la voie du juste milieu équivaut à un agnosticisme éthique et témoigne non pas d'une indignation mais d'une résignation⁷². Sacchi et Scippa affirment que Qo conseille l'*aurea mediocritas* dans le but de polémiquer contre les Juifs de son temps qui cherchent à faire plus que ce que commande la Loi, et ce, pour avoir quelque chose de plus que la récompense du juste. Ils précisent que le juste, qui est ici rigoureusement fidèle à la Loi, incarne la tendance proto-pharisienne⁷³. Certains traduisent l'interdit

70. Pour le texte de Ben Sira, cf. Francesco VATTIONI, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli, Istituto Orientale di Napoli, 1968.

71. Young Joon PARK, *Der Durchbruch zum ewigen Leben. Der Psalm 49, das Buch Kohelet und das Wachstum der Weisheit*, Marburg, Tectum, 2014, p. 125 ; James BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, Saint Louis, Concordia Publishing House, 2011, p. 261 et 263 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 384 ; Christian KLEIN, *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, p. 149 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 133-134, 136 ; O. KAISER, *Kohelet*, p. 54, 60 ; F.-J. ORTKEMPER, *Alles Windhauch*, p. 86 ; Marie MAUSSON, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », 190), 2003, p. 98 ; John H. CHOI, « The Doctrine of the Golden Mean in Qoh 7,15-18 : A Universal Human Pursuit », *Biblica*, 83 (2002), p. 358-363 ; Frank-Lothar HOSSFELD, « Die theologische Relevanz des Buches Kohelet », dans Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, éd., *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 254), 1997, p. 385 ; Jose VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohelet*, Estella, Verbo Divino, 1994, p. 315-318 ; P. SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, p. 185 ; Albert STROBEL, *Das Buch Prediger (Kohelet)*, Düsseldorf, Patmos (coll. « Die Welt der Bibel - Kleinkommentare zur Heiligen Schrift », 9), 1967, p. 87 ; Hans Wilhelm HERTZBERG, *Der Prediger*, Gütersloh, G. Mohn, 1963, p. 152, 154-155 ; Rudi KROEBER, *Der Prediger*, Berlin, Akademie-Verlag (coll. « Schriften und Quellen der alten Welt », 13), 1963, p. 146 ; H. LAMPARTER, *Das Buch der Weisheit*, p. 98 ; etc.

72. F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 57. Cf. aussi Benjamin J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth. A New Reading of Ecclesiastes*, Jerusalem, Gefen Publishing House, 2016, p. 60, qui affirme que la recommandation de Qo, à savoir de ne commettre aucun excès mais simplement un peu de méchanceté et un peu de justice, est moins un principe qu'un signe de résignation.

73. P. SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, p. 185 ; Vincenzo SCIPPA, *Qoèlet. L'« arcano progetto Dio e la gioia della vita »*, Padova, Messaggero (coll. « Dabar-Logos-Parola »), 2010, p. 195, établit même un lien entre la dénonciation de Qo et celle de Mt 23,13-32. Cette hypothèse selon laquelle Qo pense aux précurseurs des pharisiens, avec une référence à Mt 23,23, était déjà proposée par Heinrich SCHNEIDER, *Die Sprüche Salomos. Das Buch des Predigers. Das Hohelied*, Freiburg, Herder, 1962, p. 219. Commentant Qo 7,15ss, Mark R. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Ancient Israel and Its Literature », 12), 2012, p. 62, se contente d'affirmer que Qo représente un groupe d'hellénistes juifs modérés qui cherchent à survivre dans une période critique, et ce, en rendant la foi ancienne plus facilement adaptable aux nouveaux défis posés par l'hellénisme.

du v. 16a comme suit : « ne sois pas trop scrupuleux⁷⁴ », tandis que d'autres, qui croient que Qo recommande une certaine forme de *via media*, optent pour la traduction suivante : « ne sois pas trop strict en regard de la loi », c'est-à-dire la Torah⁷⁵, car ni la justice ni la sagesse, c'est-à-dire la Torah elle-même, ne peuvent garantir le bonheur⁷⁶.

Parmi ceux qui estiment que ces versets visent à prôner une voie du juste milieu, certains sont d'avis que la pensée de Qo n'est pas étrangère à la philosophie d'Aristote. En effet, tout en reconnaissant la difficulté à prouver que l'auteur du livre de Qo a réellement connu l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, Schwiendorst-Schönberger croit qu'il corrige ici sa morale : ce n'est plus la modération ou la voie moyenne qui est privilégiée, mais la crainte de Dieu⁷⁷. Autrement dit, l'auteur du livre propose une éthique fondée sur la crainte de Dieu, seule attitude à partir de laquelle la Torah doit être comprise. Pour justifier cette interprétation, on suppose que l'équation entre l'obéissance à la Torah et la sagesse/connaissance fait partie intégrante des textes de sagesse (cf. notamment Si 24)⁷⁸.

Ces interprétations, qui supposent que Qo doit être compris tantôt à la lumière de la tendance proto-pharisienne, tantôt à la lumière du contexte socioreligieux où Loi et Sagesse sont identifiées, sont plutôt problématiques, et ce, pour au moins quatre raisons. Premièrement, rien dans le contexte immédiat ne permet de supposer que Qo polémique ici avec des représentants d'une pratique rigoureuse de la Loi. Deuxièmement, il est reconnu que le livre de Qo est antérieur à celui de Ben Sira, dont la première version hébraïque remonte aux années 190 à 180. Troisièmement, Qo n'utilise pas une seule fois le mot *twrh* et il n'emploie que deux fois le mot *mšwh*, « commandement », et ce, dans des textes dont l'interprétation est très controversée (8,5 et 12,13). Quatrièmement, même en supposant que Qo prône ici une voie du juste milieu — ce qui est contestable, comme on le verra —, il est impossible de prouver que l'auteur du livre de Qo connaissait l'*Éthique à Nicomaque*. À ce sujet, Horton est d'avis que Qo, en 7,16-17, se distingue nettement d'Aristote, dont il ne dépend aucunement, puisqu'il offre une version simple, voire terne, du juste milieu ; selon lui, le juste milieu promu par Qo n'est qu'une attitude exprimant une aversion pour les extrêmes et non un exposé exhaustif des émotions⁷⁹. Kwon et Brütsch estiment plutôt

74. A. BONORA, *Il libro di Qoèlet*, p. 116 ; R.B.Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, p. 236.

75. Elisabeth BIRNBAUM, Ludger SCHWIENDORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk (coll. « Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament », 14/2), 2012, p. 175.

76. Luca MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo. Un'indagine a partire da Qo 7,15-18 », dans Giuseppe BELLIA, Angelo PASSARO, éd., *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano, Paoline (coll. « Cammini nello Spirito, Biblica », 44), 2001, p. 114 et 116.

77. L. SCHWIENDORST-SCHÖNBERGER, « Via Media », p. 192ss.

78. E. BIRNBAUM, L. SCHWIENDORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 175 ; et L. SCHWIENDORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 386.

79. Ernest HORTON, « Koheleth's Concept of Opposites as compared to sample of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics », *Numen*, 19 (1972), p. 1-3, 17, 19. Dans le reste de l'article, l'objectif de Horton est surtout de montrer que la pensée de Qo se distingue de celle des penseurs taoïstes.

que Qo a ici des affinités avec les sceptiques et les cyniques⁸⁰. Dans sa comparaison avec les textes anciens, Kaiser ne donne pas la priorité à la culture gréco-hellénistique, puisqu'il rappelle que la doctrine du juste milieu se trouve aussi dans le Papyrus Insinger et les proverbes d'Ahikar⁸¹. Plus catégorique, Lauha refuse d'y voir l'indice d'une influence grecque, car cette voie du juste milieu était un idéal commun aux sagesse anciennes du Proche-Orient⁸². Choi est du même avis, car il estime que cette doctrine du juste milieu est tout simplement universelle⁸³.

Quelques auteurs sont d'avis que l'enseignement des v. 16-17 n'a rien à voir avec une quelconque doctrine du juste milieu⁸⁴. À mon avis, le raisonnement de Qo ne se rapporte pas à la doctrine aristotélicienne du juste milieu, mais à ce qui vient d'être dit au v. 15, à savoir que la doctrine de la rétribution n'est pas forcément crédible. Pour bien critiquer cette doctrine de la rétribution, Qo s'adresse ici directement à son narrataire, comme c'est le cas en maints autres passages (4,17 ; 5,1.3.5.6.7 ; 7,9.10.13.14.16.17.21.22 ; 8,2.3 ; 9,7.8.9.10 ; 10,4.20 ; 11,1.2.5.6.9.10 ; 12,1.12). De tous ces passages, on peut déduire que le narrataire est un jeune homme (Qo 11,9 ; cf. aussi 9,7-10 ; 12,1.12) qui fréquente la maison de Dieu (Qo 4,17-5,6), un individu qui

-
80. J.J. KWON, M. BRÜTSCH, « Gemeinsame intellektuelle Hintergründe in Kohelet », p. 237, 242, soulignent aussi que le déni de la valeur de la sagesse, en théorie et en pratique, est propre à Qo, aux Tobies et à la philosophie grecque depuis Socrate ; ce déni, précisent-ils, est totalement absent des cultures orientales anciennes.
81. Otto KAISER, *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 320), 2003, p. 23. Par ailleurs, O. KAISER, *Kohelet*, p. 54, juge que Qo reprend les maximes attribuées par les Grecs à deux des sept sages : « Rien de trop ! » et « La mesure est ce qu'il y a de meilleur ». Puis, aux pages 84-85, Kaiser signale les textes de quelques auteurs grecs : Kléobulos, Solon, Théognis, Euripide et Aristote. Pour sa part, sans conclure à une dépendance, John JARICK, « Ecclesiastes Among the Tragedians », dans George J. BROOKE, Pierre VAN HECKE, éd., *Goochem in Mokum. Wisdom in Amsterdam*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Oudestamentische Studiën », 68), 2016, p. 100, compare plutôt 7,16-17 au texte d'*Iphigenia at Aulis* 920-925 d'Euripide.
82. A. LAUHA, *Kohelet*, p. 134, donne en exemple le Papyrus Insinger, mais sans référence précise, et rappelle que le juste milieu (*mesotēs*) était le principe fondamental de l'éthique d'Aristote. Pour sa part, Oswald LORETZ, *Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg, Herder, 1964, p. 84, signale le parallèle entre Qo 7,16-18 et le Papyrus d'Insinger 10,1 ; 15,10 ; 23,23, mais il juge que la différence entre la pensée des deux sages est trop grande pour que l'on puisse postuler une dépendance du premier à l'égard du second. En effet, l'enseignement égyptien présente de manière abstraite un principe moral, tandis que Qo rappelle que celui qui craint Dieu sait comment vivre de manière à ne pas subir une mort prématurée.
83. J.H. CHOI, « The Doctrine of the Golden Mean in Qoh 7,15-18 », p. 364-374. Outre les auteurs grecs, il cite Ahikar, l'Instruction de Phahotep, le Sermon de Bénarès de Bouddha et Confucius. Pour des parallèles avec des penseurs de l'Inde, cf. Jayādvaīta SWAMI, *Vanity Karma. Ecclesiastes, the Bhagavad-gītā, and the Meaning of Life. A Cross-Cultural Commentary on the Book of Ecclesiastes*, Los Angeles, The Bhaktivedanta Book Trust International, 2015, p. 158-159.
84. M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 177 ; M. FAESSLER, *Qohélet philosophe*, p. 149 ; Richard Alan FUHR, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, New York, Berlin, Peter Lang (coll. « Studies in Biblical Literature », 151), 2013, p. 88 ; J. STEINBERG, *Die Ketuvim*, p. 341 ; J.E. OWENS, « 'Come, Let Us Be Wise' », p. 230 ; B. WILLMES, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch*, p. 175 ; S. FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet*, p. 62 ; Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 286), 2014, p. 198 ; R. LUX, « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », p. 275.

occupe ou qui va peut-être occuper un poste politique quelconque (Qo 8,3-5) et qui semble appartenir à une classe assez aisée puisqu'il a un serviteur (Qo 7,21).

Du point de vue syntaxique, la construction 'l + la forme jussive introduit une affirmation à dix reprises (Qo 5,1.5[2x].7 ; 7,9.10.16.17 ; 8,3[2x]) et se trouve à l'intérieur d'une affirmation à neuf reprises (Qo 5,1.3 ; 7,18.21 ; 9,8 ; 10,4.20[2x] ; 11,6).

Les traductions de ce v. 16ab sont nombreuses. On ne peut rien déduire de la version syriaque, car elle rend le verset mot à mot. La traduction de la Septante est également plutôt littérale : *mē ginou dikaios polu kai mē sophizou perissa*, « ne deviens pas juste beaucoup et ne sois pas sage démesurément ». Dans cette traduction, le mot *polus* renvoie à l'idée du grand nombre (Symmaque a le mot *pleon*, qui fait référence à ce qui est plein), tandis que le mot *perissos* fait référence à l'idée de ce qui dépasse la mesure. Dans la Vulgate, Jérôme suit de près le texte hébreu, sauf pour le mot *ywtr* : *noli esse iustus multum neque plus sapias quam necesse est*, « ne sois pas trop juste ni plus sage qu'il n'est nécessaire ».

En somme, les expressions 'l *thy šdyq* [...] w'l *tthkm*, « ne sois pas juste [...] et ne sois pas sage », font référence à l'identité de la personne et non à sa prétention. La racine *hkm* est commune dans le livre de Qo, car elle revient 53 fois, dont 4 fois comme verbe (2,15.19 ; 7,16.23), 28 fois comme substantif (1,13.16[2x].17.18 ; 2,3.9.12.13.21.26 ; 7,10.11.12[2x].19.23.25 ; 8,1.16 ; 9,10.13.15.16[2x].18 ; 10,1.10) et 21 fois sous forme d'adjectif, tantôt au singulier (2,14.16[2x].19 ; 4,13 ; 6,8 ; 7,5.7.19 ; 8,1.5.17 ; 9,15 ; 10,2.12 ; 12,9), tantôt au pluriel (7,4 ; 9,1.11.17 ; 12,11). Un examen de ces emplois indique que la sagesse, qui désigne tout autant un savoir pratique qu'un savoir spéculatif, est à maintes reprises relativisée (cf. 1,17 ; 2,12.15 ; 6,8 ; 8,16-17).

Pour bien comprendre ce double interdit, il faut déterminer le sens des mots *hrbh* et *ywtr*. Le mot *hrbh*, qui apparaît 15 fois en Qo, est un hiphil infinitif absolu, « en faisant beaucoup », utilisé comme adverbe au sens de « beaucoup » (1,16 ; 5,11.19 ; 9,18 ; 11,8 ; 12,12[2x]), « abondance » (2,7 ; 5,6 ; 6,11), « grandement » (5,16) et « nombreux/nombreuses » (11,8[2x]). Le mot *hrbh* apparaît dans des constructions semblables à deux autres reprises : *wk's hrbh*, « il est chagriné en abondance » (5,16) ; *'šwt sprym hrbh*, « faire des livres en abondance » (12,12). Au v. 16, l'interdit peut être compris de deux façons, selon que le mot *hrbh* se rapporte au mot *šdyq* (ne sois pas juste beaucoup) ou à l'expression 'l *thy* (ne sois pas beaucoup juste). Dans le premier cas, c'est la justice en abondance qui est visée ; par contre, dans le second cas, c'est la poursuite en abondance qui est en vue. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la démesure qui est visée. Or, cette critique de la démesure, notamment avec l'emploi des racines voisines *rbh* et *rbb*, occupe une place importante dans le livre de Qo (cf. 1,16-18 ; 2,7.11 ; 5,2.6.10 ; 6,3.11 ; 7,17 ; 10,14 ; 11,8 ; 12,12)⁸⁵.

Quant au mot *ywtr*, il dérive de la racine *ytr*, qui désigne le surplus, le profit. La racine se retrouve 18 fois en Qo, dont 10 fois avec la terminaison en *wn* (1,3 ;

85. Cf. à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « Qohélet 12,12 ou l'autocritique ironique », *Laval théologique et philosophique*, 66 (2010), p. 401-402.

2,11.13[2x] ; 3,9 ; 5,8.15 ; 7,12 ; 10,10-11), une fois sous la forme *mwtr* en 3,19 et, sans compter le présent texte, 6 autres fois sous la forme *y(w)tr* (2,15 ; 6,8.11 ; 7,11 ; 12,9.12). Le mot peut avoir un sens adverbial (2,15 ; 12,9.12 ; Est 6,6) ou être compris comme un substantif (6,8.11 ; 7,11 ; 1 S 15,15). Dans le cas de 7,16b, le mot a un sens adverbial et désigne non pas le profit⁸⁶, mais l'excès, comme l'indique le mot *hrbh* en 7,16a, qui a aussi un sens adverbial. Il s'agit donc de ne pas être sage davantage. C'est aussi ce qu'indique clairement Qo 2,15, le seul autre passage où le verbe *hkm* est accompagné du mot *ywtr* : « pourquoi ai-je été sage, moi, alors davantage ? » Dans cette question, qui comporte une nuance de regret et de plainte, comme dans les passages où l'orant se lamente (cf. Ps 10,1 ; 22,2 ; 44,25 ; 74,1 ; 80,13 ; Lm 5,20 ; Jb 3,11), ce que Qo regrette, ce n'est pas tant d'avoir été sage, mais d'avoir été plus sage que l'insensé, d'avoir été trop sage (cf. Qo 1,18), voire d'avoir été le plus sage de tous (cf. Qo 1,16 ; 2,7.9). Ainsi, ce que Qo interdit en 7,16ab, c'est une fois de plus la démesure, l'exagération ou l'excès.

La traduction du v. 16c, qui vise à justifier le double avertissement du v. 16ab, ne fait pas l'unanimité. La Septante a le texte suivant : *mēpote ekplagēs*, « de peur d'être frappé de stupeur/de terreur ». Symmaque propose une autre traduction : *hina mē adēmōnēs perissōs*, « afin de ne pas être tourmenté démesurément ». La traduction syriaque est semblable à celle de la Septante : *dl' ttmh*, « afin que tu ne sois pas étonné ». Dans la Vulgate, Jérôme présente la traduction suivante : *ne obstupescas*, « pour que tu ne deviennes pas insensible » ou « pour que tu ne sois pas frappé de stupeur ». Dans son commentaire, Jérôme maintient la même traduction, mais explique le passage comme suit : *ne conturberis ; sive ne obstupescas*, « pour que tu ne sois pas troublé ou pour que tu ne sois pas frappé de stupeur⁸⁷ ». Pour sa part, Sa'adya Gaon supprime les interrogations des v. 16c et 17c et traduit la question du v. 16c par une affirmation qui fait référence à l'isolement : *fatuwaḡib attawahuš walintiwā*, « tu t'imposerais solitude et repli sur toi⁸⁸ ».

En somme, les traducteurs des versions anciennes n'ont pas donné au mot *lmh* un sens interrogatif. Telle est aussi l'option de certains exégètes qui traduisent le mot *lmh* aux v. 16c et 17c comme suit : « de peur que/de⁸⁹ », « pour ne pas⁹⁰ » « ou⁹¹ », « cela ne fait que⁹² », « si tu ne veux pas⁹³ ». Au v. 16c, Leloup omet simplement de traduire

86. Cf., par exemple, Stephen J. BENNETT, *Ecclesiastes/Lamentations. A Commentary in the Wesleyan Tradition*, Kansas City, Beacon Hill Press, 2010, p. 131, qui estime que c'est la crainte de Dieu et non la recherche du profit qui doit motiver la quête de la sagesse et de la justice.

87. S. HIERONYMI, *Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica I. Hebraicae questiones in libro Geneseos. Liber interpretationis Hebraicorum in Ecclesiasten*, éd. M. Adriaen, P. de Lagarde, G. Morin, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Series Latina », LXXII), 1959, p. 307-308.

88. H. ZAFRANI, A. CAQUOT, *L'Ecclésiaste et son commentaire*, p. 60 et 77.

89. J.E. OWENS, « 'Come, Let Us Be Wise' », p. 230 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 258 ; C.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, p. 252 et 254 ; B. PINÇON, *Qohélet. Le parti pris de la vie*, p. 115.

90. Walter LÜTHI, *L'Ecclésiaste a vécu la vie*, Genève, Labor et Fides, 1952, p. 68.

91. S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 435 ; à la p. 438 : « cela te laisserait désolé ».

92. Rami SHAPIRO, *Ecclesiastes. Annotated & Explained*, Woodstock, SkyLight Paths, 2010, p. 65.

93. P. SACCHI, *Qoelet (Ecclesiaste)*, p. 185.

ce mot⁹⁴. À mon avis, le mot *lmh* aux v. 16c et 17c a le sens d'une interrogation purement formelle⁹⁵ et doit être rendu par « pourquoi ». En effet, tel est aussi le sens de ce mot en 2,15, qui éclaire, comme on vient de le voir, le sens qu'il convient de donner au v. 16b. Quant au seul autre emploi du mot *lmh* en Qo, il se trouve en 5,5 et a un sens interrogatif qui vise également à interpeller l'auditoire ou le lectorat. En outre, c'est le seul autre passage du livre où la question vise aussi à justifier un avertissement, introduit par une double négation avec des verbes à la forme jussive ('*l ttn* [...] *w'l t'mr*), voire à prévenir le narrataire du danger de voir son œuvre ruinée par Dieu. Par ailleurs, il est inutile de suivre Gammie lorsqu'il déclare que les questions rhétoriques aux v. 16-17 s'apparentent à de la diatribe stoïcienne⁹⁶.

Au v. 16c, le verbe *šmm* exprime aussi un danger, mais sa signification précise ne fait pas l'unanimité. On a déjà vu que les anciennes versions supposent que ce verbe *šmm* traduit une émotion plutôt négative. De nombreux exégètes abondent dans le même sens et jugent que le verbe *šmm* exprime le fait de se rendre ridicule⁹⁷, d'avoir peur⁹⁸, d'être désolé⁹⁹, choqué¹⁰⁰, abasourdi¹⁰¹, consterné¹⁰² ou encore le fait d'être aveuglé sur soi-même et d'être désespéré¹⁰³. D'autres sont plutôt d'avis que le verbe *šmm* exprime une action négative et le traduisent par échouer¹⁰⁴, ostraciser ou exclusion de la communauté¹⁰⁵, torturer¹⁰⁶, épuiser¹⁰⁷, etc. À mon avis, la traduction par « ruiner », « détruire » ou « dévaster¹⁰⁸ » est doublement justifiée. D'une part, le parallèle avec le v. 17c indique que cette traduction est celle qui convient le mieux. D'autre part, ce sens est bien attesté pour le verbe *šmm* (cf. Ps 143,4, à la forme hitpolel, où il est en parallèle avec le verbe '*tp*, qui exprime non pas une émotion mais une action,

94. J.-Y. LELOUP, *L'Ecclésiaste*, p. 62.

95. W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 205, est d'un autre avis, car il estime que Qo n'évoque ici qu'une possibilité sous la forme d'une véritable question.

96. J.G. GAMMIE, « Stoicism and anti-Stoicism in Qoheleth », p. 176.

97. A. KUEN, dir., *Sagesse vivante*, p. 211.

98. M. KÖHLMOS, *Kohelet*, p. 175.

99. A. LUZZATTO, *Chi era Qohelet ?*, p. 56.

100. R. HOLMSTEDT, J.A. COOK, P.S. MARSHALL, *Qoheleth*, p. 210. Pour ces trois auteurs, le sentiment d'être choqué exprime les limites ressenties par la personne qui se considère comme étant très sage.

101. M. SICKER, *Kohelet*, p. 103 ; cf. J.A. DUNCAN, *Ecclesiastes*, p. 105, qui traduit aussi ce verbe par « être consterné » ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 258 et 261, qui traduit aussi ce verbe par « être choqué ».

102. B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60 ; Stuart WEEKS, *Ecclesiastes and Scepticism*, New York, T&T Clark (coll. « The Library of Hebrew Bible - Old Testament Studies », 541), 2011, p. 85.

103. Amy PLANTINGA PAUW, *Proverbs and Ecclesiastes*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2015, p. 181.

104. A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 114.

105. K.M. HEIM, *Ecclesiastes*, p. 136 ; A.D. POWER, *Ecclesiastes or the Preacher*, p. 44. Dans les deux cas, il s'agit d'une forme d'auto-isollement.

106. Yankel MANDEL, Georges NATAF, *L'Ecclésiaste. Qohélet, le prédicateur désenchanté*, Paris, Berg International, 2011, p. 58.

107. J.-Y. LELOUP, *L'Ecclésiaste*, p. 62.

108. F.-J. ORTKEMPER, *Alles Windhauch*, p. 85 ; L. MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo », p. 97 et 102 ; A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 536, 543 ; F. PIOTTI, « Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclésiaste », p. 251-253.

soit celle de défaillir, de devenir faible ; à la forme hiphil, cf. 1 S 5,6 ; Ps 79,7 ; Jb 16,7 ; etc.).

Par cette interrogation, Qo souligne une fois de plus les limites de la sagesse (cf. 1,16-18 ; 6,8 ; 8,17 ; 10,1) et de la justice (cf. 3,16 ; 5,7 ; 7,15). Puisque pas même le sage ne sait ce qui peut arriver (Qo 7,15 ; cf. aussi 3,11 ; 7,14 ; 8,7-8 ; 9,11-12) et qu'« assurément, un être humain, il n'en est pas de juste sur la terre, qui fasse le bien et ne commette pas d'erreur » (7,20), il convient de modérer ses attentes à l'égard de la sagesse et de la justice. La démesure dans la sagesse et la justice ne peut garantir le succès ou la simple sécurité. Au contraire, la démesure peut être contre-productive ; elle peut même conduire à la ruine (7,16c). En résumé, la critique de la démesure est d'autant plus ironique que Qo a lui-même vécu dans la plus complète démesure (1,12-2,11) !

3. Verset 17

À l'instar du v. 16a et b, le v. 17a s'ouvre par la négation 'l, suivie du verbe *rsš'*, qui dérive de la même racine que le mot *rsš'*, déjà employé au v. 15. La traduction de ce verbe varie d'un exégète à l'autre. D'aucuns lui donnent une connotation religieuse et traduisent l'interdit par « ne sois pas impie¹⁰⁹ ». D'autres paraphrasent plus qu'ils ne traduisent : « ne pèche pas excessivement¹¹⁰ », « Arrête de t'accuser sans cesse¹¹¹ ». Comme le verbe *rsš'* se trouve ici en parallèle avec le mot stupide, certains exégètes sont d'avis qu'il n'a pas de connotation éthique¹¹². D'autres, au contraire, traduisent le v. 17a par « ne t'éloigne pas trop de la loi » ou « ne viole pas trop la loi¹¹³ ». À mon avis, l'antithèse entre, d'une part, les v. 16a et 17a et, d'autre part, le v. 15b et c, me porte à croire que le mot *rsš'* a bien une connotation éthique et que la traduction par « ne sois pas méchant » est celle qui fait le mieux écho au v. 15.

Comme l'indique l'emploi du mot *hrbh*, l'interdit porte une fois de plus sur l'excès : ne sois pas méchant à l'excès. Cet interdit semble avoir assez tôt posé des problèmes. C'est du moins ce que l'on peut déduire de la version syriaque qui comprend un ajout visant à justifier le v. 17a : *l' trš' sgy dl' tstn' sgy*, « ne sois pas beaucoup méchant, afin de ne pas être beaucoup détesté ». De nos jours, ce v. 17 continue d'embêter les exégètes. Par exemple, Juliet est d'avis que Qo n'est pas un vrai sage et que sa sagesse en est une de convenance, car en aucun cas un vrai sage ne saurait

109. E. DE LUCA, *Kohélet / Ecclesiaste*, p. 53 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 205 ; C. LEPRE, *Qoheleth*, p. 39 ; etc. Pour sa part, R. BRAUN, *Kohélet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, p. 125, juge que le mot désigne celui qui n'est pas pieux.

110. A. LUZZATTO, *Chi era Qohelet ?*, p. 56 ; cf. L.S. KRAVITZ, K.M. OLITZKY, *Kohélet*, p. 70 : « ne sois pas trop coupable ».

111. J.-Y. LELOUP, *L'Ecclesiaste*, p. 63.

112. A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 545 ; James A. LOADER, *Polar Structure in the Book of Qohelet*, Berlin, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 152), 1979, p. 47-48.

113. E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohélet*, p. 175 ; N. LOHFINK, *Qoheleth*, p. 96 ; R. MICHAUD, *Qohélet et l'hellénisme*, p. 175.

dire : ne sois pas méchant à l'excès¹¹⁴. Faut-il donc croire, à la suite de Juliet, que Qo légitime la méchanceté à condition qu'elle ne soit pas excessive ? Ou faut-il neutraliser le caractère subversif de ce conseil en lui trouvant un ton ironique¹¹⁵ ? Pour justifier le fait que Qo ne sous-entend pas que la méchanceté est acceptable à dose modérée, doit-on suivre Eaton lorsqu'il déclare que l'emploi du mot *hrbh* au v. 17a vise à maintenir le parallélisme avec le v. 16¹¹⁶ ? Comme le note Shields, cet argument est irrecevable, puisque le mot *ywtr* est absent au v. 17b qui fait écho au v. 16b¹¹⁷. Certes, Fox a raison d'affirmer que condamner « beaucoup » ne signifie pas approuver « un peu¹¹⁸ », mais on ne peut réduire le v. 17 à une traditionnelle dénonciation de l'immoralité comme c'est le cas dans le reste de la Bible¹¹⁹, car l'emploi du mot *hrbh* indique bien que c'est une fois de plus la démesure qui est ici visée. Ne peut-on pas alors comprendre le v. 17 comme une mise en garde contre un comportement inverse à celui décrit au v.16, qui proviendrait de la frustration de celui qui avait des attentes déraisonnables au sujet de la doctrine de la rétribution ?

Le v. 17b s'ouvre sur la même négation que le v. 16a : *'l thy*, « ne sois pas ». L'adjectif *sākāl* n'apparaît que quatre autres fois en Qo (2,19 ; 10,3[2x].14), deux fois en Jr (4,22 ; 5,21) et une fois en Ben Sira (51,23). Par contre, les termes abstraits *siklūt* et *sekel*, qui sont issus de la même racine, sont propres à Qo et apparaissent respectivement 6 fois (2,3.12.13 ; 7,25 ; 10,1 ; voir aussi 1,17 où le mot est écrit avec un *śin* au lieu d'un *samek*) et une fois (10,6). L'étymologie reste incertaine, mais il est probable que le mot désignait à l'origine un état concret d'entrelacement, quelque chose de tordu ; par la suite et à un niveau plus abstrait, il aurait servi à décrire la situation d'une personne dont la pensée est marquée par la confusion et la complication¹²⁰. En dehors du livre de Qo, le *sākāl* désigne le peuple qui est sans intelligence (*l' nbwnym* ; Jr 4,22) et sans cervelle (*yn lb*, littéralement « sans cœur » ; Jr 5,21) et qui ne connaît ni ne respecte Dieu. En Si 51,23, il désigne l'ignorant que Ben Sira invite à séjourner à son école. Dans le livre de Qo, le *sākāl* est également l'ignorant (10,3.14) et l'opposé du sage (2,19 ; 10,3.14).

Puisque le *sākāl* désigne l'ignorant, aucun compromis ne semble permis, comme l'indique l'absence du mot *hrbh* ou *ywtr*¹²¹. Autrement dit, c'est parce qu'il ne peut y

114. Charles JULIET, *Sagesse et blessures. Réflexions sur l'Ecclésiaste et Tchouang-Tseu*, Paris, Bayard, 2009, p. 26-27, 35.

115. T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 128 ; et R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 197.

116. M.A. EATON, *Ecclesiastes*, p. 114.

117. M.A. SHIELDS, *The End of Wisdom*, p. 182.

118. M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 262. De la même façon, ajoute-t-il, que maudire celui qui frappe son prochain en secret (Dt 27,24) ne signifie pas qu'il est permis de le frapper en public. Cf. aussi Daniel C. FREDERICKS, Daniel J. ESTES, *Ecclesiastes and the Song of Songs*, Downers Grove, InterVarsity Press (coll. « Apollos Old Testament Commentary », 16), 2010, p. 175 ; et James L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1987, p. 141.

119. Cf., par exemple, D.C. FREDERICKS, D.J. ESTES, *Ecclesiastes and the Song of Songs*, p. 175. Cf. aussi G.J. KEDDIE, *Ecclesiastes*, p. 195, qui compare le v. 17 à Ha 1,13 et Jc 2,10.

120. G. FLEISCHER, « *skl* », dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, X, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 255.

121. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 387, suggère qu'il y a ici une ellipse.

avoir de démesure dans l'ignorance que le mot *ywtr* n'est pas employé, comme c'est le cas au v. 16b.

Au v. 17c, le mot *lmh* n'est pas rendu de la même façon qu'au v. 16c. C'est le cas dans la Septante, où il est rendu par *ina mē*, « afin de ne pas ». La version syriaque comprend aussi une autre formule : *dlm'*, « de peur que ». Dans son commentaire, Jérôme rend cette fois-ci le mot *lmh* par l'interrogation « cur », « pourquoi¹²² ». Rares sont les exégètes qui ne rendent pas de la même façon l'emploi du mot *lmh* aux v. 16c et 17c. C'est par exemple le cas de Wahl qui traduit le mot *lmh* au v. 17c par « si », alors qu'il a bien rendu le même mot au v. 16c par « pourquoi¹²³ ». À mon avis, comme au v. 16c, le mot *lmh* a la valeur d'une interrogation purement formelle visant à motiver de manière bien pragmatique, voire utilitariste, le conseil qui vient d'être donné, et ce, en présentant la conséquence du comportement non recommandé. Le danger qu'il convient d'éviter, c'est une fois de plus celui de la mort. Le verbe *mwt* apparaît huit autres fois en Qo (2,16 ; 3,2 ; 4,2[2x] ; 9,3.4.5[2x]), tandis que le substantif *māwet* revient six fois (3,19[2x] ; 7,1.26 ; 8,8 ; 10,1). En 7,16-17, comme en 2,16 ; 3,19 et 9,3, la mort est la grande niveleuse. Toutefois, au v. 17c, le danger est plus précisément celui de mourir *bl'* *'tk*, littéralement « pas dans ton temps », c'est-à-dire prématurément¹²⁴. Cette formule indique bien qu'il s'agit d'un temps prédéterminé, puisqu'il peut être évité. Ainsi, bien que la durée de la vie soit assignée à chaque personne par Dieu (cf. Qo 3,2 avec le même emploi du mot *'t*) et bien que nul ne puisse reporter à plus tard le moment de la mort quand elle s'impose (Qo 8,7-8 ; 9,11-12, avec l'emploi au v. 12 de l'expression « son temps »), l'être humain a le pouvoir, au demeurant, d'abrèger la durée de sa vie par un comportement inapproprié. Faut-il comprendre ce v. 17c comme une référence à une punition divine du pécheur en cette vie (cf. Qo 8,13) ? D'aucuns le pensent¹²⁵, tandis que d'autres rejettent l'idée que ce v. 17c puisse témoigner de la foi en une rétribution divine ici-bas¹²⁶. À mon avis, cette mort prématurée, c'est celui qui est méchant à l'excès et stupide (et non le pécheur) qui peut se l'infliger ; autrement dit, il est logique de supposer que nous sommes en présence d'une rétribution automatique et intramondaine (cf. Qo 10,8-9), fruit d'une conduite négative et excessive. Par ailleurs, bien que Dieu ne soit pas explicitement nommé, c'est lui qui est le créateur de cet ordre du monde et le maître du temps (Qo 3,1-8.11 ; 9,11-12). Par conséquent, c'est lui qui décide d'abrèger la vie de celui qui est méchant à l'excès et stupide. En somme, tout en reconnaissant la souveraineté de Dieu sur sa création et sur tout ce qui y arrive à chaque

122. S. HIERONYMI, *Presbyteri opera. Pars I*, p. 308.

123. J.-J. WAHL, *Illusion des illusions*, p. 67.

124. Cf. l'expression *blw'* en Qo 10,11 ainsi que l'expression *bl'* en Jb 15,32 ; 22,16 (dans de nombreux manuscrits ou *wl'* dans le texte massorétique) et Si 30,24. La traduction de la Septante est plus littérale que celle dite d'Aquila, mais elles ont le même sens : *en ou kairō sou*, « dans non pas le temps à toi », c'est-à-dire « quand ce n'est pas ton temps », et *pro tou kairou sou*, « avant ton temps ».

125. Cf., par exemple, L. DI FONZO, *Ecclesiaste*, p. 236, qui évoque Qo 8,13 ; et R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 471, qui évoque Jb 22,15-16.

126. Cf., par exemple, M. SICKER, *Kohelet*, p. 105, qui juge qu'il est plus probable que Qo parle des effets néfastes sur le bien-être physique et la durée de vie d'une personne dont le comportement est excessivement dissolu.

moment, Qo ne nie pas le fait que l'être humain a la liberté de faire des choix, même s'il ne connaît pas le temps de sa mort et notamment la manière dont Dieu agit dans le monde.

4. Verset 18

Dans ce v. 18, Qo présente la leçon qu'il tire des trois affirmations précédentes (7,15-17). Cette leçon s'ouvre par l'emploi du mot *ṭwb*, dont le sens s'apparente à celui d'un dit de préférence, même s'il n'est pas suivi de la préposition *mn*, comme en maints autres passages (cf. Qo 4,3.6.9.13 ; 5,4 ; 6,3b.9 ; 7,1.2.3.5.8ab ; 9,4.16.18). En effet, l'expression *ṭwb ṣr* apparaît aussi en Qo 5,4 pour exprimer une formule semblable à un dit de préférence. Le mot *ṣr* a parfois le sens de la simple conjonction relative « que » (cf. Qo 7,22.29 ; 8,12.14 ; 9,1), sens qui est bien attesté dans quelques textes tardifs (Ne 2,5.10 ; 7,65 ; 8,14.15 ; 10,31 ; 13,1 ; etc.). Le verbe *ḥz*, qui n'apparaît que trois autres fois en Qo (2,3 et 9,12[2x]), signifie « saisir » ou encore « tenir », et dans les quatre passages il est suivi de la préposition *b*. La formule qui se trouve en parallèle, à savoir *'l tnh 't ydk*, signifie littéralement « ne laisse pas de repos à ta main ». Cette formule, qui apparaît aussi en Qo 11,6 au sens de ne pas cesser de travailler, est introduite par la négation *'l*, comme aux v. 16a.b et 17a.b. Le verbe *nwh*, qui signifie « se reposer » (comme ici, il est employé au hiphil en Qo 2,18 ; 5,11 ; 10,4[2x] et 11,6 ; cf. 7,9 où le verbe est au qal), peut aussi avoir le sens de « laisser aller », comme en 2,18. Autrement dit, il s'agit de ne pas lâcher de sa main, laquelle représente la capacité de posséder (Qo 5,13-14), le pouvoir (Qo 4,1 ; 7,26 ; 9,10 cf. aussi 2,24 et 9,1 qui sont les seuls passages où il s'agit de la main de Dieu) et la capacité de faire (Qo 2,11 ; 4,5 ; 10,18 ; 11,6).

Quel sens faut-il donner aux expressions *bzh* et *wgm mzh* ? D'aucuns omettent simplement de rendre la formule *wgm* qui relie les deux parties de la phrase¹²⁷. Cette formule peut être rendue par « mais aussi¹²⁸ » ou « et aussi¹²⁹ ». Quant aux deux emplois du mot *zh* (cf. 3,19 et 7,14 où l'on trouve aussi un double emploi du mot *zh*), précédé des prépositions *b* et *m*, ils ont été interprétés de diverses façons. Faut-il leur donner un sens général qui n'a pas de véritable lien avec ce qui précède¹³⁰ ? Faut-il croire que ces expressions ne concernent pas seulement les v. 16 et 17¹³¹ ? Ces expressions renvoient-elles aux deux malheureux dangers signalés aux v. 16c et 17c¹³² ? Ou faut-il y voir des références au seul v. 16 et comprendre qu'il s'agit d'une invita-

127. B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60.

128. Cf., par exemple, A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; R. LUX, « 'Denn es ist kein Mensch...' », p. 274 ; Diethelm MICHEL, *Qohelet*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (coll. « Erträge der Forschung », 258), 1988, p. 151 ; F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 55.

129. Cf., par exemple, M. KÖHLMÖOS, *Kohelet*, p. 175 ; A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 114 ; R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 189.

130. V. MORLA, *Ecclesiastés*, p. 126 : il se peut que ces deux pronoms n'aient pas de valeur anaphorique ou ne se rapportent pas à des choses spécifiques.

131. A. MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclésiaste*, p. 107.

132. M.A. EATON, *Ecclesiastes*, p. 114 ; A. BARUCQ, *Ecclésiaste*, p. 132.

tion à tenir ferme à la justice et à ne pas abandonner la sagesse¹³³ ? Ou encore faut-il y voir des références à la vraie sagesse et à l'évitement de la folie¹³⁴ ? À mon avis, il faut y voir des références à l'un et l'autre avertissements des v. 16 et 17 qu'il convient de suivre¹³⁵. Telle est aussi la lecture de Lange, qui en déduit que la conclusion de Qo, au v. 18, est presque hérétique pour la sagesse traditionnelle¹³⁶. En somme, il est préférable de ne pas être juste et sage en excès, ni d'être méchant en excès ou simplement stupide.

D'aucuns omettent de traduire le mot *ky* qui ouvre le v. 18c¹³⁷ ; d'autres lui donnent un sens adversatif (mais)¹³⁸, explicatif (car)¹³⁹ ou emphatique (oui, en vérité¹⁴⁰) ; bien que la nuance entre les deux derniers sens soit minime, la traduction par « oui » me semble appropriée. Le sujet de la dernière phrase ne pose aucun problème de traduction, car il s'agit de « celui qui craint Dieu ». Par contre, la traduction littérale du dernier segment du v. 18c ne permet pas de lui donner un sens clairement compréhensible : *yš' 't-klm*, « sortira tous eux ». Comment faut-il comprendre ce verbe *yš'* et à quoi le mot *klm* fait-il référence ? Pour répondre à ces deux questions, la version syriaque ne nous est guère utile, car son traducteur rend comme suit le texte hébreu : *ddhl l'lh' nqp lklhyn*, « car qui craint Dieu fera sortir (ou “sortira” s'il faut y voir une métathèse pour *npq*) à tous eux ». La version dite de la Septante est légèrement différente : *hoti phoboumenos ton theon exeusestai ta panta*, « parce que qui craint Dieu s'en sortira en tout ». Au lieu d'employer le verbe *exerchomai*, « aller hors de », « sortir », Symmaque utilise le verbe *diexerchomai*, « aller jusqu'au bout », « s'avancer à travers » : *ho gar phoboumenos ton theon diexeusestai ta panta*, « car qui craint Dieu s'en ira jusqu'au bout en tout ». Dans son commentaire, Jérôme propose une traduction littérale du verbe *yš'*, puisqu'il emploie le verbe *egredior*, « sortir » : *quoniam qui timet Deum, egredietur omnia*¹⁴¹, « celui qui craint Dieu sortira toutes choses ». Par ailleurs, dans la Vulgate, Jérôme propose une autre traduction : *quia qui Deum timet nihil neglegit*, « parce que celui qui craint Dieu ne néglige rien ».

Les interprétations modernes sont variées et peuvent être classées en trois groupes. Dans le premier groupe, au sein duquel il y a des divergences, de nombreux exégètes sont d'avis qu'il faut comprendre le verbe *yš'* selon l'usage qu'il a en hébreu

133. W.A. BRINDLE, « Righteousness and Wickedness in Ecclesiastes 7:15-18 », p. 256-257 ; S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 436, sont également d'avis que le v. 18 ne fait référence qu'aux mots *šdyq* et *hkmh* du seul v. 16 ; en outre, ils citent quelques commentateurs médiévaux qui partagent cette interprétation.

134. G.R. CASTELLINO, « Qohelet and his Wisdom », p. 24.

135. Cf., par exemple, F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 233.

136. A. LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*, p. 146.

137. A. SCHELLENBERG, *Kohelet*, p. 114.

138. L. MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo », p. 97, 105.

139. B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60 ; M. KÖHLMOOS, *Kohelet*, p. 175 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; etc.

140. Pour la première traduction, cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 384 ; D. MICHEL, *Kohelet*, p. 151 ; F.-J. HUNGS, *Ist das Leben sinnlos ?*, p. 55 ; A. LAUHA, *Kohelet*, p. 131 ; pour la seconde, cf. F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 440 ; etc.

141. S. HIERONYMI, *Presbyteri opera. Pars I*, p. 308-309.

mishnaïque, c'est-à-dire comme un abrégé de l'expression *yš' t ydy hwbtw*, avec le sens de « satisfaire une obligation » (cf. MBer 2,1 ; TB Pes 86b ; MMeg 2,1-2)¹⁴². On obtient ainsi des traductions semblables à celles-ci : celui qui craint Dieu accomplira tout/les deux¹⁴³ », c'est-à-dire les deux conseils donnés aux v. 16 et 17. Peut-être est-ce là l'interprétation suggérée par Jérôme dans la Vulgate citée ci-dessus ? Telle est la compréhension du targumiste qui rend les trois derniers mots du v. 18 comme suit : *npq mn ydy hwbt klhwn*¹⁴⁴, littéralement « sort des mains des devoirs de tous eux », c'est-à-dire « s'acquitte des obligations des deux ». Telle est aussi la compréhension de Sa'adya Gaon dans sa version arabe : *li'anna mattaqā 'alrab ya tī 'alwāgib 'an kullāhimā*, « qui craint Dieu accomplit son devoir des deux manières¹⁴⁵ ». Par ailleurs, les interprétations divergent aussi chez ceux qui estiment que le verbe *yš'* doit être compris selon le sens qu'il a en hébreu mishnaïque. Par exemple, la lecture de Whybray, qui est d'avis que Qo déconseille à son auditoire la prétention à la droiture, diverge de celle de Birnbaum et Schwienhorst-Schönberger, qui sont d'avis que la crainte de Dieu est pour Qo une sorte de principe régulateur, voire la clé herméneutique de l'interprétation de la Torah¹⁴⁶. Pour sa part, Parsons est d'avis que celui qui craint Dieu tient aux deux choses suivantes : d'une part, la dévotion à Dieu et les enseignements de la sagesse ; d'autre part, la jouissance des choses vraiment bonnes de la vie, qui viennent de Dieu¹⁴⁷. En somme, cette traduction du verbe *yš'*, qui engage diverses interprétations tout aussi discutables les unes que les autres, pose un

142. Pour justifier cette traduction, Charles F. WHITLEY, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin, New York, Walter de Gruyter (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », 148), 1979, p. 67, évoque aussi le texte hébreu de Si 38,17 (ms. B) et de 10,28 (ms. A), lesquels proviennent de la genizah du Caire. À mon avis, ces deux textes sont tout aussi problématiques, car ni la formulation ni le sens ne correspondent au texte de Qo 7,18. Si 38,17 se lit comme suit : *wšyt 'blw kyws' bw*, « et porte son deuil comme sortant en lui », c'est-à-dire « et porte le deuil pour lui comme il lui revient ». La traduction du petit-fils ne s'apparente en rien au texte grec de Qo 7,18 : *kai poiēson ton penthos kata tēn axian autou*, « et fais le deuil selon son mérite ». Quant à Si 10,28, il se lit comme suit : *wytn lh [lk] t'm kyws' bh*, « et donne pour lui [pour toi] un goût/bon sens comme sortant en lui », c'est-à-dire « et donne-lui une valeur comme il lui revient » ou « et donne-lui une valeur équitable ». Encore une fois, la traduction du petit-fils ne s'apparente en rien au texte grec de Qo 7,18 : *kai dos autē timēn kata tēn axian autēs*, « et donne-lui une estimation selon son mérite ». Pour le texte de Ben Sira, cf. F. VATTIONI, *Ecclesiastico*.

143. R. HOLMSTEDT, J.A. COOK, P.S. MARSHALL, *Qoheleth*, p. 212 ; B.J. SEGAL, *Kohelet's Pursuit of Truth*, p. 60 ; A. SCHOORS, *Ecclesiastes*, p. 549 ; M.V. FOX, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p. 262 ; M. MAUSSION, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 98 ; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Via Media », p. 191-192 ; F. DÖRSING, *Lehre mich doch, daß es ein Ende mit mir haben muß*, p. 142 ; R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 201 ; L. DEROSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, p. 342. Cf. aussi V. SCIPPA, *Qoèlet*, p. 193 ; A. BONORA, *Il libro di Qoèlet*, p. 116 ; et Giuliano VIGINI, *Qoelet con testo e note di commento a fronte*, Milano, Paoline, 2002, p. 40-41, qui traduisent comme suit, mais sans aucune justification : « car qui craint Dieu réussit dans toutes ces choses ».

144. Madeleine TARADACH, Joan FERRER, *Un Targum de Qohélet. Editio Princeps du LMS. M-2 de Salamanka. Texte araméen, traduction et commentaire critique*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le Monde de la Bible », 37), 1998, p. 48, pour le texte araméen.

145. H. ZAFRANI, A. CAQUOT, *L'Ecclésiaste et son commentaire*, p. 60 pour le texte arabe et p. 77 pour la traduction française qui est par contre moins littérale.

146. R.N. WHYBRAY, « Qoheleth the Immoralist ? », p. 201 ; E. BIRNBAUM, L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Kohelet*, p. 176.

147. Greg W. PARSONS, « Guidelines for Understanding and Proclaiming the Book of Ecclesiastes, Part 1 », *Bibliotheca Sacra*, 160 (2003), p. 165. Puis, il ajoute que celui qui craint Dieu évitera de devenir méchant.

sérieux problème, car ce serait le seul cas, dans le livre de Qo, où un verbe sert d'abréviation à une expression. Qui plus est, cette pratique de l'abréviation n'est pas attestée avant l'époque mishnaïque.

Dans le deuxième groupe se situe l'interprétation de Rose qui, tout en reconnaissant que la signification de base du verbe *yš'* est « sortir », propose une lecture qu'il reprend de Ludwig Levy, un exégète du début du 20^e siècle : Rose juge que le mot *klm* fait référence aux divers types d'êtres humains mentionnés aux v. 16-17 et il donne au verbe *yš'* le sens de « laisser derrière soi », « distancer », voire « surpasser, être supérieur » ; autrement dit, celui qui craint Dieu est le type idéal qui surpasse tous les autres (*klm*), c'est-à-dire aussi bien le fou (7,17) que le juste (7,16), « si sa justice n'est pas couronnée par une profonde religiosité ("crainte de Dieu")¹⁴⁸. » Un examen systématique de tous les emplois du verbe *yš'* en Qo et dans le reste de la Bible ne permet aucunement de justifier cette interprétation. En effet, le verbe *yš'* n'apparaît que quatre autres fois en Qo, dont trois fois au qal (4,14 ; 5,14 et 10,5), comme en 7,18, et une fois au hiphil (5,1). Dans ces passages, le verbe a le sens de « sortir pour » (suivi de la préposition *l* en 4,14), « sortir de » (suivi de la préposition *mn* en 5,14), « se retirer de » (suivi de la préposition *mn* en 10,5) et « faire sortir » (suivi du mot *dbr* en 5,1). En 7,18, *yš'* est un verbe transitif, car il est suivi du mot *'t* qui introduit le complément d'objet direct. Dans le reste de la Bible, le verbe *yš'* est le plus souvent suivi de la préposition *mn* (Gn 8,19 ; 10,14 ; 24,5 ; Ex 13,3 ; 16,27 ; 17,6 ; 23,15 ; 34,18 ; etc.) et c'est avec cette préposition qu'il a fréquemment le sens d'échapper, de fuir, de s'enfuir ou de se libérer (Gn 42,15 ; 2 R 13,5 ; Jr 11,11 ; Lm 1,6 ; Ez 15,7 ; etc.). Par ailleurs, il est parfois suivi des prépositions *'l*, « vers » (Lv 14,3 ; 16,18 ; Dt 23,11 ; Jos 15,3.9.11 ; 18,15 ; 19,12.27 ; etc.), *l*, « pour » (Nb 2,32 ; Is 37,9 ; Jg 4,14 ; 1 S 8,20 ; 2 S 18,4 ; 2 R 19,9 ; etc.), *b*, « dans » (Lv 25,28.54 ; 1 R 20,39 ; Rt 1,13 ; 1 Ch 14,15 ; Jb 24,5 ; Est 4,1 ; 5,9), *k*, « comme » (Jg 16,20 ; 1 S 11,7 ; Za 9,14), *'l*, « sur » (2 R 10,25 ; Ps 81,6) ou encore des particules *'m*, « si » (Ex 21,3) et *'m*, « avec » (Jg 1,3 ; 2 Ch 22,7). Dans tous ces cas, le verbe *yš'* a toujours le sens premier de « sortir ». Au qal, le verbe *yš'* n'est suivi de la particule *'t*, qui indique le complément d'objet direct, qu'en Gn 44,4 et Ex 9,29, et dans les deux passages il s'agit de sortir de la ville (*'t h'yr*). Autrement, la particule *'t* ne suit le verbe *yš'* que lorsque celui-ci est à la forme hiphil, au sens de « faire sortir¹⁴⁹ ». L'expression *'t kl* précédé du verbe *yš'* n'apparaît que deux autres fois et le verbe est à la forme hiphil au sens de « faire sortir » (cf. Lv 4,12 pour désigner le taureau et Dt 14,28 pour désigner la dîme). En de rares passages, le verbe *yš'* est également suivi du mot *kl* et, dans tous les cas, le mot *kl* fait référence à des êtres humains et le verbe a le sens de « sortir » (Ex 15,20 ; Jg 20,1 ou aussi « partir » dans le cas de 2 Ch 31,1) ou « faire sortir » (cf. Gn 45,1 ; 2 S 13,9). Bref, comme aucun texte biblique ne confirme le

148. M. ROSE, *Rien de nouveau*, p. 220.

149. Ex 3,10.11.12 ; 6,13.26.27 ; 7,4,5 ; 8,14 ; 12,17.51 ; 18,1 ; Lv 4,12.21 ; 6,4 ; Dt 14,28 ; 17,5 ; 22,15.21.24 ; Jos 6,23 ; 24,6 ; Jg 6,18.30 ; 19,22 ; 1 S 12,8 ; 2 S 10,16 ; 13,9 ; 1 R 8,16.53 ; 9,9 ; 2 R 10,26 ; 11,12 ; 23,6 ; Jr 8,1 ; 26,23 ; 50,25 ; 51,10.44 ; 32,21 ; Za 4,7 ; Dn 9,15 ; 1 Ch 19,16 ; 2 Ch 6,5 ; 23,11 ; 29,5.16 ; 34,14.

sens de « surpasser » ou « être supérieur », il serait étonnant que le verbe *yš'* ait ce sens en Qo 7,18.

Dans le troisième groupe, au sein duquel il y a des divergences, notamment à cause du sens que l'on donne au mot *klm*, d'aucuns préfèrent retenir le sens premier du verbe *yš'*, « sortir », et estiment que celui qui craint Dieu « échappe à tout/aux deux¹⁵⁰ », « évite tout cela¹⁵¹ », ou « trouve une issue en toutes situations¹⁵² ». L'examen des emplois du verbe *yš'* effectué ci-dessus indique que c'est la traduction « sortir de » qui est la plus appropriée, le mot *t* ayant ici la valeur d'un accusatif de mouvement, comme en Gn 44,4 et Ex 9,29, signalés ci-dessus, où le verbe employé est également *yš'*¹⁵³. Comme il s'agit d'un accusatif de mouvement, l'expression « sortir de » a plus précisément ici le sens d'« échapper », de « fuir » ou de « se libérer » (cf. Gn 39,12.15 ; Jg 16,20 ; Jr 50,8 ; etc., où le verbe *yš'* n'est pas accompagné de la préposition *mn*). Il reste alors à déterminer à quoi ou à qui le mot *klm* fait référence. Avec une bonne dose d'imagination, Bollhagen est d'avis que ce v. 18c évoque rien de moins qu'une rédemption eschatologique : celui qui craint Dieu est définitivement délivré de tous les maux de ce monde et a accès à la félicité du monde à venir¹⁵⁴ ! Perry croit que les dangers auxquels celui qui craint Dieu va échapper sont plutôt la folie et la méchanceté mentionnées au v. 17¹⁵⁵. Certains pensent que le mot *klm* fait référence aux dangers mentionnés aux v. 16c et 17c¹⁵⁶. Berner est aussi d'avis que celui qui craint Dieu peut espérer échapper aux dangers inhérents aux deux comportements extrêmes, mais il précise que Qo ne dit pas qu'il gagne pour autant l'approbation de Dieu¹⁵⁷. D'autres jugent que le mot *klm* renvoie aux v. 16-17 où Qo conseille d'échapper aux extrêmes¹⁵⁸. Zimmerli y voit le rejet des tentatives de s'af-

150. Cf., par exemple, O. KAISER, *Vom offenbaren und verborgenem Gott*, p. 16 ; L. MAZZINGHI, « Qohelet tra giudaismo ed ellenismo », p. 105 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78 ; et R. LUX, « 'Denn es ist kein Mensch...' », p. 274 ; qui, toutefois, ne justifient pas leur traduction du point de vue grammatical et syntaxique. Seul Mazzinghi évoque comme argument la traduction de la Septante.

151. Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III. Ecclesiastes o Qohelet*, p. 316 et 318, qui, toutefois, ne justifie pas sa traduction du point de vue grammatical et syntaxique. Par ailleurs, il précise qu'il s'agit de sortir de tout doute et ambiguïté dans l'enchevêtrement complexe de la vie, avec ses routes sans issue, ses ténèbres, ses contradictions...

152. M.A. EATON, *Ecclesiastes*, p. 114 ; cf. aussi Y. MANDEL, G. NATAF, *L'Ecclesiaste*, p. 58 : « car qui craint Dieu trouve toujours une issue » ; A. MAILLOT, *Qohélet ou l'Ecclesiaste*, p. 107 : « [...] car celui qui révère Dieu s'en sort dans tous les cas ». Par ailleurs, aucun de ces auteurs ne justifie sa traduction du point de vue grammatical et syntaxique.

153. Contre M. ROSE, *Rien de nouveau*, p. 220, entre autres exégètes, qui déclare que le verbe *yš'* n'a le sens de « sortir de » ou d'« échapper » que s'il est suivi de la préposition *mn*.

154. J. BOLLHAGEN, *Ecclesiastes*, p. 264. Selon lui, des promesses similaires se trouvent aux Ps 34,5.20 ; 54,9 et 1 S 26,24.

155. T.A. PERRY, *Dialogues with Kohelet*, p. 125 et 128.

156. A. KUEN, dir., *Sagesse vivante*, p. 211 ; F. PIOTTI, « Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclesiaste », p. 246-247 ; Robert ALTER, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, New York, London, W.W. Norton Comp., 2010, p. 371.

157. Christoph BERNER, « Der ferne Gott als Richter ? Zur theologischen Deutung weltlicher Ungerechtigkeit im Koheletbuch », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 108 (2011), p. 260.

158. Cf., par exemple, M. KÖHLMÖOS, *Kohelet*, p. 178 ; A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 78-79 ; F.J. BACKHAUS, « *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* », p. 231. Par ailleurs, Backhaus n'exclut pas que le

firmer, avec ou contre Dieu, dans sa propre grandeur¹⁵⁹. Pour sa part, Lux estime que le fait d'échapper aux deux signifie que celui qui craint Dieu, d'une part, ne succombe pas à la tentation autodestructrice de prendre la place de Dieu en s'imaginant être un homme parfaitement juste et sage et, d'autre part, évite de raccourcir volontairement la durée de sa vie en étant méchant à l'excès et fou¹⁶⁰. Les interprétations renvoyant aux notes 156 à 158 sont particulièrement intéressantes, mais elles ne sont pas les seules interprétations possibles. Sachant que deux autres emplois du mot *klm* en Qo, qui apparaissent également en fin de phrases et de versets, font clairement référence à des personnes (le sage et l'insensé en 2,14 ; les plus rapides, les héros, les sages, les intelligents et les savants en 9,11), il est permis de croire que celui qui craint Dieu échappe (au sens de fuir ou encore de s'éloigner) également aux personnes mentionnées aux v. 15-17, à savoir : d'une part, le juste, le sage et le méchant en excès ainsi que le stupide (7,16-17) ; d'autre part, le juste périssant dans sa justice et le méchant survivant dans sa malice (7,15). Cette interprétation, qui ne contredit en rien celles qui renvoient aux notes 156 à 158, est également confirmée par le fait que l'expression *'t hkl* qui ouvre le v. 15 et l'expression *'t klm* qui clôt le v. 18 forment une inclusion¹⁶¹ et font vraisemblablement référence aux mêmes personnes. Or, le mot *kl* au v. 15 renvoie d'abord au juste et au méchant.

Il reste à savoir quel sens est donné à la crainte de Dieu. Faut-il la comprendre dans un sens éthique¹⁶² et considérer qu'elle est l'équivalent de la morale de base¹⁶³, voire le moyen de connaissance qui permet de découvrir les véritables implications de la justice de la Torah¹⁶⁴ ? Ou faut-il croire que la crainte a ici une connotation plus numineuse que morale¹⁶⁵ ? La crainte de Dieu est-elle « une relation de dépendance simple et confiante avec Dieu¹⁶⁶ » ? Ou n'a-t-elle rien à voir avec la révérence qui mène à la piété, étant simplement une reconnaissance qu'il n'existe aucun moyen fiable de savoir comment Dieu agira dans une situation donnée¹⁶⁷ ? À mon avis, la crainte de Dieu est d'abord la conscience du caractère impénétrable du plan de Dieu

verbe *y's* puisse aussi signifier « accomplir » ; dans ce cas, il juge qu'il s'agit d'accomplir la directive donnée au v. 18a.

159. W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo*, p. 206.

160. R. LUX, « Der 'Lebenskompromiß' - ein Wesenszug im Denken Kohelet ? », p. 277.

161. C'est pourquoi il est inutile de lire *'t*, au sens de « avec », comme le proposent J.A. DUNCAN, *Ecclesiastes*, p. 107 ; R. HOLMSTEDT, J.A. COOK, P.S. MARSHALL, *Qoheleth*, p. 212 ; C.-L. SEOW, *Ecclesiastes*, p. 255. En effet, ni l'inclusion ni les anciennes versions ne confirment cette lecture.

162. A. VONACH, *Nähere dich um zu hören*, p. 79.

163. Cf. S. SCHNIDER, L. ZALCMAN, « The Righteous Sage : Pleonasm or Oxymoron ? », p. 438, qui citent à l'appui de leur interprétation Gn 20,11 ; 42,18 ; Ex 18,21 ; Dt 25,18 ; Jon 1,9 et Ne 5,15.

164. R. BRANDSCHEIDT, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*, p. 474.

165. Y.J. PARK, *Der Durchbruch zum ewigen Leben*, p. 125. À ce sujet, M.R. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, p. 149, est d'avis que Qo ne croit pas que Dieu soit concerné par la piété ou l'intégrité des êtres humains. Dieu est davantage préoccupé par les personnes qui le craignent au sens littéral de trembler et d'être vigilant dans la manière dont on s'approche de lui et non dans la manière dont on conduit sa vie du point de vue éthique. Le péché mortel pour le Dieu de Qo ce n'est pas l'immoralité, mais l'*hubris*.

166. Bertrand PINÇON, *Qohélet ou les sept clés du bonheur*, Lyon, Olivétan, 2014, p. 78.

167. M.A. SHIELDS, *The End of Wisdom*, p. 182.

(7,15 ; cf. déjà 3,14)¹⁶⁸. Ainsi, contrairement aux sages du livre des Proverbes pour qui la crainte de Dieu vise à éclairer l'intelligence (Pr 1,7.29 ; 2,5-6 ; 9,10), la crainte est ici provoquée par un manque de connaissance ; c'est pourquoi elle traduit plutôt l'idée d'une résignation qui se fonde sur la représentation d'un Dieu tout aussi incompréhensible qu'omnipotent¹⁶⁹. En outre, contrairement aux sages qui établissent un rapport étroit entre la crainte de Dieu et la sagesse (Pr 1,7 ; 9,10 ; 15,33 ; cf. aussi Si 1,14.16.18.20.27 ; etc.), Qo distingue sagesse et crainte de Dieu. En effet, pour lui, la crainte de Dieu est la reconnaissance que la démesure dans la sagesse et la justice ne peut garantir le succès ou la simple sécurité (7,16). Au contraire, la démesure peut même conduire à la ruine (7,16c.17c)¹⁷⁰. La crainte de Dieu est donc une attitude qui est tout le contraire de la démesure et de l'orgueil, une attitude qui permet de reconnaître avec lucidité son imperfection (7,20) et de vivre dans un monde absurde (*hbl*, cf. 7,15).

CONCLUSION

Durant les dernières décennies, Qo 7,15-18 a suscité de nombreuses interprétations et c'est pourquoi un nouvel état de la recherche s'imposait. Celui-ci a permis, d'une part, de montrer que ce passage pose de nombreuses difficultés, particulièrement du point de vue sémantique et référentiel, et, d'autre part, d'examiner de manière critique de nombreuses traductions et interprétations récemment proposées. S'il est vrai que la traduction que je propose n'est pas entièrement nouvelle, il n'en va pas de même de l'argumentation qui l'accompagne.

Du point de vue textuel, j'ai montré que le texte massorétique de ces quatre versets ne nécessite aucune correction, même si certains manuscrits comprennent des variantes et même si les anciennes versions témoignent de diverses traductions. Du point de vue structurel, mon état de la recherche a mis en évidence le fait que les exégètes ne s'entendent ni sur la délimitation de la péricope, ni sur sa structure. Par ailleurs, j'ai relevé plusieurs indices qui montrent que Qo 7,15-18 forme une unité de sens encadrée par l'expression *'t kl* qui ouvre le v. 15 et l'expression *'t klm* qui clôt le v. 18. Cette unité, qui n'est pas sans lien avec ce qui suit, est construite sous la forme d'un double parallélisme antithétique : à l'antithèse entre le juste et le méchant en 7,15 fait suite l'antithèse entre, d'une part, le juste et le méchant et, d'autre part, le sage et le stupide en 7,16-17 ; ces v. 16-17 sont aussi construits sous la forme d'un chiasme où le juste est opposé au stupide et le sage au méchant. Quant au v. 18, il forme une conclusion introduite par une affirmation qui s'apparente à un dit de préférence ; cette conclusion, qui fait référence à ce qui précède à l'aide du double emploi du pronom démonstratif *zh*, est suivie d'une dernière affirmation introduite par

168. M. KÖHLMOS, *Kohelet*, p. 178 ; et R. KROEBER, *Der Prediger*, p. 146.

169. Pour sa part, T. ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück*, p. 210, décrit la crainte de Dieu en 7,18 comme un art de saisir la part donnée par Dieu, un art de se soumettre à ce qu'il donne.

170. On ne peut donc suivre R.A. FUHR, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, p. 91, lorsqu'il affirme, à propos des v. 16-18, que la théologie de la sagesse de Qo est en parfaite harmonie avec le courant dominant de la sagesse canonique.

ky. J'ai également montré qu'il est inutile d'imaginer l'intervention d'un rédacteur qui aurait déplacé ou ajouté un verset ou encore de croire que cette unité aurait été composée à différents moments de la vie de son auteur. Il est tout aussi inutile de supposer dans cette unité la présence de citations ou d'un dialogue quelconque.

Du point de vue grammatical, syntaxique, sémantique et référentiel, j'ai rappelé les diverses interprétations proposées par les exégètes et j'ai toujours pris soin de justifier mes interprétations en prenant en considération l'unité de sens, le contexte immédiat, l'ensemble du livre et le contexte biblique général. Ainsi, le v. 15 s'ouvre par un rappel, fondé sur l'observation, qu'il y a des exceptions qui remettent en question la doctrine de la rétribution et que ces exceptions mettent en évidence le caractère absurde de l'existence. En ce qui concerne le v. 16, dont l'affirmation est unique dans toute la Bible, j'ai d'abord rappelé les principales interprétations proposées par les exégètes et j'ai montré que le raisonnement de Qo ne se rapporte pas à une quelconque philosophie grecque, mais à la doctrine de la rétribution critiquée au v. 15. Plus précisément, dans ce v. 16, Qo souligne les limites de la sagesse et de la justice et dénonce la démesure dans la sagesse et la justice, car celles-ci ne peuvent garantir le succès ou la simple sécurité. Il convient d'autant plus de modérer ses attentes à l'égard de la sagesse et de la justice que la démesure à leur égard peut même conduire à la ruine. En somme, la critique de la démesure est particulièrement ironique, car Qo a lui-même vécu dans la plus complète démesure (1,12-2,11) !

Dans mon analyse du v. 17, j'ai montré que ce verset peut se comprendre comme une mise en garde contre un comportement inverse à celui décrit au v. 16, qui provient de la frustration de celui qui a des attentes déraisonnables au sujet de la doctrine de la rétribution. Quant au danger, décrit au v. 17c, de mourir avant son temps, il indique bien, d'une part, qu'il s'agit d'un temps prédéterminé par Dieu, le créateur de l'ordre du monde et le maître des destinées, et que nul ne peut donc reporter à plus tard le moment de sa mort quand elle s'impose. Par ailleurs, ce v. 17c indique également que l'être humain a néanmoins le pouvoir d'abrèger la durée de sa vie par un comportement inapproprié. Autrement dit, Qo reconnaît la souveraineté de Dieu sur sa création et sur tout ce qui y arrive à chaque moment, sans pour autant nier le fait que l'être humain a la liberté de faire des choix, même s'il ignore le temps de sa mort et la manière dont Dieu agit dans le monde. Cette tension non résolue entre déterminisme divin et liberté humaine est évidente lorsque l'on compare, par exemple, les passages où la joie est présentée comme un don (2,24-26 ; 3,13 ; 5,19 ; 8,15 et 9,9) et les passages où elle est présentée comme une injonction (9,7-9 ; 11,9-12,1).

Enfin, dans mon analyse du v. 18, qui présente la leçon que Qo tire des trois affirmations précédentes, j'ai bien mis en évidence que son interprétation dépend essentiellement des réponses que l'on donne aux deux questions suivantes : à quoi ou à qui les expressions *bzh...* *mzh* et le suffixe dans le mot *klm* font-ils référence ? Quel sens faut-il donner au verbe *ys'* suivi de la particule *'t* qui précède le mot *klm* ? Après avoir présenté un état de la recherche, j'ai défendu l'idée que les expressions *bzh* et *mzh* font référence à l'un et l'autre avertissements des v. 16 et 17 qu'il convient de suivre. Quant à l'expression *ys' 't*, « sortir de », j'ai montré que sa traduction la plus vraisemblable est « sortir de », au sens de « échapper », « fuir » ou « se libérer ». En

ce qui concerne le suffixe du mot *klm*, il est plus ambigu, car il peut référer aux deux emplois du mot *zh* et, par conséquent, aux v. 16-17 où Qo conseille d'échapper aux extrêmes afin d'éviter un danger mortel, mais aussi aux personnes mentionnées aux v. 15-17, à savoir : d'une part, le juste, le sage et le méchant en excès ainsi que le stupide (7,16-17) ; d'autre part, le juste périssant dans sa justice et le méchant survivant dans sa malice (7,15). Autrement dit, celui qui craint Dieu échappe (au sens de fuir ou encore de s'éloigner) également à ces personnes. En somme, celui qui craint Dieu reconnaît que la démesure dans la sagesse et la justice ne peut garantir le succès ou la simple sécurité (7,16). La démesure, dans la sagesse comme dans la méchanceté, peut même conduire à la ruine (7,16c.17c). Craindre Dieu est donc une attitude qui est tout le contraire de la démesure et de l'orgueil ; c'est reconnaître que l'on ignore tout de l'agir de Dieu et c'est accepter de vivre dans un monde absurde et rempli de contradictions. De nos jours, parmi ces contradictions figurent aussi, bien entendu, les interprétations des exégètes qui cherchent à décrypter tant bien que mal le livre de Qo, notamment ce passage de 7,15-18.

◆ note critique

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT D'ISABELLE KOCH*

Francis Lacroix

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

INTRODUCTION

*L*a causalité humaine d'Isabelle Koch témoigne d'une excellente connaissance du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise et du contexte qui l'entoure. L'auteure ne s'adresse toutefois pas aux néophytes en la matière, ce qui se constate dès la lecture de l'introduction, où elle remet en perspective plusieurs éléments du texte à l'étude en rappelant ceux qui sont essentiels pour bien le comprendre. L'ouvrage ne constitue donc pas une exploration nous introduisant au *De fato*, mais un véritable travail d'approfondissement du traité.

L'introduction revient d'abord sur le statut paradoxal du *De fato*. En utilisant la littérature secondaire, Koch rappelle que « l'ouvrage est perçu comme une œuvre philosophiquement moins réussie que les autres traités ou que les commentaires qu'Alexandre a consacrés à l'œuvre d'Aristote » (p. 10). Il faut savoir que le *De fato* demeure à ce jour « le traité d'Alexandre d'Aphrodise le plus traduit et le plus étudié » (p. 14). Le destin était un thème très en vogue au II^e siècle de notre ère, mais en lisant Aristote sur ce sujet, l'élève devait rester sur sa faim, le terme εἰμαρμένη n'apparaissant pratiquement pas chez le Stagirite, et n'étant jamais utilisé dans un sens technique (p. 12). Plusieurs commentateurs de renoms (Donini, Thillet, Duhot, Long) ont par ailleurs relevé de nombreuses incohérences dans ce texte qui aurait un « plan superficiel » et qui se « forge un adversaire sur mesure » (p. 10, n. 5-6). Sharples indique quant à lui que le *De fato* n'est pas vraiment intéressant pour sa théorie du des-

* Cette note critique porte sur l'ouvrage d'Isabelle KOCH, *La causalité humaine. Sur le De fato d'Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 533 p.

tin, mais qu'il le serait plutôt pour sa polémique contre les déterministes, plus particulièrement contre les stoïciens (p. 11-12, n. 13).

Néanmoins, le *De fato* constitue un témoignage majeur des débats antiques sur le déterminisme et sur l'éthique. Alexandre est, selon Suzanne Bobzien, « le premier auteur, historiquement, qui est parvenu à formuler en des termes modernes, proches du débat contemporain, les problèmes qui se posent lorsque la question physique du déterminisme causal croise la question éthique de la responsabilité humaine¹ ». L'ouvrage n'est donc certainement pas sans intérêt philosophique et le défi que Koch souhaite relever dans son étude n'est pas simple : nous révéler le travail d'actualisation exégétique qu'est le *De fato*, lequel tire des solutions aristotéliennes aux problèmes scientifiques et philosophiques contemporains d'Alexandre (p. 40-41).

Pour ce faire, Koch s'intéressera à la structure du traité, qui comporte une *pars destruens* et une *pars construens*. En effet, après deux chapitres introductifs, Alexandre présente la doctrine péripatéticienne du destin (chap. 3-6), mais s'y attarde très brièvement, car les chapitres 7 à 38 sont consacrés à réfuter les stoïciens.

I. PREMIÈRE PARTIE : NATURE, DESTIN, CARACTÈRE. LA DÉFINITION PÉRIPATÉTICIENNE DU DESTIN

La première partie de l'ouvrage retrace une définition du destin propre à Alexandre dans la *pars construens* du *De fato*. Le philosophe définit le destin comme « une cause qui fait que les choses se produisent comme elles se produisent » (p. 47), donc à une cause efficiente. La commentatrice replace le traité dans son contexte historique et mobilise des textes stoïciens et aristotéliens tout au long de son ouvrage. L'exemple de la statue, qu'Alexandre utilise en *De fato* 3² et qui se retrouve également chez Sénèque, en est un bon cas de figure³ (p. 50-54). À première vue, ces multiples recours aux textes antiques semblent parfois fastidieux, mais le plus souvent, l'auteure réussit à faire des rapprochements qui nous aident à mieux comprendre le contexte de confrontation entre Alexandre et ses adversaires.

Koch s'intéresse aux τὰ κατὰ λόγον γινόμενα, qui peuvent être considérés comme des produits de la τέχνη ou encore comme des actes gouvernés par une προαίρεσις, à savoir les πράξεις. Construire une maison ou faire une action à la suite d'un choix ne peuvent, selon Alexandre, être des actions qui se produisent selon le destin. Les passages à l'étude sont bien discutés et éclairants. Alexandre place le destin sous l'égide des causes efficientes naturelles et assimile celui-ci à la nature, mais élimine la possibilité de placer le destin dans la classe des choses qui n'arrivent en vue de rien et de ce qui se produit κατὰ λόγον, ce qui vise en fait « à opposer une fin de non-recevoir aux Stoïciens, qui ne trouveraient rien d'absurde à ce genre d'affirmations » (p. 71). Ce genre de précisions mises en lumière par Koch, tout au long de *La causalité*

1. Suzanne BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 401. Cf. aussi Isabelle KOCH, *La causalité humaine*, p. 15.

2. 167, 2-12 Bruns. Nous travaillerons à la version de Bruns tout au long de cette note critique.

3. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 65, 12-14.

humaine, sont importantes pour comprendre l'œuvre d'Alexandre, puisqu'il pourra développer sur ces bases une conception non nécessitariste du destin.

Du point de vue structurel, l'ouvrage suit de très près le *De fato*. Par contre, Koch s'en éloigne quelques fois pour comparer le traité aux textes aristotéliens et montre comment Alexandre, malgré l'absence d'une théorie du destin chez son maître, parvient à s'en inspirer pour forger sa propre idée du concept. Par exemple, Koch distingue deux types d'accidentel, ce qui la mène à prendre position sur l'expression « puissance des contraires », qui serait en partie trompeuse (p. 102-103). Il existerait deux types d'accidentel : l'architecte peut guérir quelqu'un par accident même s'il n'est pas dans sa nature de le faire ; de même, le cuisinier peut produire la santé en cuisinant un plat, mais il ne s'agit pas de sa visée première. En s'appuyant sur l'*Éthique à Nicomaque*⁴, Koch souligne qu'on peut se tromper de multiples manières, mais qu'il en existe une seule de tomber juste (p. 100). Il s'agit d'une asymétrie analogue entre deux couples de contraires, à savoir le contraire au sens strict (opposition maladie/santé) et le contraire privatif (tout ce qui n'est pas la santé). La commentatrice affirme ensuite que la formulation « "puissance des contraires" est une expression en partie trompeuse, au sens où sa neutralité symétrique ne correspond pas à ce qu'Aristote désigne par elle, et qu'il ne cesse de corriger par diverses réserves qui émaillent les textes cités dans les pages précédentes » (p. 102-103). Koch propose de corriger l'expression ainsi : « [...] une puissance rationnelle est puissance d'un effet, lequel effet se trouve avoir un contraire que cette même puissance peut aussi, d'une manière différente et seconde, réaliser » (p. 103).

Sur ce dernier point, Koch a eu recours à plusieurs textes d'Aristote (p. 75-110) et fait preuve de précaution lorsqu'elle utilise l'expression « puissance des contraires », mais elle en fournit une définition difficile à comprendre. La philosophie est complexe et toute expression technique mérite d'être définie, étayée et expliquée pour en rendre la richesse et c'est, à notre sens, ce que Koch s'attarde à faire, mais sa tentative est noyée dans le flot de textes qu'elle rapporte. Nous ne critiquons pas ici l'érudition et la pertinence des passages soulevés dans cette section, mais bien la longue analyse qui en est faite, laquelle cadre mal avec le reste de l'œuvre et aurait pu constituer un article scientifique en soi. La section s'étale sur 35 pages et on oublie pendant ce temps la question de l'identification du destin à la nature que la partie précédente préparait. D'ailleurs, la commentatrice revient sur le philosophe qui nous intéresse principalement, Alexandre d'Aphrodise, et explique que celui-ci « semble avoir effectué un montage entre les affirmations de l'*Éthique à Eudème* II 6 sur le pouvoir de faire et ne pas faire et de *Métaphysique* Θ 5 sur les δυνάμεις μετὰ λόγου qui sont ποιητικά τῶν ἐναντίων » (p. 104). À notre sens, Koch aurait dû résumer plus brièvement ce développement sur Aristote en référant aux passages analysés en note en bas de page, ce qui nous aurait tout de même permis de comprendre toute la teneur de ce qu'Alexandre entend par « puissance des contraires ».

4. II, 5, 1106 b 29-32.

Plus loin, Koch discute avec justesse du « décrochage que paraît subir le concept de nature au fil du chapitre 6 » (p. 113) et des débats que cela a suscités dans l'érudition. Sharples et Donini défendent l'idée que la seconde partie du chapitre 6 élabore une théorie qu'Alexandre maîtrise moins bien, comparativement à la première, qui s'en tient à des analyses sur la nature « comme totalité des êtres sublunaires », ce qui est plus cohérent avec les thèses que le philosophe a développées sur la providence ailleurs dans son œuvre (p. 113, n. 8). Natali soutient quant à lui que le chapitre 6 aborde seulement la question de la nature individuelle. Ces deux différentes lectures du chapitre 6 sont discutées par Koch, qui fait sienne la position de Natali. Alexandre se réfère au livre II de la *Physique* pour entendre la nature « comme un principe de mouvement et de développement interne à chaque être naturel » (p. 113). Bien sûr l'expression οἰκεία φύσις, que l'on retrouve en 6, 170, pourrait suggérer un passage de la nature au sens large à la nature individuelle. Cependant, Koch relève qu'il s'agit plutôt « d'une considération de la nature des êtres particuliers » (*ibid.*), où Alexandre insisterait sur la pluralité des êtres particuliers pour s'intéresser à la complexité des êtres humains. Le chapitre 6 traiterait donc de la nature individuelle qu'Alexandre identifie au destin. Sur ce point, nous suivons l'argumentaire convaincant de Koch, qui a raison de critiquer Sharples et Donini. En outre, il nous semble invraisemblable qu'un philosophe de la trempe d'Alexandre ne puisse pas faire la nuance entre deux manières de considérer la φύσις.

La dernière portion de la première partie s'intéresse à « préciser les modalités propres au destin » et à « compléter le travail de limitation du pouvoir du destin » (p. 151). Koch suppose que c'est en raison de l'identification du destin avec la nature qu'Alexandre se permet d'assigner d'emblée le destin avec le fréquent et le contingent (p. 154 et *De fato*, 6, 169, 30-31). La structure de la première partie de *La causalité humaine* pointait vers cette définition du destin comme « ce qui arrive le plus souvent (ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον) », mais Koch ne s'arrête pas ici, car il faut encore expliquer l'existence d'un contre-destin. Car si destin et nature entretiennent une interdépendance et que, selon l'adage aristotélicien, il est naturel que des choses n'atteignent pas leur fin, de la même manière il y a des choses destinées à arriver qui n'arriveront pas. L'auteur reprend ici de nombreux textes dans la tradition grecque — Aristote en chef de file — qui mèneront à la théorie des vertus chez Alexandre, laquelle ne semble ni suivre celle des deux *Éthiques*, ni celle des *Politiques* d'Aristote. Chez le Stagirite, ce sont les bonnes habitudes (πράξεις) « qui, par leur répétition, engendrent une ἔξις et un ἥθος, lesquels peuvent alors constituer une sorte de “seconde nature” » ; pour Alexandre, l'ἥθος joue au contraire un rôle principal, et c'est lui qui produit les actions et tout ce que vit l'individu, au point de pouvoir être appelé son “destin” ou son “démon” » (p. 176). Le destin sera en outre associé au caractère et à la nature propre. À cet égard, Koch mobilise de nombreuses sources d'allégeance aristotélicienne afin de prouver que l'auteur du *De fato* n'est pas simplement influencé par la culture astrologique de l'époque. Bien que l'analyse des textes puisse paraître un peu longue, elle constitue une part importante, voire nécessaire, du travail de Koch, dont on peut admirer la rigueur et la profondeur. Sans recourir aux sources externes, les théories du destin-caractère et du contre-destin demeurent obscures. L'ouvrage de

Koch éclaire donc notre lanterne, nous permettant d'apprécier le *De fato* dans toute sa splendeur.

II. DEUXIÈME PARTIE : DISPOSITION ET ACTION. LA DOCTRINE PÉRIPATÉTICIENNE DE LA VERTU ET SES DIFFICULTÉS

La deuxième partie de l'ouvrage continue l'analyse du *De fato* 6 qui mène à concevoir « une naturalisation du caractère » (p. 199). Koch relève l'opposition au déterminisme stoïcien lorsqu'Alexandre stipule que le destin est ce qui se produit « le plus fréquemment », mais elle tentera avant tout d'élucider cette théorie, d'en montrer les difficultés et de les régler, avant de s'intéresser au stoïcisme.

La première difficulté de l'identité entre nature et destin est de comprendre la locution *παρὰ τὴν εἰμαρμένην* (contre-destin). En revenant sur les types de *γινόμενα* possibles (sans finalité, avec finalité, par hasard, selon la raison et selon la nature), Koch précise qu'Alexandre n'avait placé le destin dans aucune de ces catégories. *Παρὰ* signifierait ce qui arrive « en dehors » du destin. La commentatrice prend l'exemple des « choses que les devins ne réussissent pas à prédire » pour illustrer son propos (p. 202), tout en montrant qu'Alexandre s'appuie une nouvelle fois sur Aristote. En *Physique*⁵, *παρὰ* est entendu comme « en dehors » lorsqu'il est utilisé dans la définition du hasard, ou comme « ce qui arrive en dehors des cas les plus fréquents » dans des acceptions biologiques (p. 203). Alexandre semble entendre ce qui échappe au devin au sens fort de ce que Koch appelle « l'acception biologique » de l'expression *παρὰ τὴν εἰμαρμένην* (p. 204). Deux raisons l'incitent à penser cela : le cas de Socrate, qui est devenu « meilleur que sa nature » (*De fato* 6, 171, 16) grâce à l'exercice de la philosophie, car ses caractéristiques physiologiques pointaient vers un autre destin ; la présence du verbe *εὐδοεῖν* dans l'anecdote des devins. Koch conclut que « dès lors que, dans le texte d'Alexandre, le *παρὰ τὴν εἰμαρμένην* désigne le domaine des choses dans lesquelles la nature et le destin *μὴ εὐδοεῖν*, ne peuvent "s'écouler sans entrave", il faut donc le comprendre comme quelque chose qui fait obstacle et s'oppose à ce cours aisé de la nature et du destin » (p. 205). Ces deux pages sont très denses chez Koch, mais l'argumentaire, qui nous semble être tout à fait juste, est tissé très serré et facile à comprendre.

Koch discute des interprétations de deux commentateurs. P. Donini souligne que la doctrine du caractère-destin « ne facilite pas la tâche de qui entend s'opposer à une philosophie déterministe comme celle des Stoïciens » (p. 215), car elle constitue elle-même une sorte de déterminisme, ou du moins pourrait-on l'accuser d'être une forme de déterminisme. Pour régler cela, Alexandre doit combiner deux thèses qui se concilient mal : d'une part, les actions humaines, en *De fato* 5, sont des *κατὰ λόγον* et non des *κατὰ φύσιν*, ce qui les met dans une classe autre que le destin, lequel s'identifie à la nature ; d'autre part, en *De fato* 6, le caractère des individus « est une cause de la plupart de leurs actions, ce qui légitime de lui donner le nom de destin »

5. II, 5, 196 b 12-15.

(p. 216). Dans la catégorie des choses qui se produisent selon le destin se retrouvent celles produites selon la nature, et donc, du même souffle, les actions, les choix et les genres de vie « naturels ».

C. Natali tente de régler cette contradiction en soutenant qu'il s'agit de la « correction d'un excès. [...] Alexandre chercherait à établir une thèse plus mesurée, qui ne nie pas qu'une partie de nos actions est soumise au destin, et qui rejette seulement que toutes le soient » (p. 217). Le chapitre 6 corrigerait donc le chapitre 5. Koch ne souscrit pas à cette interprétation, car « les divisions du chapitre 5 [...] produisent des thèses finalement assez lourdes à porter » (*ibid.*). En effet, l'être humain se comporte le plus souvent conformément à son destin, et donc à son caractère naturel, ce qui s'oppose, la plupart du temps, à la raison. La doctrine du destin, chez Alexandre, se trouve donc étroitement liée à une conception de la vie morale. En soi, cette doctrine est cohérente, mais Koch souligne qu'elle ne l'est pas avec ce qu'Alexandre défendra plus loin dans le traité lorsqu'il s'oppose au déterminisme stoïcien, où le philosophe péripatéticien revient à des thèses plus proches de son maître à penser. Koch se propose dans les prochaines sections d'analyser les difficultés et les contradictions internes dans le texte du *De fato* et de tenter d'y trouver une explication.

Alexandre souhaite analyser un argument qui réfuterait la définition du « ce qui dépend de nous » comme « ce dont nous pouvons aussi faire l'opposé », ce qui est sa propre définition de *τὸ ἐφ' ἡμῶν* (p. 230). La commentatrice précise que cela peut « entrer en contradiction avec l'exigence, également aristotélicienne, de fonder l'imputation morale sur la puissance qu'a l'agent de faire une chose tout en pouvant aussi ne pas la faire, ou en pouvant aussi faire le contraire » (p. 232)⁶. Alexandre exploitera cette faille pour montrer que « ce qui dépend de nous » ne peut être identifié à « ce dont nous pouvons faire aussi le contraire », argument qui sera appelé par Koch « anti-libertarien » (*ibid.*). Comme il n'y a qu'une façon d'agir vertueusement, une personne de bien ne pourra agir mal volontairement. Selon Alexandre, l'agir comporte donc une « forme de détermination » chez Aristote, thèse qu'il fera sienne (*ibid.*)⁷. Son objectif sera de montrer que la personne dotée de *φρόνησις* n'a pas la capacité de faire les contraires et qu'il y a donc une forme de détermination dans l'agir. L'argument, qui ne trouve aucun pendant dans la tradition stoïcienne, est tout de même tenu pour tel par la commentatrice (p. 237). Koch s'attarde ensuite à décortiquer cet argument complexe et elle le fait bien (p. 238-239). Nous pourrions étayer longuement cette section, mais celle-ci est difficile à résumer. En dépit d'un long développement sur la possibilité que l'argument soit d'allégeance stoïcienne, dont l'hypothèse mériterait d'être développée pour être réellement concluante, l'analyse de Koch est soignée et bien dosée, ce qui nous permet de mieux comprendre dans quoi s'enracinent les propos d'Alexandre en *De fato* 26.

6. Chez ARISTOTE, cf. *Éthique à Nicomaque*, V, 1, 1129 a 11-16, où une personne juste ne peut agir injustement, car les dispositions sont différentes des sciences et des puissances rationnelles.

7. Toute cette section renvoie, chez Koch, à l'*Éthique à Nicomaque*. Cf. entre autres V, 1, 1129 a 11-16 ; V, 13, 1137 a 22-23 ; VI, 5, 1140 b 29-30 ; VIII, 4, 1156 b 2 et les notes 5 à 11 de la p. 231 de *La causalité humaine*.

Koch remet ensuite en contexte la thèse d'Alexandre, qui s'inscrit en faux contre les arguments anti-libertarien, ce qui lui permet de prendre position sur l'interprétation du texte. Dans le *De fato*, l'ἔξις ne détermine pas la qualité morale des actions et ne détermine donc rien de ce que nous faisons (voir p. 275). Ainsi, Alexandre évacue tout déterminisme dans les actions morales. L'hypothèse de Koch nous apparaît judicieuse et nous permet d'approcher le traité d'une différente perspective. Alexandre innove par rapport aux thèses aristotéliennes : même si une personne sage doit agir de manière vertueuse et que cela s'exécute en raison de son ἔξις, c'est elle-même qui agit et qui délibère. Dans l'action et dans ce qui arrive, il y a toujours « une indétermination à combler » (p. 277) qui laisse place au choix. Koch appelle cette thèse « la détermination lâche de l'agir par la vertu ». On ne la retrouve pas comme telle chez Aristote, mais Alexandre peut la tirer de sa lecture de l'*Éthique à Nicomaque*. L'ἐφ'ἡμῖν, chez Alexandre, ne se situe pas dans un passé pré-vertueux, mais dans l'ici et maintenant, à savoir dans cette fluctuation de possibilités d'actions vertueuses.

Koch met en relief des distinctions entre les théories de l'agir chez Alexandre et chez Aristote (p. 292-324) pour mieux revenir à la causalité efficiente du caractère chez Alexandre. Alors que chez Aristote, le caractère serait à la fois un effet (répétition de l'action et éducation) et une cause (actions morales identiques aux précédentes et prévisibles), chez Alexandre, il s'agirait de la nature propre et du destin de chacun. En outre, Aristote ne défendrait pas l'idée que nos actions « ne sont pas déterminées par des facteurs externes et l'idée que nos dispositions ne rendent pas nos actions involontaires » (p. 327), ce qui serait exactement la thèse d'Alexandre. Celle-ci poserait des problèmes de cohérence entre le début du traité, où l'hypothèse du caractère naturel est mise de l'avant, et celle du caractère acquis développée par la suite. Selon Koch, Alexandre n'adhérerait pas à la doctrine aristotélienne de la disposition acquise. Le philosophe se servirait de cette théorie « contre une objection stoïcienne manifestement anti-aristotélienne » (p. 329). Suivant Ricardo Salles, la commentatrice propose une lecture dialectique de l'objection anti-libertarienne qui servirait à réfuter les stoïciens, mais Alexandre n'adhérerait pas à cette doctrine (*ibid.*). Cette solution mène à régler les problèmes d'un traité souvent qualifié par la tradition savante de fondamentalement incohérent. Alexandre accorde une attention toute particulière au pouvoir des contraires, ce qui vise à contredire les stoïciens, mais il n'adhère pas à la composante déterministe de l'ἐφ'ἡμῖν formulée par Aristote.

Cette lecture du *De fato* nous apparaît tout à fait probante. En effet, bien loin d'y voir une simple commande pour un empereur, Koch décide d'analyser le traité pour ce qu'il est, sans omettre le contexte et sans sous-estimer son auteur. Alexandre d'Aphrodise se devait de préciser sa pensée sur le thème du destin et d'entrer dans le débat avec ses contemporains, mais il ne le fait pas par dépit. Il semble invraisemblable qu'un philosophe de son calibre laisse autant de fautes logiques dans son traité. Ainsi, la lecture de Koch se montre résolument efficace à régler les problèmes de cohérences et à échapper au jugement rapide d'un traité hautement négligé dans les études modernes.

III. TROISIÈME PARTIE : DISTINCTION DES CAUSES, ASSENTIMENT RATIONNEL ET « PRINCIPE D'ACTIONS »

Koch soutient que la *pars destruens* « ne mérite pas complètement cette appellation, car c'est principalement elle qui assume la fonction de présenter la conception péripatéticienne de "ce qui dépend de nous" » (p. 337). La commentatrice s'attardera donc à décortiquer la position péripatéticienne de la responsabilité pratique qu'Alexandre formule en utilisant deux concepts phares du stoïcisme, à savoir l'assentiment (συγκατάθεσις) et l'impulsion (ὁρμή) (p. 342). Cette dernière partie, légèrement plus courte que les deux autres, pousse très loin l'analyse des deux notions à l'étude en recourant notamment à la *Lettre à Lucilius*, 65, de Sénèque. Koch explique que « l'assentiment rationnel, tout comme l'impulsion rationnelle, est présenté par Alexandre comme un acte structurellement lié à une délibération, qui est la forme propre du raisonnement pratique » (p. 429), ce qui nous renseigne une fois de plus sur le *De fato* et nous permet de mieux le comprendre, mais nous ne pouvons rendre pleinement justice à cette section dans cette note critique.

*

La causalité humaine représente une avancée colossale dans les études alexandrinienes. L'ouvrage a l'avantage de présenter Alexandre non pas comme un simple exégète péripatéticien, mais comme un philosophe en soi. Les parties et chapitres sont bien divisés, ce qui permet de naviguer aisément dans une œuvre de plus de 500 pages. De nombreux aspects et développements de l'étude de Koch n'ont pas été discutés ici, faute d'espace. Par exemple, nous aurions pu analyser la dernière partie, qui fait de l'ἐφ' ἡμῶν et de l'ἐκούσιον deux concepts très similaires chez Aristote, mais nous avons préféré axer nos commentaires sur les propos qui concernent spécifiquement Alexandre. Hormis certaines nuances et quelques longueurs que nous avons tenté d'exposer au cours de cette note critique, l'ouvrage d'Isabelle Koch s'avère assurément un incontournable pour quiconque veut s'aventurer dans le *De fato* et en faire une lecture approfondie.

◆ note critique

DEUX OUVRAGES RÉCENTS SUR DIEU : ANDRÉ GOUNELLE ET GÉRARD SIEGWALT

Jean Richard

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Les deux ouvrages offrent plusieurs similitudes, tout en étant bien différents. Les auteurs sont deux grands et prolifiques théologiens français de tradition protestante : l'un, André Gounelle, réformé ; l'autre, Gérard Siegwalt, luthérien. Les deux sont à l'origine de l'Association Paul Tillich d'expression française (APTEF). Après une longue carrière d'enseignement universitaire de la théologie (Gounelle à Montpellier, Siegwalt à Strasbourg), les deux sont actuellement à la retraite, un temps propice à la réflexion sur le sens de la foi et de la théologie.

I. ANDRÉ GOUNELLE, *DIEU ENCORE ET TOUJOURS*¹

Les premiers mots de Gounelle, dans son Avant-propos, indiquent bien le ton de l'ouvrage : « Pour moi, Dieu est avant tout une présence. Cette présence m'accompagne, m'habite et m'anime ; elle me bouscule et m'apaise ; elle m'apporte en même temps réconfort et exigence » (p. 7). Il poursuit, du point de vue théologique cette fois : « Comme toute expérience, cette présence sollicite la pensée, elle demande à être cernée, analysée, scrutée, évaluée et comprise aussi rigoureusement que possible » (*ibid.*).

Dieu est donc en même temps objet d'expérience et de réflexion. Gounelle a déjà fait paraître chez le même éditeur trois ouvrages sur Dieu : *Après la mort de Dieu* (1974 et 1999), *Le dynamisme créateur de Dieu* (1980 et 2000). *Parler de Dieu* (1998 et 2004). S'il récidive, c'est qu'il n'a jamais fini de le penser : « Il me faut penser et

1. Paris, Van Dieren, 2019, 103 p.

dire Dieu parce que j'éprouve sa présence ; mais précisément parce qu'il s'agit d'abord d'une présence et non seulement d'un objet d'étude, je n'arriverai et personne ne parviendra jamais à le penser jusqu'au bout » (p. 8).

Cela explique le « toujours et encore » du titre : « Les deux adverbes “toujours et encore” du titre de l'ouvrage ne traduisent pas la lassitude excédée d'une rumination sans fin ou d'un piétinement sans débouché ; ils expriment plutôt de l'émerveillement devant ce que Dieu, à la fois fidèle à lui-même et sans cesse nouveau, a d'inépuisable » (p. 9). Dieu toujours nouveau, c'est le Dieu toujours vivant. Mais la pensée toujours renouvelée de Dieu est aussi l'expression continue de la vitalité et de l'historicité humaines. À chaque étape, à chaque moment de sa vie, l'être humain fait de nouvelles expériences, où le visage de Dieu se reflète de façon différente.

1. La parabole du jardinier invisible

Le premier chapitre de l'ouvrage présente la question de Dieu telle qu'elle se pose aujourd'hui. Gounelle le fait de façon originale, à l'aide de trois paraboles. J'en retiens la première, proposée par Anthony Flew. Elle illustre bien la différence entre le croyant (théiste) et l'incroyant (athée).

« Un jour, deux explorateurs arrivent dans une clairière au beau milieu de la forêt vierge. Cette clairière est très belle : quantité de fleurs et de mauvaises herbes y poussent. L'un des explorateurs affirme : “Il doit nécessairement y avoir un jardinier qui entretient cette clairière.” L'autre explorateur n'est pas d'accord : “Il n'y a aucun jardinier” » (p. 11-12). Le sens est clair. La clairière, c'est le monde ; l'hypothétique jardinier, c'est Dieu, le créateur du monde ; mais ce créateur est invisible et indémonstrable, ce qui est source de dissension.

Gounelle admet qu'un tel jardinier invisible est « quelqu'un qui correspond à l'image habituelle de Dieu dans notre culture » (p. 12). Mais voilà ce qui ne va pas. Et voilà par où doit commencer la discussion : non pas par la question de l'existence de Dieu, mais par celle de l'idée qu'on s'en fait. Gounelle renvoie donc ici à la distinction, qui se trouve déjà chez Calvin, entre « croire que Dieu existe » et « croire en Dieu ». Croire que Dieu existe signifie « estimer que les êtres et les choses impliquent une réalité objective qui est leur origine », leur cause. Croire en Dieu « signifie vivre en relation avec Dieu et en fonction de Dieu, avoir un lien existentiel avec lui » (*ibid.*). Voilà donc bien marquée la différence entre une approche purement objective de Dieu, considéré de façon extérieure, détachée, et une approche existentielle, où je suis moi-même concerné, engagé dans la relation.

Paul Tillich dira à ce propos que Dieu n'est pas un être particulier séparé des autres, au-dessus des autres ; il est l'être-même. Pourtant, il nous concerne personnellement ; il est notre *ultimate concern*, ce qu'il y a de plus important pour nous. En ce sens, il est pour nous en même temps personnel et transpersonnel. Ce que Gounelle exprime à sa façon : « Si Dieu a une dimension personnelle, il est autre chose et bien plus qu'une personne ; notre lien avec lui implique une relation de personne à personne sans jamais s'y réduire » (p. 21).

2. Dieu et l'idéal humaniste

Le deuxième chapitre de l'ouvrage aborde une question encore tout à fait actuelle et pertinente. Il s'agit du rapport entre la foi en Dieu et la croyance à l'idéal humaniste du vrai, du juste, du bien. Gounelle définit la question en ces termes : « Dieu apporte-t-il quelque chose de spécifique qu'on ne trouve pas dans un idéalisme humaniste ? » (p. 23). La question est traitée ici à partir des échanges ayant eu lieu en 1903 entre deux figures importantes du protestantisme libéral, Ferdinand Buisson et Charles Wagner.

Les deux adhèrent pleinement aux valeurs humanistes, mais Buisson représente les libres penseurs qui rejettent la foi en Dieu, identifiée à la pensée supranaturaliste, et qui lui substituent la foi humaniste : « Pour eux, croire en Dieu et le servir ne veut rien dire d'autre qu'«aimer le bien et aimer l'humanité» » (p. 25-26). Buisson peut donc écrire : « Foi religieuse et foi morale semblent se confondre, [...] elles font pareillement croire au devoir, croire au bien, croire à un idéal vers lequel monte lentement le progrès de l'homme et de l'humanité » (p. 26).

Pour Wagner cependant, Dieu ne se réduit pas à un tel idéal rationnel qui donne sens à la vie et qui éclaire la conduite des humains. Il est le Dieu vivant, principe de vie non seulement de sens. Il est le dynamisme créateur qui permet non seulement de connaître, mais aussi de réaliser concrètement, dans sa vie et dans le monde, ces idéaux humanistes, en dépit de tous les obstacles qui se présentent. Gounelle peut donc écrire : « Quand on fait de Dieu un principe de la raison, principe explicatif ou principe éthique, on le mutile et on le rapetisse. On oublie qu'il est surtout une puissance vivante capable de faire du nouveau et d'opérer [...] des transformations créatrices » (p. 26-27).

La question devient alors celle du rapport entre morale et religion. « Pour Buisson, écrit Gounelle, la religion [...] a pu être utile pour susciter et favoriser la moralité à des époques incultes et barbares [...]. Avec les progrès de la conscience morale, elle l'est moins » (p. 30). Ce qu'ajoute la religion à la morale, pourrait-on dire, c'est la réalisation concrète, historique, de l'idéal moral proposé. L'évangile ne propose pas seulement l'idéal moral du christianisme ; c'est la réalisation concrète de cet idéal dans la personne de Jésus. Et c'est l'inspiration (l'Esprit, la grâce) qui permet, aujourd'hui encore, la réalisation de ce même idéal.

3. Le monothéisme de l'alliance et celui de la création

Avec le troisième chapitre sur le monothéisme, on passe du registre existentiel de la foi à celui, objectif, de l'histoire des religions. Le chapitre commence, en effet, avec la distinction du cosmothéisme, du polythéisme, de l'hénothéisme et du monothéisme. Gounelle reconnaît que « pour commode qu'elle soit, cette classification n'en demeure pas moins superficielle et lacunaire » (p. 37). Le problème n'est pas seulement celui de l'exactitude historique, mais d'abord celui du caractère purement objectif, extérieur, de la classification : « [...] les fidèles des divers cultes ne se disent

pas polythéistes ou monothéistes ; ces termes sont utilisés par ceux qui les étudient et parlent d'eux de l'extérieur » (p. 35).

Cette distinction des deux approches, objectivante et existentielle, prend toute sa signification dans la partie du chapitre consacrée à la dualité du monothéisme biblique. Gounelle s'inspire alors d'une analyse de Thomas Römer qui distingue dans les écrits bibliques deux composantes, l'une ségrégationniste, l'autre universaliste : « La première se concentre sur l'alliance, la seconde sur la création » (p. 42). En effet, l'alliance signifie « le lien particulier que Dieu contracte avec des élus » (*ibid.*). Une telle relation risque toujours de verser dans l'exclusivisme. Par contraste, le Dieu créateur de l'Univers « ne réserve pas à quelques-uns sa parole, sa présence et son action ; il intervient et se manifeste partout » (p. 43-44).

Ces dernières remarques expriment le point de vue objectivant de l'observateur, de l'historien des religions. Il en va autrement si l'on adopte l'approche existentielle qui est celle de la foi religieuse. Je reconnais alors que je suis saisi par la présence de Dieu qui se présente, qui se révèle à moi. Mais ce saisissement grâce auquel je reconnais Dieu comme mon Père n'exclut d'aucune façon la réalité d'autres enfants de Dieu qui bénéficient d'une relation semblable avec lui. C'est bien ce que soutient Gounelle quand il écrit : « Pour être le Dieu de *tous*, il n'en est pas moins *mon* Dieu, celui avec qui j'ai une relation vivante et singulière. Toutefois, rien n'interdit qu'il ait des liens différents, mais tout aussi vivants et singuliers avec n'importe laquelle de ses créatures » (p. 45).

4. La Trinité

Après le chapitre sur le monothéisme biblique suit, comme il se doit, celui sur la trinité. Ce que je suis porté à appeler le dogme mal-aimé du christianisme, tant catholique que protestant. Bien des prêtres catholiques se sentent au supplice quand ils doivent prêcher le dimanche de la Sainte Trinité. Et Gounelle entame lui-même son chapitre sur la trinité par ces mots : « Ce chapitre m'embarrasse et je me le serais volontiers épargné » (p. 49).

Il précise d'abord de quoi il s'agit : « Par trinité j'entends la doctrine qu'ont formulée aux IV^e et V^e siècles de notre ère les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) dans des "symboles", auxquels on ajoute, en général, le *Quicumque*, attribué (à tort) à Athanase d'Alexandrie, rédigé entre 430 et 500. Ces textes déclarent, en gros, que Dieu est une essence ou une substance unique en trois personnes ou instances différentes : le Père, le Fils, et l'Esprit » (p. 51).

Dans les débats théologiques qui s'ensuivent, on tentera de concilier monothéisme et trinitarisme. Cela se fera selon deux lignes de pensée différentes, celle de la « trinité immanente » (la trinité immanente à Dieu de toute éternité), et celle de la « trinité de l'histoire du salut » (le Père envoie son Fils, et le Fils envoie son Esprit).

Ces deux perspectives se retrouvent chez Gounelle. La trinité immanente se trouve dans le dynamisme même de la vie divine :

Pour le croyant, Dieu est puissance [...], ce qui correspond à la première personne de la trinité [...]. Dieu est également sens, ce qui correspond à la deuxième personne de la trinité, associée à la sagesse ou au *Logos* (*logos*, en grec, veut dire « parole raisonnable et raisonnée ») et symbolisée par la figure du Fils. Et Dieu est l'unité de la puissance et du sens [...], ce qui correspond à l'Esprit, dont on dit classiquement qu'il est l'union du Père et du Fils (p. 58).

Cette interprétation est ingénieuse, mais pas tout à fait satisfaisante quant à son fondement biblique, pour ce qui concerne l'Esprit. Et c'est là une interprétation purement « immanente » de la trinité, ce qui laisse l'impression d'une spéculation sur le mystère.

L'autre perspective se trouve aussi chez Gounelle, celle de la trinité de l'histoire du salut. Elle se trouve partout où l'auteur signale que la trinité ne concerne pas seulement Dieu en lui-même, mais Dieu par rapport à nous : « Pour ma part, je crois que Dieu est fondamentalement "emmanuel" (ce qui veut dire "Dieu avec nous"). Il n'est Dieu que dans sa relation avec l'homme et le monde, ce qu'à mon sens exprime l'affirmation qu'il est amour et relation » (p. 55-56).

On renoue par là avec la tradition biblique. Pensons aux célèbres versets d'Is 55,10-11 : « De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission. » Une note de la Bible de Jérusalem commente ici : « La parole de Yahvé est semblable à un messenger qui ne revient qu'après avoir accompli sa mission. »

Telle est précisément la notion vétérotestamentaire du *Shaliah* : l'émissaire, le messenger, l'envoyé. Le *Logos* ne se distingue de Dieu que pour autant qu'il est envoyé par lui. Mais alors, il le représente, il le rend présent, il s'identifie à lui. Il doit être reçu au même titre que celui qui l'envoie. Ainsi en est-il du Verbe envoyé par Dieu, et de l'Esprit envoyé par le Christ. S'il y a un ancrage biblique pour la doctrine trinitaire, c'est bien là qu'il se trouve.

5. Le Père

Le cinquième chapitre commence par des considérations sur les noms divins. Gounelle rappelle l'importance du nom dans les cultures anciennes. Elles « accordent une très grande valeur et beaucoup de poids au nom. Elles l'identifient avec la personnalité de celui qui le porte » (p. 62).

Il en va de même, tout particulièrement, pour le tétragramme YHWH dans le judaïsme : « Il est "le nom par excellence". Plus que tout autre, il détient en lui quelque chose de la puissance et de la présence divines ; on le considère comme aussi sacré que celui qu'il désigne. On ne doit pas "le prendre en vain", l'utiliser à la légère » (*ibid.*). En somme, le nom divin représente le Dieu qu'il désigne, comme font les images, les représentations du divin. Aussi est-il soumis aux mêmes interdits.

À propos du tétragramme encore, Gounelle rappelle une évolution importante indiquée en Ex 6,3, où Dieu dit à Moïse : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et Jacob comme El Shaddai ; mais je n'ai pas été connu par eux sous mon nom de YHWH. » Dieu prend donc un nouveau nom qu'il révèle à Moïse en Ex 3,14. Gounelle commente alors bien justement que changer de nom n'a rien d'anodin : « Quand il s'agit de Dieu, on indique ainsi qu'il prend un visage différent ; le lien que ses fidèles ont avec lui se modifie. En recevant ou en proposant une nouvelle manière de nommer Dieu, Moïse témoigne d'une révélation et d'une alliance qui prolongent, transforment et remplacent celles dont avaient auparavant bénéficié Adam, Noé ou Abraham » (*ibid.*). En somme, le nouveau nom de Dieu témoigne d'une nouvelle alliance qu'il contracte avec son peuple.

On doit en dire autant de l'appellation de Dieu comme Père dans la bouche de Jésus. Gounelle dit bien : « Elle suggère que Jésus, à l'instar de Moïse, apporte ou dévoile un nouveau nom propre de Dieu inaugurant ainsi une nouvelle alliance » (p. 64).

Cela est d'autant plus vrai que la paternité divine est toujours considérée dans la Bible comme une paternité d'alliance, non comme paternité d'engendrement. Gounelle le reconnaît en reprenant la distinction qu'il a déjà faite entre le monothéisme de l'alliance et le monothéisme de la création : « Quand l'Ancien Testament parle de la paternité divine, il la lie à une élection (à un choix déclaré par une parole) plus qu'à la création (au fait de conférer l'être ou la vie) » (p. 65). Tel est bien le sens de Jr 31,9 : « Car je suis un père pour Israël et Éphraïm est mon premier-né. »

On peut alors répondre, partiellement du moins, à une double objection que rappelle ici Gounelle. D'abord, « qualifier Dieu de "père" choque souvent les musulmans » (*ibid.*), soit parce que cette appellation implique une sexualité qui ne convient pas à Dieu, soit parce qu'elle s'avère trop familière, rapprochant trop Dieu de l'homme. L'objection tombe quand on reconnaît qu'il s'agit d'une paternité d'alliance plutôt que d'engendrement. L'alliance implique alors la loi, les commandements en même temps que l'amour.

L'autre objection est plus difficile. C'est l'objection féministe : « Pourquoi nommer Dieu "père" et non "mère" ? » (p. 67). S'il s'agit des textes bibliques, la réponse est simple : c'est parce que ces textes relèvent d'une culture patriarcale. La transposition dans une culture non patriarcale peut se faire alors « en découplant paternité et masculinité » (*ibid.*). Cela est possible quand on distingue la paternité d'alliance (dont parle la Bible) de la paternité biologique (dont il est question dans l'objection). La paternité (ou parenté) d'alliance, d'élection, comprend alors la mère aussi bien que le père.

6. La Providence

Le chapitre sur la Providence suit celui sur le Père. N'est-ce pas le rôle du père, ce qu'on attend de lui, de protéger sa famille et chacun de ses membres ? Et c'est

bien là aussi l'attitude de la foi : la conviction qu'on n'est pas seul pour affronter les négativités de la vie.

La notion de providence est, d'une façon ou d'un autre, commune à toutes les religions. Gounelle rappelle le sens qu'elle a chez les Grecs, chez les stoïciens tout spécialement, selon lesquels « une nécessité universelle et contraignante modèle, dirige, détermine le monde dans ses plus petits détails » (p. 75). La foi chrétienne en la Providence est bien différente : « Le croyant vit dans la sérénité et la confiance, car il se sent entouré par la sollicitude divine » (p. 76). Cette différence existentielle, Gounelle en parle comme « d'une différence analogue à celle entre l'idéal humaniste de Buisson et le Dieu vivant de Wagner » (*ibid.*).

Dans le même sens, Gounelle rappelle la distinction faite par Bultmann, qui « sépare l'objectivant (le fonctionnement des choses) de l'existentiel (le vécu croyant) » (p. 77). Mais cette distinction ne le satisfait pas : « Il serait absurde de faire existentiellement confiance à Dieu pour la vie de tous les jours si Dieu n'intervenait pas objectivement, d'une manière ou d'un autre, dans la marche du monde » (*ibid.*).

Cette dernière idée n'est pas pleinement satisfaisante non plus. Car on se retrouve là en plein supranaturalisme, Dieu intervenant dans le monde et dans la vie des humains. Dieu se trouve alors objectivé, personnifié comme quelqu'un qui, du haut du ciel, à chaque instant dirige l'ordre du monde. Par contre, de façon tout à fait opposée, pour sauvegarder l'autonomie du monde et la liberté des humains, d'autres affirment que Dieu n'intervient d'aucune façon (p. 82).

On explique parfois les choses en supposant que Dieu, dans sa grande sagesse, conduit le monde par des voies qui nous sont inconnues, pour le plus grand bien du monde et de chacun d'entre nous. On se réfère alors à ce verset de Rm 8,28 : « Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. » Gounelle conteste la pertinence de cette référence dans ce contexte : « Elle vacille quand on s'aperçoit que, comme l'écrit Tillich, "beaucoup de choses se terminent mal" » (p. 84).

Une autre référence au même chapitre de Paul serait sans doute plus pertinente ici : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La détresse, l'angoisse, la persécution, la faim, le dénuement, le danger, le glaive ? [...] Mais en tout cela, nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés » (Rm 8,35-37). On retrouve là le paradoxe de l'évangile : la foi en dépit de tout. Le fondement de la foi alors, ce n'est pas telle ou telle raison qui explique la gouvernance divine du monde et de la vie ; c'est l'amour de Dieu qui nous saisit et nous soutient, au cœur de l'obscurité de la foi.

7. Dieu, une invention ?

Du septième et dernier chapitre, je retiens le dernier point, intitulé : « Dieu une invention ? » C'est la question de la réalité de Dieu. On en parle habituellement comme de la « projection » de Dieu : Dieu ne serait pas une réalité objective, mais une simple projection de l'imagination humaine. Dans le même sens, Gounelle de-

mande si Dieu est autre chose qu'une simple invention humaine. La question est bien pertinente aujourd'hui, où Dieu semble de plus en plus absent de la culture et de la conscience humaine.

Gounelle reprend la question du point de vue sémantique, celui de la signification du mot. Il rappelle qu'« invention » vient du latin *invenire*, qui ne signifie pas « créer quelque chose qui n'existait pas auparavant », mais « rencontrer ce qu'on ne connaissait pas jusque-là ». En somme, « on invente quelque chose quand on le découvre » (p. 100). L'argumentation est subtile, mais elle me semble contourner la question au lieu d'y répondre. Selon cette interprétation, en effet, Dieu n'est d'aucune façon un objet construit par l'homme ; c'est une réalité qu'on découvre.

Je préfère, pour ma part, l'interprétation de Tillich, qui s'attaque directement à l'objection de la projection, selon laquelle « les dieux ne sont rien d'autre que des projections imaginaires d'éléments naturels et humains, appartenant à la finitude² ». Tillich insiste alors sur la distinction entre la projection et l'écran sur lequel se réalise cette projection :

Ce que ces théories [de la projection] méconnaissent, c'est qu'une projection se fait toujours *sur* quelque chose, un mur, un écran, un autre être, un autre domaine. On tombe dans une évidente absurdité quand on met sur le même plan la projection elle-même et ce sur quoi il y a projection. Un écran n'est pas projeté, il reçoit la projection. Le domaine contre lequel les images divines sont projetées n'est pas lui-même une projection. C'est l'expérience de la réalité ultime de l'être et du sens. C'est le domaine de la préoccupation ultime³.

La projection est alors une expression de la réalité divine, du mystère divin de l'être. Ce mystère est bien réel et nous en sommes conscients d'une certaine façon. Telle est la conscience originelle de la révélation divine. Cette conscience du mystère divin est d'abord confuse : c'est la foi qui cherche l'intelligence (*fides quaerens intellectum*). Or la première étape de l'intelligence de la foi est précisément celle de la projection. On pourrait aussi bien dire : celle de l'objectivation, de la représentation du mystère divin.

Gounelle disait bien, à la première ligne de son volume, que Dieu est pour lui une présence. Cette présence qui nous englobe, qui nous comprend, nous désirons la comprendre à notre tour, et pour cela nous l'objectivons, nous la faisons passer devant nous, devant nos yeux. Par là, nous l'amenuisons, nous la diminuons, mais ce n'est pas pure invention. C'est *encore et toujours* un aspect du divin, comme l'étincelle qui surgit du brasier.

2. Paul TILlich, *Théologie systématique II*, Paris, Cerf ; Québec, PUL, 2003, p. 77.

3. *Ibid.*

II. GÉRARD SIEGWALT, *LA RÉINVENTION DU NOM DE DIEU*. *OÙ DONC DIEU S'EN EST-IL ALLÉ ?*⁴

La brève préface (p. 9-11) situe bien le propos du volume. Au point de départ, c'est le constat de l'absence de Dieu, qui n'appartient plus à la réalité du monde présent. Cette absence est d'ordre objectif, concernant la connaissance, tout aussi bien que d'ordre existentiel, quant à la vie quotidienne. On n'a plus besoin de Dieu pour expliquer l'ordre du monde, et on n'a plus besoin de lui pour obtenir ce dont on a besoin. Ce fait, ce constat, requiert un discernement pour reconnaître ce qui a été gagné et ce qui a été perdu dans cette avancée culturelle.

Car le sentiment du temps présent comporte aussi autre chose, soit une nouvelle conscience de Dieu, jaillissant à travers les restes du passé. Voilà surtout ce qu'entend montrer Siegwalt : cette conscience qui émerge des ruines de la civilisation passée. Nous ne ressentons pas seulement la fin d'une certaine conscience de Dieu, de la religion et de l'Église ; notre monde moderne lui-même, dans tous les éléments de sa culture, nous apparaît comme en fin de vie. Mais on peut reconnaître là même un nouveau commencement, comme l'appel à un nouvel avènement de Dieu.

1. L'absence de Dieu

L'absence de Dieu peut être considérée du côté de Dieu : c'est la mauvaise compréhension qu'on a de Dieu. Elle peut être vue aussi du côté humain : c'est le péché humain qui éloigne de Dieu.

La mécompréhension de Dieu. — La théologie a pour fonction la compréhension de Dieu, plus précisément la compréhension de la foi en Dieu, de l'expérience humaine de Dieu. La mécompréhension de Dieu sera donc attribuée aux failles de la théologie. Il n'y a pas de théologie éternelle, hors du temps. Une théologie peut avoir été excellente en son temps, et ne plus convenir aujourd'hui. — La principale déviation théologique que signale Siegwalt est aujourd'hui celle du supranaturalisme, qu'il définit comme suit : « Le supranaturalisme, stigmatisé ici à la suite de Paul Tillich, c'est le dualisme de l'immanence et de la transcendance, c'est la transcendance substantivée, objectivée et donc extérieure à l'immanence » (p. 33). Le dualisme de l'immanence et de la transcendance, c'est celui des deux mondes, naturel et surnaturel. Dieu se trouve alors identifié au monde surnaturel. C'est un être distinct de tous les êtres naturels, un être en plus des autres. Voilà bien une objectivation de Dieu, qui le réduit à un élément de l'univers. C'est l'être le plus parfait, le plus important, l'Être suprême.

L'éloignement de Dieu par le péché. — L'absence de Dieu, la perte de Dieu à notre époque, est aussi le fait de l'éloignement humain par le péché. Le péché prend alors toute sa signification. Ce n'est pas simplement une faute morale, la désobéissance à un quelconque commandement ; c'est la rupture de l'alliance avec Dieu. Et

4. Genève, Labor et Fides, 2021, 165 p.

c'est en même temps une aliénation par rapport à soi-même, puisque Dieu est le fondement créateur de notre être (p. 41-42).

2. L'ébranlement de la civilisation moderne

La civilisation moderne est celle de l'ébranlement des religions et de la disparition de Dieu. Mais la modernité se trouve elle-même ébranlée actuellement, et de cet ébranlement semble resurgir un nouveau cri vers Dieu. Siegwalt mentionne trois aspects de cet ébranlement : la catastrophe écologique, la catastrophe sociale et la catastrophe humaine, personnelle.

La catastrophe écologique. — Elle « marque la fin d'un monde, celui de la modernité » (p. 78). Mais cette fin comporte un nouveau commencement : « Elle appelle et annonce une autre civilisation qui, dans la fin de la civilisation précédente, se prépare grâce à un discernement [...] entre ce qui, dans la modernité, apparaît comme condamné et ce qui y est des éléments susceptibles de devenir partie prenante de la nouvelle civilisation en gestation » (*ibid.*). Car la modernité signifie une avancée importante pour le bien-être de l'humanité. Cette avancée s'effectue malheureusement au détriment de la nature, qui se trouve alors surexploitée.

La catastrophe sociale. — Mais il y a aussi un autre aspect du malaise de la civilisation moderne. Ce sont les disparités sociales qui en résultent entre les peuples et entre les individus. La catastrophe sociale consiste dans « l'injustice entre les peuples et dans les peuples entre catégories sociales, et elle porte en elle une menace majeure pour la paix » (p. 80). Cela « ouvre l'abîme de la barbarie dans lequel peut s'engouffrer à tout moment l'humanité » (*ibid.*).

La catastrophe humaine, personnelle. — On en arrive ainsi à l'aspect existentiel de la question : le mal. Il y a le mal subi, le malheur qui nous arrive et qui soulève la question de son sens : « [...] la question métaphysique de la théodicée, de la justice de Dieu face au mal ainsi entendu » (p. 81). Il y a aussi la faute, la réalité « du mal agi qui rend coupable » (*ibid.*). Là encore se trouve posée implicitement la question de Dieu, sous la forme de la question de la transcendance, de l'obligation morale.

Le choc du réel. — On voit comment la question de Dieu revient dans ce que Siegwalt appelle ici « le choc du réel ». La modernité signifie l'accès de l'humanité à l'âge adulte, à l'âge de la pleine autonomie. Mais l'autonomie devient vite alors domination. Domination sur la nature, asservie à tous les besoins et désirs humains ; domination des humains, les uns sur les autres ; enfin domination sur sa propre destinée qu'on désire conduire à son gré. Mais cela ne va pas, et c'est ce que révèle le choc du réel, qui résiste aux prétentions humaines. Siegwalt en conclut : « [...] à chaque fois le réel concerné doit être traversé, nommé, perlaboré afin de dégager en lui la question de Dieu en tant que s'y posant de manière neuve » (p. 81-82).

3. Le balbutiement du nom

Le cri issu du choc du réel. — Le choc du réel dont on vient de parler comporte lui-même deux aspects contrastants. D'abord, un aspect de déconstruction. Car l'ef-

fondement de certaines valeurs centrales de la modernité laisse entrevoir l'abîme qui menace. C'est ce qu'en retiennent plusieurs de nos contemporains, qui ne voient rien de positif dans le temps présent, et encore moins dans celui qui vient. D'autres pourtant gardent espoir : c'est l'espérance d'un monde nouveau, d'une nouvelle civilisation. Cette espérance s'appuie sur le fondement divin de la création. Une telle espérance s'exprime d'abord dans le cri dont parle Siegwalt : « Cette nouvelle ère est le sens du cri issu du choc du réel, le sens du balbutiement du nom qui procède de ce cri et qui annonce ce qui n'est pas encore advenu mais est susceptible d'advenir » (p. 125).

Universalité du cri. — Le cri dont on parle signifie, inclut tout le réel, aussi bien historique que cosmique. Mais, par le fait même, il demeure indéterminé, il ne signifie rien de particulier, de précis. Voyons chacun de ces deux aspects contrastants. L'universalité du cri d'abord. Siegwalt écrit : « Il en va, avec, dans et à travers ce cri non seulement de quelque chose, mais de tout : du *tout holistique* prenant en compte, avec le particulier, l'universel, et du *tout essentiel* qui est au fondement et à la fin [...] de ce tout holistique » (p. 126). — Ce cri, qui s'exprime à travers l'esprit humain, procède du tout de la nature et de l'histoire. Il vient de la profondeur du fondement divin de l'être, et il aspire à la finalité, à l'accomplissement de tout le réel : « Le cri total est un cri *religieux*, le cri religieux un cri total, c'est-à-dire : il vise Dieu à travers le tout holistique et à travers Dieu le tout holistique. [...] Latence religieuse du cri : en lui sont cachées en puissance la totalité du réel et la prégnance de la transcendence qui le porte et l'oriente » (p. 127).

Indétermination du cri. — Autant le cri fondamental est riche en contenu, autant il est pauvre dans son expression. Il dit tout et rien. D'où l'insatisfaction du cri. On ne peut en rester là ; il conduit au-delà de lui-même, jusqu'au nom de Dieu. C'est ce qu'entend Siegwalt quand il parle du balbutiement du nom de Dieu dans le cri : « Le sens du cri, c'est le balbutiement du nom. [...] Il faut écouter — et entendre — non le cri comme tel, mais le balbutiement qui se murmure en lui » (p. 128).

4. L'accouchement du nom

Le tabou de Dieu. — Siegwalt parle de ce passage du cri au nom (de Dieu) comme d'un accouchement, pour indiquer les peines qu'il comporte. C'est par ces mots que s'ouvre le chapitre : « Un accouchement est le brisement d'un interdit. En l'occurrence, et au fond, du *tabou* de Dieu » (p. 129). Ce tabou est caractéristique de la modernité : « Car c'est bien à cela que l'oubli de Dieu a conduit la civilisation moderne : à tabouiser Dieu, à en faire un interdit [...]. Le nom de Dieu imprononçable dans la sphère publique ; sauf à choquer et à provoquer la discrimination de soi » (*ibid.*).

Le tabou de la religion. — Du tabou de Dieu, on passe à celui de la religion. Les deux vont de pair. La religion se définit par Dieu ; Dieu engendre la religion. Ce qui fait problème à la modernité, ce n'est pas Dieu comme tel, mais la religion qui se réclame de lui. La modernité signifie l'accès à l'autonomie. Si elle s'attaque frontalement à la religion, c'est qu'elle y voit la principale menace à l'autonomie politique

et à la liberté personnelle. Siegwalt dénonce la tentation hégémonique de la religion, qui pourrait s'ensuivre du brisement du tabou de Dieu : « Tentation d'une revanche théocratique, que ce soit au nom de la collusion entre le religieux à prétention hégémonique et le politique assigné à la fonction servante ou que ce soit au nom de l'exclusivisme religieux, fanatisme pathologique déniaient la réalité même du politique : il est l'image, sur le plan religieux, du totalitarisme sur le plan politique » (p. 136).

Un retour du religieux ? — Parallèlement au brisement du tabou de Dieu, Siegwalt note donc un nouvel intérêt pour les religions, provenant de la même source transcendante : « Après l'oubli de Dieu [...], l'athéisme intellectuel antireligieux tout comme l'allergie émotionnelle antireligieuse [...] cèdent la place — ici et là — à une nouvelle ouverture — un nouvel intérêt — pour elles [les religions], voire à une nouvelle quête religieuse » (p. 84-85). Siegwalt refuse cependant d'y voir le « retour du religieux », comme on dit souvent : « Le “*retour du religieux*” n'est pas déjà à la hauteur du défi qu'est le choc du réel : il est un retour du passé, lequel sans être supprimé est largement dépassé, l'histoire étant devenue autre » (p. 123-124). En somme, la réinvention du nom de Dieu appelle une réinvention de la religion.

5. Nom propre et nom commun

« Dieu » et « dieu ». — On sent le besoin de revenir ici sur une notion élémentaire, la distinction entre le nom commun et le nom propre. Le nom propre désigne une personne ; le nom commun s'applique aux réalités d'une même catégorie. « Dieu », avec majuscule, désigne donc le Dieu personnel, tandis que « dieu », avec minuscule, signifie un être de nature divine. Nommer Dieu, attribuer à Dieu un nom propre, quel qu'il soit, c'est exprimer par là son caractère personnel. En d'autres termes, c'est dire la relation personnelle qui l'unit à nous. Dans ce cas, nous ne parlons pas simplement de Dieu, nous parlons à Dieu.

Quelle réinvention du nom de Dieu ? — On perçoit mieux alors le sens de ce volume sur *La réinvention du nom de Dieu*. De quelle réinvention s'agit-il ? Il ne s'agit pas de l'invention d'un nouveau nom. La même question se poserait alors : est-ce vraiment un nom personnel, un nom qui permet d'entrer en relation personnelle avec Dieu aujourd'hui, qui permet de lui parler vraiment ? — C'est en ce sens que je comprends Siegwalt quand il écrit : « Il ne s'agit pas d'inventer la roue ; elle a été inventée. Mais il s'agit de la redécouvrir comme roue, comme ce qui permet de rouler, de faire tourner, de sortir de l'impasse » (p. 148). Il s'agit donc de redécouvrir le nom de Dieu comme celui qu'on peut appeler par son nom, comme celui qu'on peut prier.

La réinvention comme révélation. — Or cela n'est pas simplement le fruit d'une recherche humaine ; c'est la grâce d'une révélation divine. La recherche n'est pas exclue pour autant. Elle prépare l'esprit et le cœur à recevoir la révélation divine : « Rappelons-nous : pour les témoins mentionnés — Moïse et tous les autres — l'illumination vient à chaque fois au bout d'un long chemin » (p. 145). — Siegwalt parle ici de la révélation en termes d'illumination : « On peut dire : l'illumination est aussi une réinvention, la réinvention est en fait une illumination » (p. 145). En effet, le mot « Dieu » ne devient vraiment personnel pour nous que s'il est illuminé par la lumière

de la grâce divine. L'illumination se produit alors tant du côté subjectif de l'esprit du croyant, que du côté objectif du nom divin.

6. Dieu personnel et transpersonnel

Dieu nommé, un Dieu personnel. — En bout de course, au terme de ce volume, on se rend compte qu'il a toujours été question là du Dieu personnel, du Dieu avec lequel nous sommes engagés dans une relation d'alliance, une relation personnelle. Plus encore, le mot « Dieu » lui-même, écrit avec majuscule, désigne le divin comme un être personnel. Nous prions « Dieu », non pas le divin ou la transcendance. Siegwalt en est bien conscient : « La question est toujours à nouveau posée : peut-on garder le mot Dieu alors qu'il est tellement lié à la compréhension supranaturaliste (traditionnellement on parle de théisme) ? Mais alors, par quoi le remplacer ? » (p. 51).

Dieu et le divin. — Siegwalt indique cet au-delà du théisme quand il parle du divin et de la transcendance. C'est la « réalité que la tradition religieuse monothéiste appelle Dieu et qu'une tradition plus mystique nomme le divin, alors que la philosophie parle de transcendance » (p. 41). On entrevoit ainsi quel est le vrai problème de la nomination de Dieu. Un esprit philosophique pourra récuser l'appellation personnelle de Dieu, parce qu'elle le réduit à l'état d'un être individuel : un individu, un être particulier parmi d'autres. Mais parler de transcendance plutôt que de Dieu n'est pas satisfaisant non plus. Car cela ne rend pas compte de la relation personnelle à Dieu, relation caractéristique de toute foi religieuse : « [...] le mot transcendance peut certes convenir au Dieu transpersonnel mais non au Dieu personnel qu'il est aussi, car c'est à lui que le croyant ayant fait une expérience de grâce ou de changement de vie, qui le concernent dans sa personne, attribue ce bouleversement, et c'est à lui qu'il adresse sa prière » (p. 56).

7. Conscience du mystère et nomination de Dieu

Conscience mystique et conscience prophétique. — En langage religieux, on parle de la conscience du Dieu personnel comme d'une conscience prophétique, et de la conscience du Dieu transpersonnel comme d'une conscience mystique. Celle-ci est conscience du mystère divin, dont le philosophe parlera lui-même en termes de conscience de l'être. Cette conscience du mystère de l'être n'est pas une conscience objective, comme la vision d'une réalité mystérieuse devant soi. C'est la conscience d'une réalité englobante qui nous entoure, qui nous comprend. On pense alors à « l'englobant » de Karl Jaspers ou à « l'être-même » de Paul Tillich. Quant à la conscience prophétique, c'est la conscience du Dieu personnel comme fondement de l'histoire : le Dieu de l'histoire du salut dont il est question dans toute l'histoire biblique.

De la conscience mystique à la nomination du mystère. — Siegwalt reconnaît lui-même cette distinction entre, d'une part, le mystère divin et, d'autre part, le nom de Dieu : « [...] si tous ces mots (Dieu, divin, transcendance) ne sont pas tout à fait effacés de la conscience générale, la qualité de *nom* de "Dieu" (alors que "divin" et

“transcendance” ne sont pas des noms mais des signifiants susceptibles d’être en attente de ce nom) est largement perdue dans notre civilisation moderne caractérisée par l’oubli de Dieu » (p. 41). — Ce texte appelle quelques commentaires. 1) Il est vrai que « divin » et « transcendant » désignent Dieu comme l’englobant, comme le tout qui nous contient, alors que le « Dieu » qu’on peut nommer et prier est devant nous comme une réalité avec laquelle nous sommes en relation personnelle. 2) Est-ce à dire que la conscience du mystère transcendant de l’être est en attente du nom de Dieu, au sens où elle ne serait encore qu’une approximation de ce sommet religieux qu’est la nomination de Dieu ? 3) Devrait-on comprendre ainsi tout le sens de ce volume ? Il est vrai, comme l’écrit Siegwalt, que l’oubli de Dieu à notre époque est surtout caractérisé par la perte du sens du nom de Dieu, la perte du sens de nommer Dieu, de le prier. Ceux et celles qui ont la moindre conscience philosophique peuvent encore reconnaître une dimension transcendante de la réalité. Mais tous ceux-là et celles-là ne sont pas pour autant des priant-Dieu.

8. Religion et foi

Le problème : Dieu ou la religion ? — On a jusqu’ici parlé de l’oubli de Dieu. Mais je reviens sur la question : le problème religieux de notre époque est-il vraiment celui du nom de Dieu ? Ne serait-ce pas plutôt celui de cette relation humaine à Dieu qu’est la religion ? Voyons ce qu’en dit Siegwalt : « La religion est [...] la maison communautaire de la foi et de son élucidation théologique. Elle consiste dans des rites communautaires qui sont autant de célébrations [...] de la foi commune, et elle est l’institution temporelle [...] pour assurer la possibilité de ces rites » (p. 37). Trois choses à noter là : 1) toute religion est une communauté de foi ; 2) cette communauté comporte une institution comme structure sociale ; 3) elle comporte également une théologie, qui est l’expression de la foi commune. Ces deux derniers points font problème aujourd’hui.

« *Autonomisation de la communauté de foi par rapport à l’institution religieuse ministérielle* » (p. 88). — C’est une tendance qui se propage partout aujourd’hui. Un cas illustre bien la chose. Un théologien catholique affirmait qu’une communauté chrétienne assemblée pour la célébration dominicale pouvait se désigner un célébrant si elle en était privée. Le théologien protestant à qui je rapportais la chose m’a répondu : « C’est évident ! » Je doute cependant que ce soit là l’avis de beaucoup d’évêques catholiques. Siegwalt reconnaît pour sa part que c’est la communauté de foi qui est à l’origine et au principe de l’institution ministérielle, et non pas l’inverse (p. 39).

« *Autonomisation de la communauté de foi par rapport à la théologie* » (*ibid.*). — La communauté de foi de notre temps est aussi de plus en plus autonome quant à sa théologie, c’est-à-dire quant à la formulation de son *Credo*. Bien sûr, cette communauté n’est pas née d’hier, elle a tout un passé, toute une histoire. Il en va de même pour son *Credo*, ce dont elle doit tenir compte. Mais elle accepte de plus en plus difficilement de se voir dicter ce qui est légitime de croire et ce qui ne l’est pas. Siegwalt écrit bien justement à ce propos : « La théologie supranaturaliste est sans

prise sur cette autonomisation, et celle-ci appelle une autre théologie, à savoir une *théologie de l'expérience de la foi* » (*ibid.*).

Foi communautaire et foi personnelle. — Ces derniers mots nous rappellent cependant que l'expérience de foi est propre à chaque membre de la communauté de foi, selon le vécu de chacun et de chacune. Ne faudrait-il pas alors préciser plus strictement encore l'affirmation de Siegwalt, et dire que chaque membre de la communauté est porté à formuler son propre *Credo* ? Le problème se déplace alors. Ce n'est plus celui d'une communauté plus ou moins autonome, mais celui d'une tension entre la foi communautaire et la foi personnelle de chacun et chacune. L'autonomie réclamée par la communauté doit donc s'appliquer aussi à chacun de ses membres. Cela ne devrait pas affaiblir la communauté, mais l'enrichir d'un dialogue, d'un échange spirituel entre ses membres.

9. Théologie d'en haut et théologie d'en bas

Une révolution théologique. — La réinvention du nom de Dieu implique une réinvention de la théologie. Cette nouvelle théologie se caractérise comme une théologie d'en bas, ce qui la distingue de la théologie d'en haut qui a, jusqu'à maintenant, dominé le paysage. — La théologie a toujours été pensée de Dieu. Mais Dieu peut être pensé comme transcendant (en haut, au ciel) ; et il peut être pensé comme immanent (ici-bas, au cœur de ce monde). Ces deux dimensions doivent être réunies. Le Dieu purement transcendant est un Dieu supranaturaliste, qu'on a déjà écarté comme irréel. Quant au Dieu purement immanent, il est purement fictif, une pure idole qui ne comporte rien de divin. La question n'est donc pas de savoir lequel choisir : le Dieu d'en bas ou le Dieu d'en haut. Les deux doivent être retenus. La question consiste plutôt à choisir par où commencer : par le haut ou par le bas. Tel est le sens de la théologie d'en bas : « Les noms bibliques de Dieu (puissant, créateur, libérateur, sauveur, juste, législateur, bon, miséricordieux...) rendent compte d'une expérience "en bas" de Dieu et d'une découverte de Dieu à partir de ce "bas" » (p. 141-142). Aussi bien dire : à partir de l'expérience de foi, de l'expérience de Dieu.

Le mystère et sa révélation. — La révolution théologique consiste alors à reconnaître Dieu dans l'ici-bas du monde, à reconnaître dans la profondeur du monde le mystère du Dieu créateur, et à commencer ainsi la réflexion théologique. — Toute connaissance du mystère implique cependant une révélation. Siegwalt en parle ici comme d'une illumination qui implique la jonction du bas et du haut : « Même si l'illumination est une révélation et est perçue comme telle, et donc quelque chose qui est donné et non conquis, une irruption/éruption et non une projection, elle s'effectue dans, avec et à travers le matériau du vécu et ressortit par conséquent du haut et du bas » (p. 145). Plus précisément : « [...] l'illumination est l'irruption dans la conscience humaine travaillée par le pressentiment du mystère du réel, de *quelqu'un* qui fait briller le signifiant du réel du feu de lumière de son sens » (p. 143).

Du cri à la parole. — L'illumination arrive chaque fois « au bout d'un long chemin » (p. 145), tant pour l'histoire des religions que pour les individus. Cela est tout particulièrement vrai pour nous actuellement. Car le mystère du réel n'est pas

seulement aujourd'hui l'indicible divin, c'est aussi le mystère caché dans l'oubli de Dieu : « Nous sommes alors placés devant la question : *y a-t-il une prophétie pour nous aujourd'hui ?* La question est posée compte tenu du réel actuel, du cri qui s'y fait entendre en raison de l'effondrement de l'oubli de Dieu » (p. 107-108). — L'idée du cri indique bien la prégnance tout autant que l'indicibilité du mystère divin aujourd'hui. C'est l'expression première du mystère, qui appelle cependant l'expression seconde qu'est la parole : « Passer du cri à la parole, aider le cri à accoucher de la parole ! Le cri a besoin d'une voix pour en dire le sens, pour accoucher de la parole » (p. 111).

De l'illumination spirituelle à la religion. — Que devient alors la religion dans ce tableau de l'expérience spirituelle ? La question est importante, puisque c'est cela, la religion, qui fait problème aujourd'hui, qui risque de faire disparaître avec elle la substance spirituelle qu'elle portait. On retrouve le sens de la religion en la reportant à l'illumination initiale dont on a parlé. Celle-ci n'est pas seulement personnelle, mais communautaire. Elle suscite un esprit commun, une communauté : « Portée communautaire de cette illumination, puisqu'elle crée un récit narratif qui, dans la succession de ses irruptions, se poursuit, s'enrichit, s'approfondit, se corrige et qui rassemble autour de lui une communauté qui y trouve exprimée son identité typique — et donc rassembleuse — profonde » (p. 144). — De la portée communautaire de l'illumination spirituelle des origines, on passe à sa portée créatrice de rites religieux : « Portée créatrice aussi de rites communautaires dans lesquels sont célébrées les différentes faces ou implications de l'expérience fondatrice » (*ibid.*).

Une religion d'en bas. — L'idée de religion qui arrive au terme de cette réflexion est celle d'une religion d'en bas. S'il y a une réinvention de la religion possible aujourd'hui, c'est bien ainsi qu'elle pourrait s'effectuer. Rien ne discrédite davantage la religion que l'idée d'une religion d'en haut, venant directement du ciel avec tout son appareil clérical. L'autorité religieuse n'est pas exclue pour autant, mais elle vient d'en bas, des besoins de la communauté.

Corrélation du bas et du haut. — Terminons en relisant ces quelques lignes qui résument bien le contenu du volume : « C'est de la conjonction entre le "bas" du cri [...] avec la nomination temporelle du sens de ce dernier tel qu'il se dit dans les valeurs temporelles évoquées, et le "haut" signifié par la mémoire du passé des religions avec leur témoignage concernant Dieu (ou le divin ou la transcendance) que peut advenir l'illumination d'où pourra accoucher le nom de Dieu aujourd'hui » (*ibid.*). — On voit bien qu'il s'agit là de la corrélation du « bas », de l'immanence des valeurs humaines, et du « haut » des valeurs religieuses. Celles-ci ne sont pas dictées d'en haut cependant, elles sont portées par les religions humaines. Il y a là corrélation, interdépendance et équivalence, puisque les valeurs humaines sont reconnues dans leur transcendance par le langage religieux, et que celui-ci retrouve sa réalité en étant référé au vécu, à l'expérience humaine des valeurs transcendantes.

◆ recensions

Fiona C. BLACK, Jennifer L. KOOSÉ, dir., **Reading with Feeling. Affect Theory and the Bible.** Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Semeia Studies », 95), 2019, VIII-225 p.

Qu'est-ce que l'*affect theory* ? L'introduction de Black et Koosed indique que cette théorie offre des outils conceptuels pour l'analyse des émotions, des sensations corporelles et du mouvement de ces intensités (p. 1-5). Elle puise ses racines psychologiques dans les travaux de Tomkins et, philosophiques, à partir de Deleuze et Guattari¹. C'est la version philosophique de la théorie de l'affect qui génère le plus d'intérêt en études bibliques et dans ce collectif. Le contact de cette théorie avec les études bibliques est relativement récent, mais suscite un engouement comme le montrent quelques publications récentes². *Reading with Feeling* est un excellent exemple de la fécondité de ce rapprochement et montre comment cette théorie peut déstabiliser l'exégèse classique.

Le livre regroupe huit articles originaux et deux réponses à ceux-ci. Le premier article, écrit par Ken Stone, souligne les sensations corporelles humaines et animales pour l'étude de la parabole de l'agneau utilisé par Samuel pour confronter David à son crime contre Bethsabée et Urie (2 S 12)³. Il aborde les relations affectives entre humains et animaux comme expressions de genre et de pouvoir. Il souligne justement que les émotions ne sont pas que le propre des humains. L'article de Rhiannon Graybill rejoint l'aspect posthumaniste de celui de Stone puisqu'elle s'intéresse à la circulation de la tristesse (*unhappiness*) entre humains, animaux, plantes et objets dans le livre de Jonas. Elle présente Jonas comme un étranger affectif qui résiste au bonheur coercitif. Il refuse d'être heureux de l'universalité de la miséricorde de YHWH. Ces deux articles ne se limitent pas aux émotions humaines. Ils montrent l'importance du passage d'intensités affectives par des animaux, comme la brebis qui « dort dans l'étreinte » (2 S 12,3) de son propriétaire, par la plante en Jon 4,7 ou la ville de Ninive épargnée.

Les articles de Marchal et Cottrill illustrent très bien le déplacement épistémologique aux antipodes d'une exégèse qui voudrait retrouver le sens objectif original d'un texte biblique. Marchal traite du dégoût autour de Paul à partir des effets affectifs entre les lettres et son auditoire. Par ses premières lignes, il ose entrer dans ce qu'on pourrait appeler une exégèse autobiographique attentive aux intensités affectives et réactions corporelles de l'exégète :

-
1. Silvan TOMKINS, *Affect Imagery Consciousness. Vol. I-IV*, New York, Springer, 1962-1992. Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
 2. À titre d'exemples : Jennifer L. KOOSÉ, Stephen D. MOORE, dir., « From Affect to Exegesis », *Biblical Interpretation*, 22, 4 (2014) ; Maia KOTROSITS, *Rethinking Early Christian Identity : Affect, Violence, and Belonging*, Minneapolis, Fortress, 2015 ; ID., *How Things Feel. Biblical Studies, Affect Theory, and the (Im)Personal*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation », 1.1), 2016, p. 1-53 ; Stephen D. MOORE, *Gospel Jesuses and Other Nonhumans. Biblical Criticism Post-structuralism*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Semeia Studies », 89), 2017 ; Kent L. BRINTNALL, Joseph A. MARCHAL, Stephen D. MOORE, dir., *Sexual Disorientations. Queer Temporalities, Affects, Theologies*, New York, Fordham University Press, 2018.
 3. Cet article est un excellent complément au récent livre de cet auteur : Ken STONE, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, Stanford, Stanford University Press, 2018.

RECENSIONS

Nose twitches, eyebrows shoot up (or sometimes just cinch), lips curl, as a mouth spits out : “Ugh. How could you study that ?” Sometimes I am the object of disgust : how could *you* study that ? What makes a pervert like you qualified to say anything of value about such sacred texts ? Yet oftentimes, such texts — and especially Paul’s letters — are what instigate such reactions : how could you study *that* ? (p. 113).

Marchal s’intéresse à la fois au dégoût qu’il ressent dans son corps, qu’à celui qui est intégré à la rhétorique paulienne pour affecter son auditoire d’origine.

L’article de Cottrill porte sur le potentiel affectif du psaume 109, un psaume de lamentation individuelle. La partie la plus importante de cet article porte sur des considérations méthodologiques de la théorie de l’affect pour l’analyse de texte biblique. Son intérêt vise l’affect vécu dans l’expérience de la prière des psaumes. Sa contribution majeure est de plaider en faveur d’une conception de l’interprétation qui n’est pas qu’une activité cognitive désincarnée. Elle demande par exemple :

What sensory experiences and feelings are generated in the psalmist as an embodied person in the performance of this language as prayer ? [...] What feeling is generated in the psalmist when he inhabits the subject position afforded by the “I” in the psalm ? What happens to one’s body when one performs these words as prayer ? What happens between and amongst bodies standing together praying these words ? How do those feelings and bodily sensations evoked by the images and narrative of laments, not yet taken up by the conscious mind and categorized into emotions, become socially, ideologically, and politically persuasive in certain times and places ? (p. 56-57).

Impossible de donner une réponse claire et objective à ces questions puisque l’affect est toujours imprévisible (p. 62). Cottrill oriente l’exégèse vers une version de l’histoire de la réception comme *performance criticism*. Sur le plan théorique, elle reprend la *stylistique affective* du théoricien littéraire Stanley Fish pour l’ouvrir à l’étude d’éléments textuels qui génèrent une réponse émotive, sensorielle ou affective⁴. Cette approche cinétique et incarnée s’oppose à l’intérêt pour l’étude du sens communiqué par un texte. Si Fish passait du *what does a text mean* ? à *what does a text do* ?, Cottrill invite maintenant à analyser *how do texts make feeling* ? (p. 61).

Dans les autres articles du collectif : Jennifer Koosed étudie le livre de prière juive comme une archive d’émotions et la prière comme un acte de rétablissement ; Fiona Black analyse le rapport politique et privé de la dépression par les psaumes de lamentation ; Robert Seesengood s’intéresse au rapport entre l’amour et le travail chez Paul ; et Jay Twomey porte un regard sur la figure de Paul comme échec dans ses lettres et dans des romans graphiques contemporains.

Les deux réponses aux articles sont incontournables, puisqu’ils donnent une évaluation du rapport entre les études bibliques et la théorie de l’affect. Erin Runions traite en particulier des tensions affectives autour des textes bibliques qui ont des effets à la fois traumatisants et guérisseurs. Elle souligne avec justesse l’influence des études féministes, *queer* et antiracistes sur l’étude de l’affect⁵. Indiquons qu’elle est la première à avoir utilisé la théorie de l’affect en études bibliques dans un

4. Stanley FISH, « Literature in the Reader : Affective Stylistics », *New Literary History*, 2, 1 (1970), p. 123-162.

5. Sara Ahmed est l’auteur la plus citée par les contributions de ce volume. Ses études se fondent dans les théories féministes, *queer*, *critical race theory* et le postcolonialisme. Sara AHMED, *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2004.

article portant sur le dégoût et le rire comme effet affectif d'une interprétation *queer* du personnage de Rahab⁶.

La réponse de Stephen Moore traite de questions méthodologiques et présente l'étude de l'affect comme révélatrice des tensions dans le monde exégétique⁷. Dans une section portant le sous-titre de « Reader Emotional-Response Criticism », Moore commente surtout les articles de Cottrill et Marchal. S'il est moins intéressé aux versions formalistes du *reader-response* reliées à la recherche d'un lecteur implicite ou modèle, Moore invite à suivre Cottrill vers une version post-structuraliste et performative où un commentateur pourrait investiguer son propre registre sensoriel et ses réponses corporelles à l'expérience de la lecture d'un passage biblique. Pour illustrer la tension dans le monde exégétique, Moore donne l'image des deux camps. D'un côté, il y a plusieurs travaux cognitifs et historiques sur les émotions dans le contexte de production des textes bibliques. Ces études n'entrent pas en dialogue avec la théorie affective. Ils soulignent le fossé entre le monde biblique et le monde actuel et veillent d'abord à se débarrasser de nos présupposés contemporains avant de chercher les émotions décrites par les textes anciens. Pour ce groupe, le crime le plus grand qui puisse être commis en exégèse est l'anachronisme. Les émotions personnelles des chercheurs sont vues comme un obstacle ou un danger pour traiter justement des émotions bibliques⁸. À l'inverse, le groupe d'auteurs de ce collectif fait partie du camp adverse qui souligne la continuité entre le passé et le présent. Ils s'intéressent à la pertinence du passé pour aujourd'hui. Moore voit que leur travail ne passe pas par l'application d'une méthode préexistante pour extraire le sens d'un texte biblique. Il invite à voir ces contributions comme des performances intertextuelles dans lesquels on juxtapose des passages bibliques avec des travaux contemporains sur l'affect ; des exercices d'*interaffectivité*. Il termine avec audace en soulignant que l'affect principal qui se dégage de ce livre n'est pas la peur de l'anachronisme, mais bien la joie de l'anachronisme !

Loin de développer une méthodologie à appliquer à l'étude des textes, ce livre propose de se laisser inspirer par une théorie qui ouvre des perspectives originales pour l'étude de la Bible. La plus grande qualité de ce livre est bien celle qui est soulignée par Stephen Moore : l'audace de faire exégèse autrement. Ainsi, l'invitation est faite : passer d'un travail presque exclusivement cognitif — historique, linguistique ou narratif — de la Bible visant à établir le sens d'un texte à une attention aux effets affectifs qui se vivent lors de sa lecture.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

LUC COURTOIS, dir., **Les études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834. Hommes et réalisations**. Bruxelles, Éditions Safran (coll. « Histoire », 12), 2021, 481 p.

« Cinq cents ans après l'inauguration du Collège des Trois Langues à Leuven, se sont tenues à Louvain-la-Neuve, les 3-4 décembre 2018, des journées d'études consacrées au thème de "L'orientalisme à l'Université de Louvain depuis 1834 : hommes et réalisations" » (p. 14-15), dont le présent volume constitue les actes. En plus d'un avant-propos de Bernard Coulie et d'une introduction

6. Erin RUNIONS, « From Disgust to Humor. Rahab's Queer Affect », *Postscripts. The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts*, 4, 1 (2008), p. 41-69.

7. Stephen MOORE a écrit un livre très influencé par la théorie affective. Son introduction est une excellente façon de comprendre le développement de celle-ci (*Gospel Jesuses and Other Nonhumans. Biblical Criticism Post-structuralism*).

8. Comme exemple, Moore cite Anke INSELMANN, « Emotions and Passions in the New Testament. Methodological Issues », *Biblical Interpretation*, 24, 4-5 (2016), p. 536-554.

générale de Luc Courtois, ce volume regroupe dix-neuf contributions divisées en une première partie intitulée « Parcours historique » regroupant quatorze articles cherchant à dresser un tableau d'ensemble de l'enseignement et de la recherche dans le domaine des études orientales, et une seconde partie comprenant cinq autres textes apportant des « Éclairages particuliers », touchant certaines réalisations dont l'Université de Louvain peut à bon droit s'enorgueillir.

Cet ouvrage répond d'abord, il me semble, à un besoin de comprendre le milieu qui a permis l'éclosion de tant d'érudits de grande valeur autour d'une même institution. Peu importe son secteur spécifique d'activité scientifique, on connaît tous d'admirables spécialistes qui ont illustré l'Université de Louvain, mais sans toujours saisir exactement le contexte universitaire ayant permis la floraison de tels chercheurs et être capable de les situer à l'intérieur d'un ensemble de collègues moins connus ayant participé à leur formation et avec lesquels ils ont travaillé. Les diverses contributions réunies dans ce livre — qu'il s'agisse des études gravitant autour de l'Orient biblique, de l'indianisme, des études syriaques, égyptiennes, assyriologiques, arabes, iraniennes, chinoises et japonaises, éthiopiennes, arméniennes et géorgiennes, et même élamites — donnent toutes à voir comment certaines personnalités d'exception ont lentement permis à un secteur de se développer. Bernard Coulie ajoute avec raison que « ce sont toujours les cours de langues orientales qui ont servi de pierre angulaire de l'orientalisme à l'Université de Louvain » (p. 6), mais en précisant du même souffle : « Si l'étude de la langue a toujours été au centre de l'orientalisme louvaniste, il ne s'agit cependant pas de l'étude de la langue pour elle-même, mais de la langue en tant qu'outil nécessaire pour avoir un accès direct aux sources, et en particulier aux sources écrites, qu'elles soient littéraires, documentaires ou épigraphiques » (p. 7).

Au milieu de cette étourdissante enfilade de noms de spécialistes, certains font l'objet de courtes monographies, facilement repérables grâce à l'index final. Je note presque au hasard les noms de Jean-Théodore Beelen (1807-1884), un spécialiste de langues sémitiques qui a surtout mis son savoir au service des études bibliques ; Félix Nève (1816-1893), un des premiers orientalistes à nourrir une vive curiosité pour les études védiques, quoique son travail de pionnier ne semble pas toujours avoir été apprécié à sa juste valeur ; Charles de Harlez (1832-1899), qui a cultivé les études iraniennes et sanskrites et que le grand Louis de La Vallée Poussin (1869-1938, Université de Gand) considéra toujours comme son maître (p. 106) ; le grand spécialiste du bouddhisme *mahāyāna* Étienne Lamotte (1903-1983), que Louis de La Vallée Poussin contribua à former pendant sa retraite à son domicile de Bruxelles, mais qui bénéficia aussi du contact avec une pléiade de spécialistes comme l'indianiste et historien de l'art Alfred Foucher, Jean Przyluski pour le pâli, le sinologue Paul Demiéville et la tibétologue Marcelle Lalou. À partir de 1875, à la suite de J.-T. Beelen, les études syriaques se sont renouvelées grâce à Thomas-Joseph Lamy (1827-1907) et Jean-Baptiste Abbeloos (1836-1906) ; l'égyptologie n'aurait pas été ce qu'elle a été sans l'acharnement de Louis-Théophile Lefort (1879-1959), qui contribua aussi aux études coptes avec Gérard Garitte (1914-1990), Julien Ries (1920-2013) et bien d'autres ; l'assyriologie, et tout ce qui concerne le monde des langues à écriture cunéiforme, a bénéficié de l'apport considérable de René Lebrun (1943-) ; les études sud-arabiques ont profité de l'infatigable labeur de Gonzague Ryckmans (1887-1969) ; les études iraniennes ont débuté elles aussi avec C. de Harlez, mais se sont par la suite illustrées grâce aux travaux de savants comme Willi Bang (1869-1934), également turcologue, et Antoine Ghilain (1901-1947). Plusieurs chercheurs ont illustré les études éthiopiennes, dont Henri De Vis (1885-1949) et Victor Arras (1901-1996). Les études arméniennes et géorgiennes, puis les études byzantines, se sont développées grâce à Joseph Muyltermans (1891-1964), puis Gérard Garitte, également coptisant, et Bernard Coulie (1959-). Même les études élamites, « dernières-nées de la famille orientaliste » et toujours peu fréquentées, ont fasciné plus récemment plusieurs chercheurs, dont Jean Tavernier et Elynn Gorris.

Parmi les réalisations de l'Université de Louvain, on cite l'école d'édition de Louvain, plus précisément d'ecdotique, discipline qui concerne l'ensemble de problèmes touchant l'art d'éditer les textes d'après une méthode critique. Avec Adolphe Rome (1889-1971), Joseph Mogenet (1913-1980), Louvain s'est surtout illustrée dans l'édition de textes scientifiques anciens (mathématiques, astronomie, etc.). Louvain jouit aussi d'une réputation internationale en raison de sa revue *Le Muséon. Revue internationale de linguistique, d'histoire et de religion* (fondée en 1881, et qui s'est par la suite plusieurs fois transformée) et de sa collection de textes chrétiens orientaux (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*), fondée par Jean-Baptiste Chabot en 1902 (voir p. 15). Concernant la naissance de ce *Corpus*, il est curieux de lire, documents à l'appui, la relation des disputes qui ont opposé J.-B. Chabot (1860-1948) à René Graffin (1858-1941) pendant plusieurs années concernant la pertinence de nourrir à la fois deux collections de textes de patrologie orientale, à Louvain avec le *Corpus* et à Paris avec la *Patrologia orientalis* (p. 385-440). La bibliothèque de Louvain a d'abord été presque entièrement détruite dans la nuit du 25 août 1914 à la suite d'un bombardement allemand, puis a subi d'autres pertes à la suite d'un autre bombardement en 1942. En 1914, environ 250 000 livres, incluant 950 manuscrits et 800 incunables, ont été détruits dans les flammes, aucun livre restant n'ayant été laissé intact (p. 258). Parmi les donateurs qui ont répondu avec enthousiasme à l'appel international lancé pour la reconstitution de cette bibliothèque figure en bonne place un comité représentant le Japon dont l'importante contribution est présentée en détail dans un article écrit par Willy F. Vande Walle (p. 253-279). Quant à la bibliothèque orientale de l'Université catholique de Louvain, Sophie Meunier raconte de son côté l'histoire de la façon dont elle s'est lentement constituée (p. 441-462). En complément, on trouvera un autre petit texte décrivant la campagne de numérisation menée au Musée L (Louvain-la-Neuve), utilisant un système ultramoderne et portant sur des pièces faisant partie des fonds anciens de l'Université (p. 463-471).

Ce magnifique livre, agrémenté de photos d'archives, prend à juste titre la forme d'un panégyrique auquel ont collaboré vingt-deux spécialistes dont la biographie figure en début de livre (p. 19-25). En filigrane, à la vérité fort discrètes, les ruptures entre deux zones linguistiques (Louvain-la-Neuve et Leuven) et certaines répartitions de responsabilités. Je ne peux pas également ne pas remarquer que ce livre prend aussi parfois à certains égards une allure dramatique. Dans une Université qui, comme toutes les autres, se gère maintenant surtout au rendement, on sent que les études orientales risquent de subir de profondes transformations. L'avant-propos (p. 7-8) dénonce en effet avec force la tentation d'évaluer la valeur des cours uniquement au nombre d'étudiants inscrits ou de forcer les professeurs à baisser les exigences d'un cours pour en hausser la valeur marchande... L'Université ne pourrait-elle pas aussi s'appuyer sur une nécessaire redistribution du financement pour que des secteurs plus courus puissent contribuer à soutenir d'autres secteurs très importants mais forcément moins fréquentés ? Christophe Vielle signale la même difficulté à propos de l'indianisme et du bouddhisme : « Pourtant, cette discipline qui connut son apogée au XX^e siècle grâce à quelques figures scientifiques de premier plan telles à Louvain Étienne Lamotte, a aujourd'hui à peu près disparu du paysage académique fédéral, emportée là dans le naufrage des humanités dans leur ensemble » (p. 93).

Autrement dit, un livre qui mérite d'être lu et médité par tous, mais également par les gestionnaires des universités.

André COUTURE
Université Laval, Québec

Pierre-Sylvain FILLIOZAT, **À l'origine des études sanscrites. La *Grammatica Sanscritica* de Jean-François Pons S.J.** Étude, édition et traduction. Paris, Éditions de Boccard (coll. « Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », 56), 2020, 296 p.

La grammaire du Père Pons (composée entre 1730 et 1734) est le troisième travail de linguistique sanscrite rédigé par un missionnaire jésuite en Inde après celles des Allemands Heinrich Roth (entre 1654 et 1662) et Johann Ernst Hanxleden (entre 1706 et 1732). La rédaction d'une grammaire et les ébauches de dictionnaire que ces trois jésuites ont réalisées marquent « un pas considérable par rapport à l'information fragmentaire et discontinue » jusque-là accessible. « C'est le passage d'une information recueillie par un voyageur à une réelle activité scientifique », précise d'entrée de jeu P.-S. Filliozat (p. 9). Le fait que l'on puisse considérer l'entreprise du Père Pons et de ses deux confrères allemands comme « fondatrice des études sanscrites » (p. 24) s'explique par une situation historique favorable et une politique missionnaire qui facilitait la rencontre entre des érudits européens et des lettrés indiens. L'esprit de la « République des Lettres », dont on parlait alors et qui était issu de l'humanisme de la Renaissance, a favorisé l'étude en profondeur des cultures orientales et s'est manifesté en des religieux à l'esprit ouvert qui « sont entrés dans la discipline de l'érudition comme on entre en religion » (p. 11). Bruno Neveu a d'ailleurs consacré un ouvrage important à la rencontre de l'érudition et de la religion aux XVII^e et XVIII^e siècles, que rappelle à juste titre P.-S. Filliozat et qui permet de mieux apprécier une alliance que d'aucuns pourraient juger incongrue. Neveu cite entre autres un Jean Le Clerc qui parlait en 1699 d'une République des Lettres « devenue un pays de raison et de lumière, et non d'autorité et de foi aveugle, comme elle l'a été trop longtemps », dont le présent ouvrage est également une brillante illustration⁹. Pour mieux faire comprendre le défi de l'entreprise, l'introduction aborde la situation des missionnaires face aux langues de l'Inde : les premières ambiguïtés de conversions ressemblant plutôt à une portugalisation, les préoccupations pédagogiques de François Xavier, l'acharnement des missionnaires à parler la langue de la région où ils se trouvaient, et même la nécessité qu'ont sentie certains d'entre eux de se tourner vers la langue savante des brahmanes lettrés pour mieux comprendre la religion de leurs interlocuteurs.

La section I de ce livre (p. 25-47) tente d'établir le contexte historique de l'activité de J.-F. Pons et de fixer les principaux paramètres de sa biographie. Il est entre autres question de sa contribution à la constitution du fonds indien de la Bibliothèque du Roi et des immenses difficultés rencontrées par lui et ses confrères quand ils ont voulu se procurer des copies des Veda. La section II (p. 49-80) est une édition minutieuse de quatre lettres autographes qui nous sont parvenues et d'une cinquième lettre, qui avait été déjà publiée dans les *Lettres édifiantes et curieuses* (Paris, 1841). Elles sont ici accompagnées d'abondantes notes qui témoignent éloquemment de la grande connaissance de la littérature et de la philosophie indienne que ces missionnaires avaient déjà à cette époque malgré d'évidentes limites.

La section III (p. 81-95) est une introduction à la grammaire sanscrite de J.-F. Pons, suivie en section IV d'une édition de la *Grammatica Sanscritica* qui comprend cinq parties touchant la morphologie (manuscrit BNF « Sanskrit 551 »), rédigée alors que son auteur se trouvait en milieu bengali (Chandernagor), avec traduction de tout ce qui se trouve en latin dans l'original et l'ajout, à titre d'exemples, de certains paradigmes calqués en fait sur les habitudes d'exposé des grammaires latines occidentales. La sixième partie de la grammaire du P. Pons figure à la section V (p. 171-197) : il s'agit d'une syntaxe (régime des cas, composés et particules) réclamée par Anquetil

9. Bruno NEVEU, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994 ; la citation de Jean Le Clerc se trouve en p. 191-192.

Duperron au P. Cœurdoux, et rédigée en français par le P. Pons, qui se trouvait à cette époque en Inde du Sud (dans la mission du Karnate, un milieu où l'on utilisait l'écriture telugu-kannāḍa) et conservée à la BNF dans le manuscrit « Indien 596 ». Le livre se conclut par deux annexes contenant l'un le fac-similé du manuscrit BNF « Sanskrit 551 » et l'autre le fac-similé du manuscrit BNF « Indien 596 ».

Ce livre constitue un travail à la fois linguistique et historique exigeant une haute maîtrise des traditions de linguistique indienne, dont peu d'érudits occidentaux sont capables de nos jours. J'emploie « traditions » au pluriel, car J.-F. Pons a commencé à s'initier à la grammaire sanscrite en milieu bengali avec des pandits qui utilisaient le *Mugdhabodha* de Bopadeva (proposant une métalangue différente de celle de Pāṇini, voir p. 86-90) et le *Samkṣiptasāra* de Kramadīśvara (qui suit Pāṇini de plus près, p. 89-92). P.-F. Filliozat s'emploie dans ses notes à la traduction à bien distinguer ce que J.-P. Pons doit à l'un et à l'autre de ces interprètes. Les pandits du sud suivaient de près la tradition de Pāṇini, de sorte qu'ils pouvaient interpréter le second traité, mais non le *Mugdhabodha*, qui leur était complètement étranger. L'édition de ces deux manuscrits (rédigés l'un dans le nord et l'autre dans le sud de l'Inde) suppose donc d'abord, outre les questions d'écriture et de langue, une excellente maîtrise de ces diverses traditions indiennes. On trouvera également chemin faisant des comparaisons avec la grammaire de Roth, qui a plutôt été formé avec des pandits relevant de l'école Sārasvata (p. 98, n. 211). Les abondantes notes montrent que s'est posé un autre problème important, soit le fait que le P. Pons jouissait d'une formation classique occidentale qui se heurtait nécessairement à un système de grammaire indien tout autrement pensé. Si le P. Pons est parvenu ordinairement à saisir la spécificité de la manière indienne de penser la langue, il ne pouvait se départir complètement de la façon occidentale de présenter la morphologie latine, des concessions aux habitudes occidentales qui se limitaient ordinairement à l'ordre des matières et à la présentation en tableaux. Outre certaines confusions à propos de termes techniques ou de notions linguistiques (voir les notes 228, 234, 237, 247), il n'y eut de difficulté réelle et de divergence d'interprétation qu'à propos des notions d'*ātmanepada* (mot pour soi), *parasmaipada* (mot pour autrui) sur lesquelles Pons tenta de greffer les notions de voix, de mode et de temps (p. 93). Dans sa *Grammaire sanscrite pāṇinéenne* (Picard, 1988, p. 106 et suiv.), P.-S. Filliozat note bien que « les grammairiens indiens du sanskrit n'ont pas les notions de temps grammatical, ni de mode et de voix du verbe ». J.-F. Pons réinterprétait ces notions en fonction des usages en cours pour le latin et s'avéra dans ce cas incapable de rendre compte de ce qu'il découvrait en Inde (voir p. 142-143 et p. 172, n. 375). Ici comme en d'autres cas peu nombreux, P.-S. Filliozat n'hésite pas à signaler les faiblesses de J.-F. Pons dans sa compréhension de la tradition. L'ouvrage se termine par une liste des « Ouvrages consultés » (p. 283-288) et un « Index » (p. 289-293).

Ce livre met un point final à une recherche jadis amorcée par Jean Filliozat¹⁰. Il s'agit en quelque sorte d'un hommage posthume au chercheur qui, le premier, décrivit avec précision ces deux manuscrits et démontra clairement qu'ils avaient été rédigés par ce missionnaire français.

Ce livre, en tout point remarquable, ne s'adresse pas aux seuls indianistes. En raison de l'étude qui introduit cette édition, des notes abondantes et érudites qu'elle comporte, des éléments de comparaison avec le latin et les diverses traditions de grammaire sanscrite qu'on y trouve, les historiens des religions, tous ceux et celles qui sont intéressés par l'histoire de la linguistique (voir par exemple la note 212 à propos de l'origine du nom des classes de phonèmes comme gutturales, labiales),

10. Jean FILLIOZAT, « Une grammaire sanscrite du XVIII^e siècle et les débuts de l'indianisme en France », *Journal Asiatique* (1937), p. 275-287 ; reproduit dans ID., *Laghu-prabandhāḥ. Choix d'articles d'indologie*, Leyde, Brill, 1974, p. 303-312.

RECENSIONS

les latinistes curieux de connaître l'influence des grammaires traditionnelles du latin sur la description d'autres langues et d'autres linguistiques, y trouveront également matière à réflexion.

André COUTURE
Université Laval, Québec

Eberhard ORTLAND, éd., **Theodor W. Adorno. Esthétique 1958/59**. Traduction par Antonia Birnbaum et Michel Métayer. Paris, Éditions Klincksieck, 2021, 363 p.

Ce livre important contient la première traduction française¹¹ du quatrième des six cours d'esthétique qu'Adorno aurait donnés à Francfort entre 1950¹² et 1968, après son retour d'exil des États-Unis. Il a fait à l'époque l'objet d'un enregistrement exhaustif de bonne qualité — hormis quelques lacunes mineures — et d'une retranscription tapuscrite de laquelle la traduction présente a été tirée. Ce cours d'esthétique, donné de novembre 1958 à février 1959, s'inscrit dans les recherches inlassablement menées par Adorno pour fournir une théorie esthétique adaptée à la réalité contemporaine de la société (capitaliste) et de l'art (moderne). Dès 1956, nous apprend l'éditeur Eberhard Ortland (Université de Münster), Adorno commença à consigner notes et esquisses qui allaient le mener à la rédaction de l'*opus magnum* inachevé et publié à titre posthume qu'est *Théorie esthétique* (1970). Le cours d'esthétique de 1958-1959 est à cet effet le témoignage saisissant d'une pensée en construction et il représente un jalon important dans le développement des réflexions esthétiques du dernier Adorno.

L'édition présente contient d'abord, suite à deux courtes notices de l'éditeur et des traducteurs, le contenu des vingt et une séances de cours données par Adorno, accompagnées d'un appareil massif de notes contextualisant les propos et joignant les références, intérieures et extérieures au corpus adornien, nécessaires à son intelligibilité. Suivent cinquante pages de notes et de plans schématiques desquels il se serait librement inspiré pour structurer ses exposés (p. 9, 11). L'éditeur rapporte en outre les annotations — principalement des passages soulignés — qu'Adorno lui-même a inscrit en marge du tapuscrit à la relecture de celui-ci. Une bibliographie des textes réunis (*Gesammelte Schriften*) et des textes posthumes (*Nachgelassene Schriften*) dans les éditions allemandes et françaises disponibles à ce jour précède l'index des noms propres. Le lecteur tirera notamment parti de l'appareil de notes assidûment documenté et des annotations d'Adorno qui indiquent les passages que l'auteur jugeait les plus importants, deux bénéfices de l'édition présente qui contribuent à en faire un outil de travail indispensable.

Les traducteurs ont respecté la subtile fluctuation du vocabulaire adornien entre les divers lexiques philosophiques qu'il mobilise, de telle sorte que le lecteur reste aux faits des dialogues parfois implicites se jouant entre Adorno et Hegel, Kant, Platon, Lukács ou Freud. Ils ont aussi su rendre à l'écrit ces leçons récitées oralement et parfois pratiquement improvisées, en respectant les hésitations, détours et complexités du mode d'expression oral, sans toutefois y sacrifier l'intelligibilité du propos.

Quelques mots sur la spécificité du contenu inédit de ces cours de 1958-1959. Après avoir exposé la problématique qui occupe son cours (la possibilité et la nécessité actuelle d'une esthétique

11. Conservé dans les écrits posthumes d'Adorno pendant quarante ans, ce cours a été publié en allemand en 2009 (Suhrkamp) et traduit en anglais en 2017 (Polity Press). La traduction française présente, produite par Antonia Birnbaum et Michel Métayer, est parue en janvier 2021.

12. Cette date fait l'objet d'une contradiction entre l'éditeur, qui maintient que ces cours furent donnés depuis 1930 (p. 7), et les traducteurs, qui évoquent plutôt l'année 1950 (p. 11).

philosophique) et s'être doté d'une méthode pour s'y attaquer (la méthode dialectique, qui s'abandonne à l'expérience concrète de ses objets) (cours 1), Adorno consacre ses efforts à thématiser les relations dialectiques qui relient l'art, la nature et la Raison (*Aufklärung*) (cours 2 à 4). S'émancipant et s'opposant à la nature en tant que sphère d'apparence séparée de celle-ci, l'art a pour signification essentielle d'exprimer la nature mutilée et de « venir à son secours » face à sa domination rationalisée (p. 51, 65, 79-80).

Toutefois, si l'art a le potentiel de défendre les intérêts de la nature, c'est seulement dans la mesure où il se constitue comme sphère d'apparence autonome, ce qui lui est garanti d'une part par la sublimation du désir frustré du sujet à s'approprier la nature, et d'autre part par sa participation à sa domination rationnelle qui installe un rapport d'extériorité mutuelle entre la nature et l'art, produit de l'activité humaine (cours 5). Afin d'illustrer cet entrelacement dialectique de domination et de secours porté à la nature dans l'art, Adorno mobilise les concepts esthétiques d'*expression*, qu'il associe à la nature, et de *construction*, qu'il associe à la Raison, en montrant leur médiation réciproque (cours 6 à 8).

Les cours 9 et 10 sont assurément ceux qui surprendront le plus le lecteur. Adorno y interprète de manière remarquable la « théorie de la beauté » (p. 138) de Platon, telle qu'elle serait présentée dans le *Phèdre*, faisant de ce dialogue l'œuvre séminale de toutes les théories esthétiques qui, dans la tradition esthétique occidentale, traitent de la question du beau. Fidèle à son refus de définir statiquement les concepts, Adorno présente la conception du beau de Platon comme la constellation dialectique de plusieurs moments distincts (p. 141), parmi lesquels celui du plaisir sensible ne tient qu'une place marginale : le moment de la séparation de l'art du cours habituel de la raison et de la réalité (p. 137-139), le moment de la négativité utopique (p. 140, 151), les moments en tension du sensible et du spirituel, du plaisir et de la souffrance, de la folie et de la raison, le moment mimétique (p. 151), etc. Faisant ainsi du beau platonicien le lieu d'un processus dialectique et d'un « champ de tensions » (p. 143, 152) dans lequel s'enracineraient toutes les esthétiques ultérieures — dont la sienne —, Adorno tranche avec son traitement de la figure de Platon dans la *Théorie esthétique*, où celui-ci est le plus souvent évoqué pour être critiqué¹³.

L'auteur expose ensuite (cours 11 à 15) sa conception de l'expérience esthétique comme expérience dialectique entre les moments singuliers, sensibles et immédiats composant l'œuvre d'art et la totalité spirituelle qui émerge dynamiquement, génétiquement, de la médiation incessante de ces moments sensibles (p. 202). Le lecteur retrouvera ici dans le concept de « totalité spirituelle » la préfiguration du concept capital de *forme* (comme synthèse non coercitive), qui sera au centre de la *Théorie esthétique*, et qui est pratiquement absent des cours de 1958-1959. Adorno propose ici une description de l'expérience esthétique comme impliquant, pour le sujet, son extériorisation mimétique dans l'œuvre d'art et la suspension momentanée du principe subjectif de domination de la nature (p. 180), et pour l'œuvre d'art, sa transformation momentanée en processus vivant ou « champ de forces » dynamique non objectivable (p. 166).

Les cours 16 à 21 sont principalement dédiés à une critique immanente d'inspiration hégélienne des « esthétiques subjectivistes », au premier chef celle de Kant, qui fondent l'esthétique et les critères des jugements esthétiques dans les modes de réaction du sujet face aux œuvres (p. 244).

13. Voir à cet effet T.W. ADORNO, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 2020, p. 124-125, 181, 189, 281-282, 311, 329, 397, 413, 418. La seule référence qu'on y trouve à la « théorie du beau » de Platon se trouve à la page 456, où Adorno fait rapidement référence à la doctrine de l'*enthousiasmos*, associée dans le *Phèdre* à l'expérience du beau.

RECENSIONS

Présentant par moments une pensée dialectique complexe — qu'on sent à la recherche de sa propre expression adéquate — dans une langue d'une limpidité exceptionnelle, l'édition française de ces cours saura faire office d'introduction aux thèses esthétiques générales d'Adorno et même, peut-être, à la pensée dialectique comme telle. Ils permettront non seulement au lecteur francophone — néophyte comme spécialiste — de préparer, d'éclaircir ou d'enrichir la lecture difficile de *Théorie esthétique*, mais aussi d'avoir accès à certains développements inédits qui n'ont pas trouvé de suite dans cette dernière. Fournissant l'accès à un moment spécifique de l'évolution de la pensée d'Adorno et se voulant être de véritables « laboratoires » vivants (p. 16), ces cours sont les témoins d'une pensée en acte, en construction, où l'enseignement et la recherche sont étroitement liés. Bien que le lecteur eût apprécié une introduction éclairant les spécificités des thèses défendues par Adorno à cette étape de son cheminement intellectuel¹⁴, ce livre n'en reste pas moins un outil de travail incontournable pour le spécialiste et, pour le débutant, une opportunité à ne pas rater de s'introduire agréablement et efficacement¹⁵ à la théorie esthétique d'Adorno.

Dominic ROULX
Université de Montréal

14. Un petit paragraphe de l'éditeur (p. 8) et une seule phrase des traducteurs, stipulant que la spécificité du cours est « d'accentuer fortement le caractère matérialiste de la théorie adornienne de l'art » (p. 11), laissent à cet égard le lecteur sur sa faim.

15. Adorno répond même parfois, en début de séances, à des questions des étudiants, ce qui permet certaines clarifications conceptuelles fort utiles. Voir les cours 6, 8, 11, 14, 15.

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- ALGIER-GIRAULT, Élisabeth, *Des sociétés de vie évangélique, une utopie ? Suivre le Christ au cœur du monde dans la communion des états de vie*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2022, 360 p.
- AWAIS, Nicole, LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, REY-MEIER, Doris, dir., *Une théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin. Hommage au prof. Gilles Emery op à l'occasion de ses 60 ans*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2022, 718 p.
- BARC, Bernard, *Du sens visible au sens caché de l'Écriture. Arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, nouvelle édition, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 23), 2021, 247 p.
- BORDE, Hubert, HUBERT, Bernard, dir., *Actualité de Jacques Maritain*, Paris, Pierre Téqui éditeur (coll. « Questions disputées »), 2022, 859 p.
- BOULNOIS, Olivier, *Saint Paul et la philosophie. Une introduction à l'essence du christianisme*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Chaire Étienne Gilson »), 2022, 251 p.
- CHERMONT, Pierrick de, *Les limbes*, préface de Michel Crépu, Clichy, Éditions de Corlevour, 2022, 683 p.
- CINER, Patricia, NUNEZ, Alyson, ed., *The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity. Their Impact on Patristic Studies and the Contemporary World (Conference Proceedings 2nd International Conference on Patristic Studies)*, Turnhout, Brepols Publishers n.v., 2021, 424 p.
- COMTOIS, Nicolas, *De la métaphysique à l'exigence démocratique. Entretiens avec Jean-Marc Narbonne*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin ; Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2022, XI-118 p.
- DESCOURTIEUX, Patrick, *Hilaire de Poitiers. Commentaires sur les Psaumes. Tome V (Psaumes 119-126)*, texte critique du CCL 61B (J. Doignon), traduction, notes et index, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 625), 2022, 426 p.
- DUMOUCHEL, Daniel, LEDUC, Christian, dir., *Les ismes et catégories historiographiques. Formation et usage à l'époque moderne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Mercure du Nord »), 2021, 348 p.
- GUÉRARD, Marie-Gabrielle, *Nil d'Ancyre. Commentaire sur le Cantique des cantiques. Tome II*, notice, texte critique, traduction et notes, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 623), 2022, 238 p.
- HARRIS, Mark, MARLOW, Hilary, ed., *The Oxford Handbook of The Bible and Ecology*, New York, Oxford University Press, 2022, XIV-478 p.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique, *Thomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique. Nature, modalités et fonctions de la métaphysique, comprenant le rapport à Dieu de cette science, ainsi que sa confrontation avec la doctrine sacrée*, Paris, Éditions Parole et Silence (coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste »), 2021, 1432 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE, *Incarnation*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « À voix haute. Conférences de l'IPT », 4), 2022, 93 p.
- LANIEL, Jean-François, PERREAULT, Jean-Philippe, dir., *La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Religion et politique », 1), 2022, XII-266 p.
- MARGELIDON, Philippe-Marie, *De la prédestination à la réprobation. Un débat inachevé entre Jacques Maritain et Jean-Hervé Nicolas*, Paris, Pierre Téqui éditeur (coll. « Croire et Savoir », 69), 2022, 152 p.
- MERIANE, Taïeb, *Averroès (Ibn Rušd). Destruction de la Destruction (Tahāfut al-tahāfut)*, présentation, traduction de l'arabe et notes, précédé d'une étude de Gerhard ENDRESS, *Le projet d'Averroès*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Études musulmanes », LIV), 2022, 519 p.
- NODET, Étienne, *Les Samaritains*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2022, 264 p.
- PINET, Martin, *La notion de munus au concile Vatican II et après. Pour une fondation théologique du pouvoir dans l'Église*, Città del Vaticano, Lateran University Press (coll. « Corona Lateranensis », 100), 2021, 499 p.
- PORTES, François-Marie, *La femme au Moyen Âge : Aristote contre l'Évangile. St Albert le Grand, St Thomas d'Aquin, St Bonaventure et Gilles de Rome*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2022, 468 p.
- STROYAN, John, *Retournés par l'amour divin. Petit guide œcuménique de méditation*, préface de Christian Krieger, postface de Daniel Bourguet, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Veillez et priez »), 2022, 205 p.
- WIELE, Arnaud van den, *Dieu à l'épreuve de la vie quotidienne. Conférences de Carême 2022*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Parole vive »), 2022, 126 p.
- WIPPEL, John F., *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin. De l'être fini à l'être incréé*, traduit de l'anglais par Paul Roy, Paris, Les Éditions du Cerf, 2022, 850 p.