

SÉMINAIRE TRANSVERSAL 2024 - ÉCOLE DOCTORALE 472

ACTES DU
SÉMINAIRE
TRANSVERSAL

Critiquer ou discriminer

f in @ y

www.ephe.psl.eu



École Pratique
des Hautes Études

PSL 

remerciements

La réussite de cette journée n'aurait pas été possible sans le soutien inconditionnel de l'École doctorale 472, de son directeur, Christopher Carcaillet et des responsables des mentions, Catherine Paul (SIEB), Nuria de Castilla (HTD) et Séverine Mathieu (RSP). Nous souhaitons les remercier vivement pour leur engagement et leurs précieux conseils. Nous exprimons également notre profonde gratitude à Liset Diaz Martinez, Jérôme Billaud et Christine Ardiller dont le soutien a été indispensable à la concrétisation de cet événement et à la publication des actes.

Nous tenons à saluer l'implication des doctorantes et doctorants qui ont partagé le fruit de leurs recherches lors de cette journée. Nous remercions de même toutes celles et ceux qui ont répondu à l'appel à communication et qui ont contribué activement à l'enrichissement des débats et des échanges. Leur participation nombreuse témoigne de la vitalité intellectuelle qui anime notre communauté.

Enfin, nos remerciements vont à M. Michel Hochmann, Président de l'EPHE – PSL, qui a bien voulu nous faire l'honneur d'ouvrir cette journée transversale qui touchait toute la communauté de notre école par le biais du thème Critiquer ou discriminer.

Le comité d'organisation



ACTE DE SÉMINAIRE TRANSVERSAL

Séminaire transversal 2024
École doctorale 472
ISSN 2823-8516

Mise en page
Marion Gandois

Crédit image couverture
Comité d'organisation JT 2024

Année de publication
2025

**École Pratique
des Hautes Études**
4 rue Ferrus 75014 Paris
www.ephe.psl.eu

Le comité d'organisation de la Journée Transversale des doctorants 2024 se compose de :
Daphné BAUDON, Carlo Emilio BIUZZI, Arthur DECONYNCK, Dauphine DE HALDAT,
Inès KEUTER, Paul KNALL-DEMARS, Illia KOVALENKO, Léa LEGOUIX, Valentine
LOUIS, Philomène RENARD, Mélanie SORSTEIN, Fanny STIBBE, Léa VAN HULLE.

Remerciements	3
Préface par Christopher Carcaillet directeur de l'ED 472	6
Introduction par le comité de rédaction	9
Partie 1 - Discriminer ou critiquer pour produire un savoir sur le monde	13
Le choix du sage : les formes du jugement critique dans les <i>Proverbes</i> , <i>Qohéleth</i> et le <i>Livre de la Sagesse</i> . <i>Raphaëlle Berterottière (RSP)</i>	14
Critique et discrimination au regard de Marguerite Long, pédagogie du piano. <i>Lina Zikra (HTD)</i>	27
Critiquer et discriminer, comment appréhender ces notions en chimie des contaminants ? <i>Daniel Owen (SIEB)</i>	35
Partie 2 - Discriminer au nom d'un savoir, critiquer au nom d'un savoir	42
La figure des hommes-bêtes dans la pensée philosophique du XII ^e siècle. Une hiérarchie discriminatoire de la nature humaine à partir des concepts de savoir et de connaissance. <i>Matteo Sperandini (RSP)</i>	43
Réchauffer les tumeurs froides : nouvelles approches et perspectives thérapeutiques. <i>Thomas Morin (SIEB)</i>	54
Des <i>naturalisti</i> aux <i>tenebrosi</i> : l'invention et la fortune d'une catégorie historiographique de la peinture vénitienne du XVII ^e siècle. <i>Thomas Mattei (HTD)</i>	62
Saba Mahmood et l'étude critique du mouvement de la Da'Wa en Égypte. <i>Monia Hilal (RSP)</i>	73
Partie 3 - Discriminer ou critiquer, source de renouvellement des sciences	83
Vers les <i>réalités profondes</i> . Entre critique et discrimination, élaboration d'une théorie de la connaissance originale en terre d'Islam par Abū Ḥāmid al Ġazālī. <i>Pascal Lemmel (RSP)</i> ...	84
Renouvellement dans l'art du chant à l'époque des <i>Lumières</i> : critiques et louanges des <i>Solfèges d'Italie</i> . <i>Emmanuelle Blasutta (HTD)</i>	95
Les cités-États syro-hittites (XII ^e -VII ^e siècles av. J.-C.) : historiographie et problématiques de la construction d'une catégorie scientifique. <i>Cassandra Lionnais (RSP)</i>	103

sommaire

préface

« Critiquer ou discriminer » pour *produire* du savoir, au *nom* du savoir, ou comme source de renouvellement du savoir ; tels étaient le thème et les sous-thèmes de la Journée Transversale 2024 de l'ED 472 « EPHE ».

Produire du savoir est le fait du chercheur, alors que l'enseignant est chargé de le rendre intelligible et d'être le vecteur humble de cette pensée. Lors de cette journée, l'auditoire a pu entendre des communicants, tous jeunes dans leurs conditions de chercheur et parfois aussi d'enseignant, mentionner la nécessité de définir négativement un fait ou un processus dans le but de faire progresser la connaissance. Ainsi, Raphaëlle Berterottière a défendu un tel point de vue illustré par l'étude des formes de jugements critiques de la littérature biblique ; elle a expliqué que circonscrire l'état de la sagesse implique de dénigrer ce qui l'oppose pour mieux le discriminer ; une démarche manichéenne en quelque sorte. A contrario, les communications de Charlotte Mention, de Lina Zikra ou de Daniel Owen se sont exercées à connoter de façon positive des observations ou à établir un préjugé positif pour faire progresser le savoir. La première, Charlotte Mention, a rappelé le paradigme concernant le déterminisme des états écologiques stables alternatifs entre la forêt et la savane, dans le passé et dans le présent, pour montrer que simplement, ces deux états diffèrent. Lina Zikra a relaté comment la pédagogie musicale de Marguerite Long a œuvré, d'une part à critiquer afin de s'élever et, d'autre part à discriminer afin d'acquérir des compétences sans pour autant émettre de jugement négatif. Enfin, Daniel Owen a disserté sur les stratégies modernes d'investigations chimiques des contaminants aquatiques permettant de les différencier et ainsi de les discriminer ; là aussi, c'est simplement l'expression de différences significatives qui génère de la connaissance.

Le second sous-thème de cette journée académique portait sur l'étude de la critique ou de la discrimination *au nom* du savoir. Cela sous-entend qu'il n'existe pas de discrimination et de critique sans quête de connaissance, faisant fi d'un exercice plus gratuit qui consisterait à critiquer ou à discriminer sans objectif. Objectiver la discrimination et la critique peut s'effectuer par une

simple opposition de faits ou par l'établissement de jugements insuffisants pour la connaissance. Ainsi la critique de la méthode thérapeutique permet de faire émerger des faiblesses de stratégies de traitement : c'est ce qu'a exposé Thomas Morin, lui permettant d'apporter des arguments matériels pertinents pour faire progresser la résolution de pathologies cancéreuses, par exemple. Thomas Mattei et Matteo Sperandini ont chacun souligné le poids de la discrimination afin de distinguer, classer et hiérarchiser. Pour le premier d'entre eux, cela concernait la dualité de la nature humaine par l'étude des penseurs occidentaux du XII^e siècles et, dans le cas du second, par l'innovation catégorielle et historiographique de la peinture vénitienne du XVII^e siècle. Quant à Monia Hilal, elle a souligné puis explicité au regard de la pensée de l'anthropologue contemporaine Saba Mahmood en quoi caractériser l'altérité aide à la compréhension et l'assimilation d'un fait religieux, afin de comprendre l'organisation et la diversité de la société égyptienne contemporaine. Monia Hilal souligne que jauger l'altérité dans sa nuance contribue aussi à discriminer et critiquer au nom du savoir.

Enfin les sciences et les humanités ont besoins de se régénérer ou tout au moins de redéfinir leurs fondements pour permettre de franchir des paliers et donc faire acte de *renouvellement* du savoir académique. Rappelons ici le philosophe des sciences, Thomas Kuhn qui le développe si bien dans la *Structure des révolutions scientifiques*, œuvre séminale parue en 1962¹. Ainsi, il souligne l'importance essentielle de la critique et peut-être de la discrimination pour permettre l'élaboration de nouveaux paradigmes. Dans cette veine, Pascal Lemmel nous a révélé, à l'appui des textes des penseurs de l'Islam, que l'élaboration d'un paradigme épistémologique procède de la critique et du discernement. Cassandra Lionnais a pour sa part montré par une approche aux entrées multiples qu'en critiquant et en distinguant les éléments linguistiques de peuples antiques du Proche-Orient, contemporains et proches géographiquement, on peut remettre en cause une construction catégorielle de la représentation d'un monde. Mais la critique prend parti ; elle peut être ainsi subjective comme l'a signalé Emmanuelle Blasutta par l'étude des textes traitant des *Solfèges d'Italie* au XVIII^e siècle. Enfin, Leslie-Anne Merleau a dévoilé le caractère intentionnellement critique des résultats de la recherche, et ce afin de faire progresser les politiques publiques en s'appuyant sur des travaux d'écotoxicologie en milieu aquatique. C'est ainsi que la frontière d'un nouveau paradigme du développement durable peut être franchie.

1. Kuhn, Thomas (traduction de l'anglais par Laure Meyer), *La structure des révolutions scientifiques* [« The structure of scientific revolutions »], Paris, Flammarion, 1^{re} édition 1962.

On le voit, la discrimination n'a pas nécessairement besoin d'être négative pour produire un savoir critique. Elle peut simplement énoncer des différences qui sont par ailleurs autant de forces ou d'opportunités. Platon, a-t-il eu besoin de dire ce qui n'est pas beau pour manifester la beauté morale ou matérielle ? La critique est alors relative et reste également constitutionnelle de la construction du progrès de la pensée au nom du savoir : c'est ainsi que les paradigmes peuvent se renouveler. La critique, comme le doute et l'incertitude, conduisent alors – possiblement – à une révolution scientifique ou humaniste. L'objectif ultime du chercheur reste le progrès de la société, le bien-être des personnes d'aujourd'hui et de demain, dans un monde meilleur pour chacun et pour tous par la production de connaissances matérielles ou immatérielles transmissibles aux générations futures.

Christopher Carcaillet
Directeur de l'ED 472

Introduction

Cette nouvelle édition regroupe plusieurs des communications des doctorants EPHE-PSL à l'occasion de la Journée transversale qui s'est tenue le 14 mai 2024. Moment phare dans la vie de l'école doctorale, cette journée d'études incarne bien l'esprit d'interdisciplinarité au cœur de son identité. Pour cette édition, les doctorants étaient invités à présenter leurs contributions autour d'un sujet fédérateur : Critiquer ou discriminer.

Nous pouvons nous réjouir que cette thématique ait été visiblement très stimulante pour les participants, issus des trois mentions de l'école doctorale, « Histoire, textes, documents », « Religions et systèmes de pensée », « Systèmes intégrés, environnement et biodiversité ».

Si les notions de critique et de discrimination sont connotées négativement au premier abord, ces deux termes sont avant tout des processus cognitifs relevant d'un choix. Leur racine commune, le terme grec *κρίνω* (*krinō*), se traduit par l'idée de juger ou d'interpréter mais aussi de distinguer, de trancher. Les termes « critiquer » et « discriminer » conservent tout cet empan : ils peuvent procéder de la prise de position subjective comme du choix méthodologique et scientifique.

En sciences, la critique désigne le processus de distinction d'un choix motivé par l'exercice de la raison. Il relève en dernier lieu d'une prise de position, individuelle ou collective, qui engage la responsabilité de ceux qui l'exercent. La discrimination relève aussi d'un processus de distinction, mais peut recouvrir plusieurs dimensions : elle se présente en tout premier lieu comme un processus de classification mais, coordonnée au terme de *critique*, peut suggérer l'idée de recourir à un choix par élimination. Le terme latin *discriminare* renvoie à l'idée de diviser et de mettre à part, et garde une proximité sémantique certaine avec le terme *crimen* désignant la faute ou le crime. En sciences religieuses, historiques et philologiques ou de la vie et de la terre, ces deux notions sont omniprésentes, tant d'un point de vue méthodologique, qu'historiographique et historique.

L'exploration de ce sujet, dont la formulation invitait à une réflexion sur les liens et les tensions possibles entre les deux termes qui le composent, s'est déployée en trois axes qui ont structuré cette journée d'études.

Les premières contributions étudient la façon dont discriminer et critiquer servent à élaborer des outils de compréhension du monde, afin de produire un savoir particulier. On envisage ainsi deux processus distinctifs qui permettent d'aboutir à une catégorisation des données. En ce sens, discriminer et critiquer ont ici le même but : construire un sujet, ce sont des choix méthodologiques.

Dans sa présentation, Raphaëlle Berterottière étudie ainsi comment différents recours au discours critique dessinent la figure du sage dans les livres sapientiaux de la Bible.

L'étude de Lina Zikra met en évidence la méthode de critique et de discrimination comprise au sens de discernement des talents et aptitudes et de sélection des élèves dans la pédagogie de la célèbre enseignante de piano Marguerite Long.

Enfin Daniel Owen présente comment, dans son champ d'études, discriminer et critiquer les données permet l'identification des polluants chimiques d'origine anthropique.

Dans un deuxième moment de la journée, les participants se sont intéressés aux processus de discrimination et de critique lorsqu'ils sont employés au nom *d'un savoir* ou *du savoir*, notamment à l'échelle des rapports sociaux ou au sein d'un groupe, souvent pour interroger

les limites de telles méthodes. Discriminer renvoie alors au traitement différencié des membres d'un groupe selon un ensemble de critères relevant d'un savoir érigé en norme intangible, qui peut dès lors être considéré comme arbitraire. Ce processus d'inclusion et d'exclusion se traduit de différentes manières : spatialement (séparation des espaces sacrés et profanes), juridiquement (inégalité des droits), matériellement (distinction par le vêtement), physiquement. De même, une telle discrimination se retrouve à l'échelle cellulaire (ex. les cellules immunitaires qui reconnaissent et discriminent les antigènes) ou même au sein des communautés d'animaux. Dans cette perspective, si la discrimination repose sur des critères relevant de l'arbitraire, du préjugé, la critique en revanche continue d'interroger, de vérifier et de justifier ces derniers, et peut ainsi remettre en cause et contester la discrimination.

Ainsi, Matteo Sperandini étudie comment la figure des hommes-bêtes sert aux auteurs philosophes du XII^e siècle pour catégoriser et hiérarchiser des types d'humains selon une échelle de valeur qui place la connaissance au sommet de la vie bonne, tandis que l'étude de Thomas Mattei retrace l'émergence des qualifications discriminantes de *naturalisti* et *tenebroso* accolée à des artistes de l'école vénitienne au XVII^e siècle et interroge par un regard plus critique la pertinence de cette classification historiographique et ses présupposés dans le domaine d'étude de l'art italien.

Dans sa contribution, Thomas Morin fait état des avancées pour optimiser la réponse au traitement des patients dans le cas des cancers avec tumeurs froides, sur la base des meilleures discriminations des différents agents et facteurs déclencheurs de réactions immunitaires.

Monia Hilal, enfin, revient sur l'étude du mouvement des prédicatrices musulmanes égyptiennes de la Da'wa par l'anthropologue Saba Mahmood. Elle relève les paradoxes de la démarche de la savante très critique de la recherche occidentale jugée discriminante, mais non exempte elle-même d'un certain essentialisme qui doit être remis en question.

Les dernières contributions ont mis en évidence comment l'évolution des sciences est conditionnée par les processus de discrimination et de critique. C'est par exemple en étudiant les phénomènes discriminatoires que l'on peut comprendre les valeurs et fondements qui régissent une société. En outre, la discrimination et la critique de modèles explicatifs antérieurs constituent une dynamique essentielle du progrès scientifique. La réfutation d'anciens modèles en sciences dures et l'innovation de nouveaux concepts et de nouvelles techniques sont notamment clés pour rester compétitif, publier et alimenter nos connaissances. En sciences humaines et sociales, on assiste davantage à la critique d'anciens modèles par prise de distance, via l'utilisation de nouveaux modèles théoriques et outils technologiques, ou encore à l'aide de nouvelles sources, pour étoffer notre savoir. Pour toutes ces raisons donc, discriminer et/ou critiquer devient source de renouvellement des sciences.

Pascal Lemmel étudie ainsi comment al-Ghazali a proposé un chemin vers la connaissance d'un type nouveau et complexe à partir d'une critique féconde de la philosophie (*falsafa*). Sur le plan méthodologique, l'étude est elle-même une critique d'une historiographie traditionnelle qui réduit le célèbre théologien musulman à la seule catégorie de mystique hostile à la rationalité. L'étude s'inscrit donc dans une approche renouvelée de la pensée d'Al-Ghazali, fondée sur une meilleure prise en compte des sources.

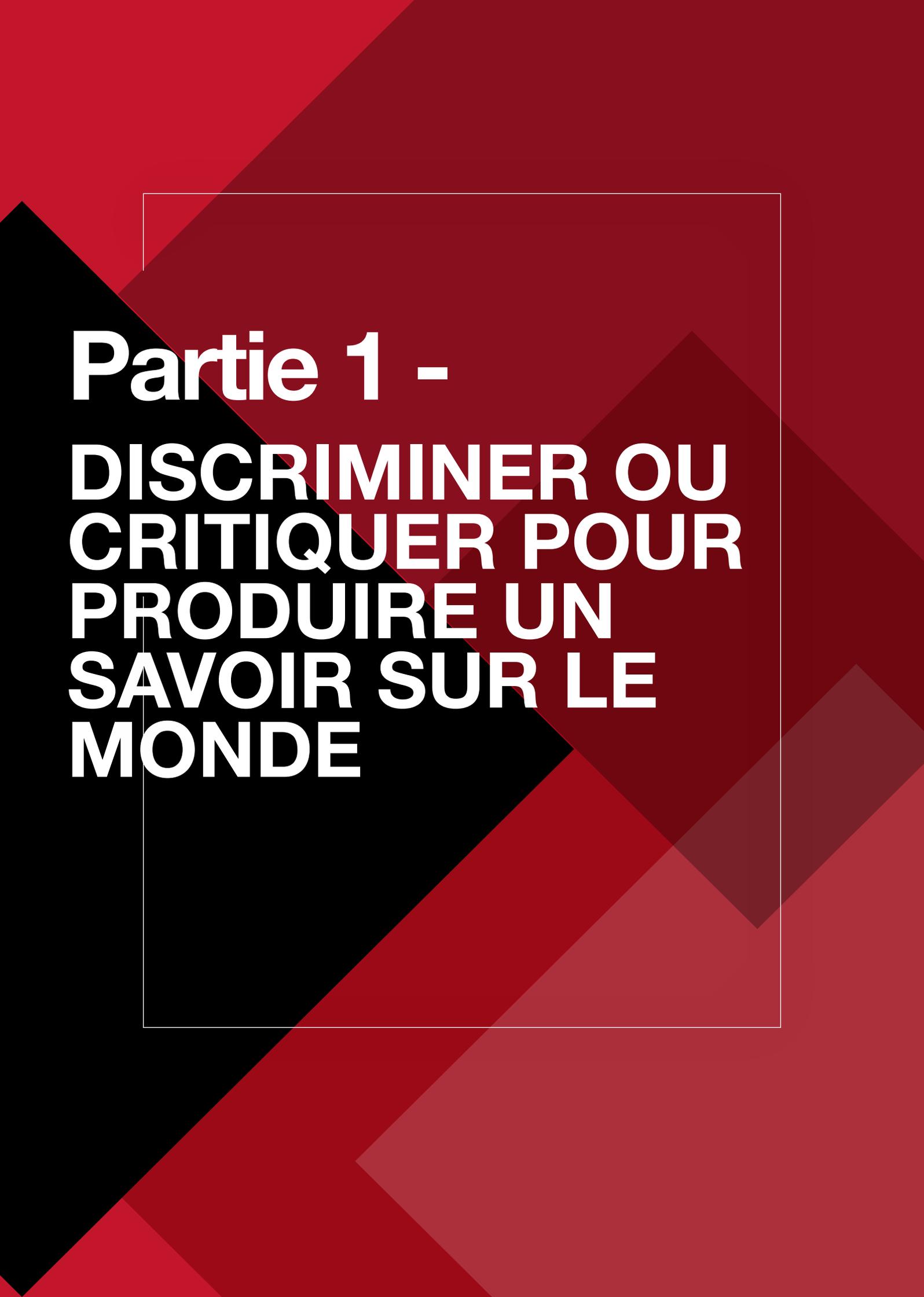
Emmanuelle Blasutta pour sa part analyse deux textes de présentation critique de la méthode de chant *Solfèges d'Italie* (parue en 1772). En distinguant particulièrement la part

de subjectivité et d'erreurs dans les informations fournies par la notice du critique Jean-François Fétis, elle entend montrer que même une source critique douteuse du point de vue de sa rigueur scientifique constitue, du fait même de ses particularités, un bon objet d'étude pour la compréhension de l'histoire de la réception et de l'évolution des enseignements musicaux.

Enfin, dans son étude sur les cités-États dites syro-hittites, Cassandre Lionnais retrace la construction de cette catégorie historiographique dans la recherche à partir des différentes sources textuelles et archéologiques, et en souligne les limites pour mieux dégager des pistes vers un nouveau modèle d'explication plus précis pour cette civilisation ancienne.

Comme nous avons pu le constater au terme de cette journée, au vu du large éventail des sujets ici présentés, de l'histoire de l'art à la biochimie en passant par l'exégèse et l'archéologie, et au vu aussi des échanges très enrichissants entre les intervenants qui se sont tenus après chaque session, la transversalité mise à l'honneur reste une actualité pour nos différents domaines de recherche. Nous espérons que cette édition aura apporté sa pierre à l'édifice, en particulier en mettant en lumière, par le partage et l'échange interdisciplinaire, les problématiques communes à toute démarche scientifique fondée sur un réexamen constant des méthodes et présupposés : une démarche critique qui interroge aussi bien son objet d'étude que soi-même comme sujet d'une pensée toujours en construction.

Le comité d'organisation



**Partie 1 -
DISCRIMINER OU
CRITIQUER POUR
PRODUIRE UN
SAVOIR SUR LE
MONDE**

LE CHOIX DU SAGE : LES FORMES DU JUGEMENT CRITIQUE DANS LES *PROVERBES*, *QOHÉLETH* ET LE *LIVRE DE LA SAGESSE*

Introduction

Les *Proverbes*, *Qohéleth* (ou *l'Ecclésiaste*) et le *Livre de la Sagesse* (ou *Sagesse de Salomon*) sont trois textes souvent reconnus comme appartenant à la littérature sapientiale. Des travaux récents ont mis en évidence l'intérêt de la recherche de fines réécritures intertextuelles dans les écrits de ce corpus¹. C'est la démarche que nous nous proposons de suivre dans cette contribution, en examinant les trois textes cités sous un angle bien précis : celui de la forme qu'y prend le jugement critique. Notre analyse s'appuiera en effet, pour une large part, sur des caractéristiques formelles, car les textes que nous discutons sont constitués d'une série de petites unités, elles-mêmes formées d'une succession d'énoncés brefs dont la structuration est assurée par des procédés de mise en scène du discours. Notre étude prendra donc largement appui sur une analyse de ces différents procédés dans chacun des livres. Nous espérons ainsi contribuer à un développement récent de la recherche sur cette littérature : l'étude de la mise en scène de l'oralité, dont Jacqueline Vayntrub a récemment montré l'importance dans la littérature biblique². Nous ne nous intéresserons pas à l'histoire rédactionnelle de ces textes mais en étudierons l'état final tel qu'il nous a été transmis par le texte massorétique³.

Raphaëlle

Berterottière

Raphaëlle Berterottière est rattachée d'enseignement et de recherche à l'Université de Rouen-Normandie, doctorante en Étude grecques sous la co-direction de MM. Pierluigi Piovanelli (EPHE-PSL) et Philippe Le Moigne (Université Paul-Valéry Montpellier-III).

1. Voir par exemple M. SAUR, « *Sapientia discursiva*. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 123/2 (2011), p. 236-249 ; W. KYNES, *An Obituary for « Wisdom Literature » : The Birth, Death, and Intertextual Reintegration of a Biblical Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 149–254 ; K. DELL, *The Solomonic Corpus of « Wisdom » and Its Influence*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 171–204.

2. J. VAYNTRUB, *Beyond Orality : Biblical Poetry on its Own Terms*, Londres/New York, Routledge, 2019.

3. Nous suivons la Traduction originale de la Bible (T.O.B.) que nous modifions par endroits.

Proverbs 1 – 9

La majorité des spécialistes considèrent aujourd’hui que la rédaction du livre des *Proverbs* (Prov) a eu lieu à la fin de l’époque perse et au début de l’époque hellénistique⁴ (IV^e – III^e siècles avant notre ère). Le livre des *Proverbs* tel que nous le lisons aujourd’hui est probablement le résultat de l’assemblage de plusieurs unités. Nous nous concentrons ici sur les chapitres 1 à 9 qui forment l’un de ces ensembles, en laissant de côté le prologue (1, 1–7).

Les chapitres 1 à 9 sont scandés par une série d’oppositions qui déclinent l’alternative entre choix salutaire et choix néfaste. Dans la première opposition, le père confronte son discours de transmission de la sagesse au discours de dévoiement des « pécheurs » :

⁸ Mon fils, observe la discipline que t’impose ton père et ne néglige pas l’enseignement de ta mère ; [...]

¹⁰ Mon fils, si des pécheurs veulent t’entraîner, n’accepte pas !

¹¹ S’ils disent : « Viens avec nous, embusquons-nous pour verser le sang !

Par plaisir, nous allons surprendre l’innocent ! [...] »

¹⁵ Mon fils, ne chemine pas avec eux, évite soigneusement les ruelles où ils se tiennent ;

¹⁶ car leurs pieds courent vers le mal, se hâtent pour verser le sang.

שְׁמַע בְּנִי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאֵל־תִּשְׁטַח תּוֹרַת אִמְךָ:

[...]

בְּנִי אִם־יִפְתּוּךָ חֲטָאִים אֵל־תִּבָּא:

אִם־יֹאמְרוּ לְךָ אֲתַנּוּ נְאֻרָבָה לְדָם נִצְפָנָה לְנֶקֶת חַנּוּם:

[...]

4. B. SCHIPPER, *Sprüche (Proverbia)*, vol. 1, Göttingen/Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

בְּנִי אֵל־תִּלְךָ בְּדַרְךְ אֲתָם מִנְתִּיבָתָם:

כִּי רַגְלֵיהֶם לְרַע גְּרוּצוּ וְיִמְהָרוּ לְשֹׁפְדֵי־דָם:

(Prov 1, 8. 10–11. 15–16)

La modalité impérative ainsi que la métaphore du chemin participent à la mise en scène d’un discernement entre deux voies. On rencontre dans les versets suivants un discours de la sagesse personnifiée qui désigne ses adversaires, au nombre desquels se trouvent notamment les « moqueurs » :

²⁰ La Sagesse, au-dehors, va clamant, le long des avenues elle donne de la voix.

²¹ Dominant le tumulte elle appelle ; à proximité des portes, dans la ville, elle proclame :

²² « Jusques à quand, niais, aimerez-vous la niaiserie ? Jusques à quand les moqueurs se plairont-ils à la moquerie et les sots haïront-ils la connaissance ?

²³ Rendez-vous à mes arguments ! Voici, je veux répandre pour vous mon esprit, vous faire connaître mon message.

²⁴ Puisque j’ai appelé et que vous vous êtes rebiffés, [...]

²⁶ à mon tour je rirai de votre malheur, je me moquerai quand l’épouvante viendra sur vous [...] ».

חֲכָמוֹת בְּחַיִּז תִּרְנֶה בְּרַחֲבוֹת תִּתֵּן קוֹלָה:

בְּרֹאשׁ הַמַּיּוֹת תִּקְרָא בְּפִתְחֵי שְׁעָרִים בְּעִיר אֲמַרְיָה תֹאמַר:

עַד־מַתִּי | פְּתִי־ם תִּאֲהָבוּ פְּתִי וְלֹצִים לְצוֹן חֲמַדִּי לָהֶם וְכֹסִילִים יִשְׁנְאוּ־דַעַת:

תִּשְׂוּבוּ לְתוֹכְחָתִי הִנֵּה אֲבִיעֶה לְכֶם רוּחִי אֲדִיעֶה דְבָרִי אֲתַקֵּם:

יַעַן קָרָאתִי וְתִמְאַנּוּ:

[...]

גַּם־אֲנִי בְּאִדְכֶם אֲשַׁחֵק אֲלַעַג בְּכֹא פִחְדְכֶם:

(Prov 1, 20–24a. 26)

La personnification de la sagesse en femme qui fait entendre sa voix dans la ville (v. 20–21), comme le métadiscours du v. 23, présentent la parole de la sagesse comme une parole audible par tous : dans chaque situation, il est possible de choisir la voie de la sagesse. Chaque être humain est donc toujours en position de discerner la voie bonne de la mauvaise, et de se ranger ainsi parmi les « niais », les « moqueurs » ou les sages. Au chapitre 3, la figure du « moqueur » revient dans un autre discours du père :

²¹ Mon fils, que prudence et discernement ne s'éloignent pas de tes yeux : observe-les ! [...]

³⁴ Si [le Seigneur] se moque des moqueurs, il accorde sa faveur aux humbles.

³⁵ La gloire sera le patrimoine des sages alors que les insensés porteront la honte.

בְּנֵי אֱלֹהִים מְעַיְיבֵי נֶצֶר תִּשְׁפֶּה וּמְזֻמָּה:

[...]

אִם-לְלֹצִים הוּא-יִלְיִץ וְלַעֲנָוִים יִתְוַחֵן:

כְּבוֹד חֲכָמִים יִנְחָלוּ וְכִסְיִלִים מְרִים קָלוּן: פ

(Prov 3, 21. 34–35)

Au chapitre 5, l'opposition entre deux voies est représentée de manière encore plus claire à travers l'opposition entre deux figures féminines dans un nouveau discours du père, la « femme dévergondée » et la « femme de ta jeunesse » :

¹ Mon fils, sois attentif à ma sagesse et tends l'oreille à ma raison

² pour conserver la clairvoyance. Alors ton langage gardera le savoir.

³ Oui, les lèvres de la dévergondée distillent

le miel et sa bouche est plus onctueuse que l'huile.

⁴ Mais, en fin de compte, elle est amère comme l'absinthe, acérée comme une épée à double tranchant.

⁵ Ses pieds descendent vers la mort. C'est aux enfers que mènent ses pas.

בְּנֵי לַחֲכָמַי הַקְּשִׁיבָה לְתַבּוּנָתִי הַטֹּאַזְנָה:

לְשֹׁמֵר מְזֻמּוֹת וְדַעַת שְׁפָתַי יִנְצְרוּ:

כִּי נֶפֶת תִּטְפֹּנֶה שְׁפָתַי זָרָה וְחֶלֶק מִשְׁמֶן חֶפֶז:

וְאֶחְרִיתָהּ מָרָה כְּלַעֲנָה תִּזְדֶּה כְּתֹרֵב פִּיּוֹת:

רַגְלֶיהָ יִרְדּוּת מִּתְּשָׁאוֹל צְעָדֶיהָ יִתְמַכּוּ:

(Prov 5, 1–5)

¹⁵ Bois l'eau de ta propre citerne et celle qui sourd au milieu de ton puits.

¹⁶ Tes sources s'épancheraient-elles au-dehors ou tes ruisseaux dans les rues ?

¹⁷ Qu'elles soient pour toi seul et pas pour des étrangers avec toi.

¹⁸ Que ta fontaine soit bénie et jouis de la femme de ta jeunesse [...].

²⁰ Pourquoi t'enivrerais-tu, mon fils, d'une dévergondée et embrasserais-tu le sein d'une étrangère ?

שְׁתַּה-מִּמֶּם מִבְּנֵיךָ וּבְנֵי־לִים מִתּוֹךְ בְּאֵרֶךָ:

יִפְרֹצוּ מִעֵינֵיךָ חוּצָה כְּרַחֲבוֹת פְּלִגֵּי-מַיִם:

יִהְיוּ-לָךְ לְבִגְדֶךָ וְאִיו לְזָרִים אֶתְךָ:

הֲדַיִּי-מִקֹּרֶךְ בְּרוּיָה וְשִׁמְחַמ מֵאִשָּׁת נַעֲנֵרָה:

[...]

וְלִמָּה תִשָּׁנֶה בְּנֵי בְּנֵיךָ וְתִתְחַבֵּק תֶּחֶם נְכָרָה:

(Prov 5, 15–18. 20)

Au chapitre 6, l'association entre la figure féminine positive et la sagesse est explicitée à travers l'opposition de la « femme funeste » aux enseignements de

la sagesse (Prov 6, 20–26).

Une rupture intervient au chapitre 8, où la sagesse personnifiée fait un long discours. Comme dans le premier discours de la sagesse personnifiée, au chapitre 1, cette parole est mise en scène comme une parole manifeste, ostensible ; la sagesse personnifiée développe par ailleurs le métadiscours de sa première intervention, visant à légitimer sa propre parole :

¹ N'est-ce pas la Sagesse qui appelle ? et l'intelligence qui donne de la voix ?

² Au sommet des hauteurs qui dominent la route, à la croisée des chemins, elle se dresse ;

³ près des portes qui ouvrent sur la cité, sur les lieux de passage, elle crie :

⁴ C'est vous, braves gens, que j'appelle ; ma voix s'adresse à vous, les hommes.

⁵ Niais, apprenez la prudence, insensés, apprenez le bon sens.

⁶ Écoutez, c'est capital ce que je vais dire ; et la parole de mes lèvres est la droiture même.

⁷ Oui, ma bouche profère la vérité car la méchanceté est abominable à mes lèvres.

⁸ Toutes les paroles de ma bouche sont justes, en elles, rien de retors ni de pervers.

הלא־תִּכְמַּה תִּקְרָא וְתִבּוֹנָה תִּתֵּן קוֹלָהּ:

בְּרֵאשׁ־מְרוֹמִים עַל־יַגְדֵּךְ בַּיִת נְתִיבוֹת נִצָּבָה:

לִיד־שְׁעָרִים לְפִי־תִקְרָא מִבּוֹא פִתְחֵי תַרְשֵׁה:

אֲלִיכֶם אִישִׁים אֶקְרָא וְקוֹלִי אֶל־בְּנֵי אָדָם:

הַבִּינּוּ פִתְאִיִּם עֲרֻמָּה וְכִסְיִלִּים הַבִּינּוּ לֵב:

שְׁמְעוּ כִּי־נִגְיָדִים אֲדַבֵּר וּמִפֶּתַח שְׁפִתַי מִיִּשְׁרָיִם:

כִּי־אֲמַת יִהְיֶה חֲכִי וְתוֹעֵבַת שְׁפִתַי רָשָׁע:

בְּצַדִּיק כָּל־אֲמַרֵּי־כִּי אֵין כֹּהֶם נִפְתָּל וְעַקֵּשׁ:

(Prov 8, 1–9)

Vient ensuite une autoprésentation qui renforce la personnification de la sagesse en soulignant sa nature cosmique :

²² Le Seigneur m'a engendrée, prémice de son activité, prélude à ses œuvres anciennes.

²³ J'ai été sacrée depuis toujours, dès les origines, dès les premiers temps de la terre.

²⁴ Quand les abîmes n'étaient pas, j'ai été enfantée, quand n'étaient pas les sources profondes des eaux. [...]

²⁷ Quand Il affermit les cieux, moi, j'étais là, quand Il grava un cercle face à l'abîme [...].

הָיָה קִנְיִי רֵאשִׁית דְּרַבּוֹ הַדָּם מִפְּעֻלֵּי מַאֲזֵ:

מִעוֹלָם נִסְכַּחְתִּי מֵרֵאשׁ מִקְדַּמֵּי־אָרְצִ:

בְּאֵין־תְּהוֹמוֹת חוֹלְלַתִּי בְּאֵין מְעֻנּוֹת נִכְבְּדֵי־מַיִם:

[...]

בְּהִכִּינּוּ שָׁמַיִם שָׁם אָנִי בְּחֻקּוֹ חֹוֵג עַל־פְּנֵי תְהוֹם:

(Prov 8, 22–24.27)

Or, après cela, la sagesse reprend à son compte l'adresse aux fils, désormais désignés au pluriel :

³² Et maintenant, fils, écoutez-moi. Heureux ceux qui gardent mes voies !

³³ Écoutez la leçon pour être sages et ne la négligez pas.

³⁴ Heureux l'homme qui m'écoute, veillant tous les jours à ma porte, montant la garde à mon seuil !

וְעַתָּה בְּנִים שְׁמְעוּ־לִי וְאִשְׁרֵי דְרַבִּי יִשְׁמְרוּ:

שְׁמְעוּ מוֹסֵר וְחֻכְמוֹ וְאַל־תִּפְרְעוּ:

אִשְׁרֵי אָדָם שִׁמְעָ לִי לְשִׁקֵּד עַל־דַּלְתֹתַי יוֹם וָיּוֹם לְשִׁמְרֵ:

מְזוֹנָת פֶּתְחִי:

(Prov 8, 32–34)

La figure paternelle est donc fondue dans celle de la sagesse personnifiée, avec pour conséquence une unification de la voix de la sagesse. La section s'achève dans un triptyque qui fige les différentes voies (et voix) évoquées dans cette première section : l'invitation de la sagesse personnifiée (9, 1–6) ; l'opposition du moqueur, mentionné dans les chapitres 1 et 3, au sage (9, 7–12) ; l'invitation de dame folie, personnification de l'antithèse de la sagesse (9, 13–18) :

¹ Sagesse a bâti sa maison, elle a taillé ses sept colonnes,

² elle a tué ses bêtes, elle a mêlé son vin, et même elle a dressé sa table.

³ Elle a envoyé ses servantes, elle a crié son invitation sur les hauteurs de la ville :

⁴ Y a-t-il un homme simple ? Qu'il vienne par ici ! À qui est dénué de sens elle dit :

⁵ Allez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai mêlé.

⁶ Abandonnez la niaiserie et vous vivrez ! Puis, marchez dans la voie de l'intelligence.

חַכְמוֹת בָּנְתָה בֵּיתָה חֲצַבְתָּ עַמּוּדָיָה שִׁבְעָה:

טָבַחְתָּ טַבַּחְתָּ מִסִּבָּה יַיִנָּה אֶף עָרְבָה שְׁלֹחֲנָה:

שְׁלַחְתָּה נְעֻרֹתֶיהָ תִקְרָא עַל־צְפִי מְרֹמֵי הַרְתָּ:

מִי־פָתִי יִסֵּר הַנְּהָה וְחִסְר־לֵב אֶמְרָה לּוֹ:

לְכוּ לְחַמּוּ בְלִחְמֵי אוֹשְׁתּוֹ בִּינְיוֹ מְסַכְתֵּי:

עֲזְבוּ פְתָאִים וְחַיּוֹ אוֹשְׁרוֹ בְּדַרְדָּרָה בֵּינָה:

⁷ Qui reprend un moqueur n'en reçoit que mépris et qui reprend un méchant n'obtient que ses outrages.

⁸ Ne reprends pas un moqueur, sinon il te haïra ; mais si tu reprends un sage, il t'en aimera. [...]

¹² Si tu es sage, tu es sage pour toi et si tu es sceptique, tu en es seul responsable.

לִסֵּר | לֵץ לִקְחָה לּוֹ קָלוֹן וּמוֹכִיחַ לְרַשָּׁע מוֹמָו:

אַל־תּוֹכַח לֵץ פּוֹ־יִשְׁנֹאֵךְ הוֹכַח לְחַכְמֵם וַיֵּאָהֱבָךְ:

[...]

אִם־חֲכַמְתָּ חֲכַמְתָּ לָךְ וְלִצְיָתָ לְבַדְּךָ תִּשָּׂא:

¹³ Dame Folie est tapageuse, niaise et n'y entendant rien.

¹⁴ Elle s'assied à la porte de sa maison sur un siège, sur les hauteurs de la ville

¹⁵ pour interpeller les passants qui vont droit leur chemin.

¹⁶ Y a-t-il un homme simple ? Qu'il vienne par ici ! À qui est dénué de sens, elle dit :

¹⁷ Les eaux dérobées sont douces et les mets clandestins, délicieux !

¹⁸ Or il ne sait pas que là se trouvent les Ombres, ceux qu'elle invite, au fond du séjour des morts !

אַשְׁת־בְּסִילוֹת הַמַּיִם פְּתִיּוֹת וּבַל־יֵדְעָה מָה:

וַיִּשְׁבָּה לְפֶתַח בֵּיתָהּ עַל־כֹּפֶסֶא מְרֹמֵי הַרְתָּ:

לְקַרְא לְעַבְרֵי־דָרָה הַמַּיִשְׁוִים אַרְחוֹתָם:

מִי־פָתִי יִסֵּר הַנְּהָה וְחִסְר־לֵב וְאֶמְרָה לּוֹ:

מַיִם־גְּנוּבִים יִמְתְּקוּ וְלֶחֶם סֶתְרִים יִנְעַם:

וְלֹא־יָדַע כִּי־רַפְּאִים שָׁם בְּעַמְקֵי שְׁאוֹל תִּרְאֶיהָ: פ

(Prov 9)

La sagesse est ici opposée à deux autres voies : celle de ceux qui n'écoutent pas (les « moqueurs » ou « sceptiques ») et celle de ceux qui écoutent une autre personne (les « insensés » ou les « niais »). Le schéma d'un discernement entre plusieurs voies est ainsi mis en scène par deux procédés : une série d'alternatives qui sont finalement fixées et clarifiées en trois voies ; et une forte autolégitimation de la parole (dans les discours de sagesse) qui suppose l'existence de paroles concurrentes.

Qohéleth

Le livre de *Qohéleth* (Qo) a probablement été composé après les *Proverbes* ; une majorité de spécialistes s'accordent pour le dater de la seconde moitié du III^e siècle⁵. Hors du cadre d'ensemble formé par les versets qui ouvrent et ferment le livre, le texte est constitué par un discours à la première personne du singulier, sur le mode de la narration et non plus de l'injonction comme en *Proverbes*. Et ce qui est mis en scène n'est plus la parole de sagesse elle-même, mais l'expérience personnelle, conçue comme le fondement d'un jugement critique plus large que le simple choix de la voie bonne. Ainsi, l'opposition aux voies mauvaises est à peine mentionnée dans le livre de *Qohéleth*. Seule la voie de la sagesse est évoquée, sans être particulièrement louée (voir par exemple Qo, 1, 18). La sagesse n'apporte pas forcément le bonheur, qui consiste à profiter des biens que la vie nous donne, ce qui ne peut se faire qu'avec l'aide de Dieu :

²⁴ Rien de bon pour l'homme, sinon de manger et de boire, de goûter le bonheur dans son travail. J'ai vu, moi, que cela aussi vient de la main de Dieu.

אִין־טוב בְּאָדָם שִׁיאֵכַל וְשָׂתָה וְהִרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בְּעִמְלֹ
גַם־זֶה רָאִיתִי אֲנִי כִי מִיַּד הָאֱלֹהִים הוּא :

(Qo 2, 24)

Citons également la formule « vanité des vanités », qui ouvre le livre et revient ensuite comme un refrain. *Qohéleth* crée une forme de décalage avec la sagesse traditionnelle, auquel contribue la présentation atypique de l'énonciateur :

5. L. SCHWIENHORST-SCHONBERGER, *Koheleth*, Fribourg-en-Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2004.

¹ Paroles de Qohéleth, fils de David, roi à Jérusalem.

² Vanité des vanités, dit Qohéleth, vanité des vanités, tout est vanité. [...]

¹² Moi, Qohéleth, j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem.

¹³ J'ai eu à cœur de chercher et d'explorer par la sagesse tout ce qui se fait sous le ciel. C'est une occupation de malheur que Dieu a donnée aux fils d'Adam pour qu'ils s'y appliquent.

¹⁴ J'ai vu toutes les œuvres qui se font sous le soleil ; mais voici que tout est vanité et poursuite de vent.

דְּבַר־י קִהְלֵת בְּיַד־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם :

הַבֵּל הַבָּלִים אָמַר קִהְלֵת הַבֵּל הַבָּלִים הַכֹּל הַבֵּל :

[...]

אֲנִי קִהְלֵת הֵנִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם :

וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי לְדַרוֹשׁ וְלַתּוֹר בְּחַקְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה
תַּחַת הַשָּׁמַיִם הוּא | עָבַדְתִּי רַע נָתַן אֱלֹהִים לְבַגְי הָאָדָם לַעֲנוֹת
בּוֹ :

רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם וְהִנֵּה הַכֹּל
הַבֵּל וְרַעוּת רֵוַח :

(Qo 1, 1–2. 12–14)

La figure énonciatrice est d'abord présentée de manière mystérieuse : le nom de Qohéleth est inconnu⁶ et la formule « fils de David » imprécise – David ayant eu plusieurs fils, et l'expression pouvant également s'appliquer à un descendant plus lointain. Quelques versets plus loin, on apprend qu'il s'agit d'un roi de Juda et on peut donc l'associer à Salomon, sans que ce nom ne soit jamais mentionné dans le texte. Par ailleurs, son autorité n'est pas

6. Ce nom ne se retrouve pas ailleurs dans la littérature biblique et parabiblique. Il a été traduit par « l'Ecclésiaste » dans les Bibles chrétiennes en étant mis en relation avec le verbe קהל, qui signifie au *hifil* « assembler » ; mais cela n'est qu'une conjecture.

présentée comme valant pour elle-même (contrairement à la figure paternelle des *Proverbes*), mais parce que la fonction royale est associée à une vaste expérience de la vie :

³ J'ai délibéré en mon cœur de traîner ma chair dans le vin et tout en conduisant mon cœur avec sagesse, de tenir à la sottise, le temps de voir ce qu'il est bon pour les fils d'Adam de faire sous le ciel pendant les jours comptés de leur vie.

⁴ J'ai entrepris de grandes œuvres : je me suis bâti des maisons, planté des vignes ;

⁵ je me suis fait des jardins et des vergers, j'y ai planté toutes sortes d'arbres fruitiers ; [...]

⁹ Je devins grand, je m'enrichis plus que tous mes prédécesseurs à Jérusalem. Cependant ma sagesse, elle, m'assistait. [...]

¹¹ Mais je me suis tourné vers toutes les œuvres qu'avaient faites mes mains et vers le travail que j'avais eu tant de mal à faire. Eh bien ! tout cela est vanité et poursuite de vent, on n'en a aucun profit sous le soleil.

תַּרְתִּי בְּלִפְי לְמַשׁוֹד בִּינֹן אֶת־בְּשָׁרִי וּלְכִי נִהַג בְּחִכְמָה וּלְאַחֲזוֹ
בְּסִכְלוֹת יַעַד אֲשֶׁר־אַרְאָה אִי־נֹה טוֹב

לְבַנְי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַחַת הַשָּׁמַיִם מִסָּפֵר יָמֵי חַיֵּיהֶם:

הַגְּדַלְתִּי מַעֲשָׂי בְּנִיתִי לִי בְּתַיִם וְנִטְעַמְתִּי לִי כְרָמִים:

עָשִׂיתִי לִי גִנּוֹת וּפְרָדִסִּים וְנִטְעַמְתִּי בָהֶם יַעַץ כָּל־פְּרִי:

[...]

וְגַדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי מִכָּל שְׂהֵיָה לְפָנַי בִּירוּשָׁלַם אַף חִכְמָתִי
עֲמֻדָה לִי:

[...]

וּפְנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשֵׂי שָׁעֲשׂוֹ יָדַי וּבְעַמְלֵ שְׁעַמְלָתִי לַעֲשׂוֹת
וְהִנֵּה הַכֹּל הִבָּל וְרַעְיוֹת רִיחַ וְאִינוֹ יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמַיִם:

(Qo 2, 3–5. 9–11abc)

La première personne du singulier était déjà présente dans les discours de la sagesse personnifiée en *Proverbes*, mais ici elle est mobilisée dans un récit au passé. On relève que le discours n'a pas de destinataire explicite. La voix narrative semble s'adresser à elle-même dans une sorte de bilan de sa vie. Le jugement critique se fait donc sur le mode du constat et non plus du choix. Cela est notamment exprimé par les expressions « j'ai vu » (רָאִיתִי) ou « je vois » (אֶרְאֶה) qui apparaissent treize fois dans l'ensemble du livre⁷ (ainsi par exemple en Qo 3, 22–4, 1).

Plus loin dans le texte de *Qohéleth*, les récits à la première personne du singulier alternent avec quelques injonctions visant à transmettre une forme de sagesse, même si celle-ci reste en définitive aporétique :

¹⁶ Quand j'eus à cœur de connaître la sagesse et de voir les occupations auxquelles on s'affaire sur terre, – même si, le jour et la nuit, l'homme ne voit pas de ses yeux le sommeil –

¹⁷ alors j'ai vu toute l'œuvre de Dieu ; l'homme ne peut découvrir l'œuvre qui se fait sous le soleil, bien que l'homme travaille à la rechercher, mais sans la découvrir ; et même si le sage affirme qu'il sait, il ne peut la découvrir.

כַּאֲשֶׁר נִתְתִּי אֶת־לִבִּי לְדַעַת חִכְמָה וּלְרַאוֹת אֶת־הָעֲנָנוֹ אֲשֶׁר
נַעֲשֶׂה עַל־הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שֶׁנֶּה בְּעֵינָיו אֵינְנוֹ רֹאֶה:

וְרָאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לְמַצּוֹא
אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַחַת־הַשָּׁמַיִם בְּשֵׁל אֲשֶׁר יַעֲמַל
הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמָּצֵא וְגַם אִם־יֵאמַר הֵחֶכֶם לְדַעַת לֹא יוּכַל
לְמַצּוֹ:

(Qo 8, 16–17)

On assiste donc à la mise en scène d'une posture réflexive, critique, nourrie par l'empirisme et qui tend à s'y limiter.

7. Voir notamment 1, 14 ; 2, 13. 24 ; 3, 16. 22 ; 4, 1.

Livre de la Sagesse

Le *Livre de la Sagesse* (Sg) a été écrit directement en grec, probablement dans la première moitié du 1^{er} siècle de notre ère⁸. Nous voulons montrer que la structure discursive de cet écrit combine certaines caractéristiques des deux précédents textes⁹. Comme en *Proverbes*, on trouve régulièrement des formules d'appel et d'injonction marquées par la tournure impérative, comme ci-dessous dans certains versets du prologue :

¹ Aimez la justice, vous les juges de la terre,
Méditez sur le Seigneur dans la droiture,
et cherchez-le dans la simplicité du cœur.
[...]

¹¹ Gardez-vous donc du murmure inutile,

8. G. SCARPAT, « Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis. Il termine diágnôsis (Sap 3, 18 ; At 25, 21), RivBiblt 36 (1988), p.363–75 ; L. MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*, Rome, G&B Press, 2020.

9. Les relations d'intertextualité entre Sg et Prov ont surtout été explorées à partir des parallèles observables dans un certain nombre de formulations, comme par exemple en Prov 1, 7 et Sg 3, 11 ; Prov 8, 17 et Sg 6, 12 ; Prov 24, 26LXX et Sg 7, 22 ; 10, 10 ; Prov 8, 3LXX et Sg 9, 4 ; 6, 14. Voir sur ce point P. SKEHAN, « The Literary Relationship of the Book of Wisdom and Earlier Wisdom Writings », in *Id.*, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, Washington D.C., Catholic Biblical Association of America, 1971, p. 181–91. Des études ont également porté sur les proximités thématiques de ces deux écrits, comme celle de D. DIMANT, « Pseudonymity in the Wisdom of Solomon », in *Id.*, *From Enoch to Tobit : Collected Studies in Ancient Jewish Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 313–24. Quant aux liens entre Sg et Qo, ils ont surtout été investis à partir de la question de la vision de la sagesse et du sage contenue dans ces livres ; voir encore P. SKEHAN, « Literary Relationship », p. 213–36.

et épargnez à votre langue la médisance ;
car un mot dit en secret ne demeure pas
sans conséquence,

et la bouche qui calomnie fait périr l'âme.

¹² Ne poursuivez pas la mort en égarant
votre vie,

et n'attirez pas sur vous la ruine par les
œuvres de vos mains.

¹Αγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες
τὴν γῆν,

φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν
ἀγαθότητι

καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε
αὐτόν. [...]

¹¹ Φυλάξασθε τοίνυν γογγυσμὸν
ἀνωφελῆ

καὶ ἀπὸ καταλαλιᾶς φείσασθε γλώσσης·
ὅτι φθέγμα λαθραῖον κενὸν οὐ
πορεύσεται,

στόμα δὲ καταψευδόμενον ἀναιρεῖ
ψυχὴν.

¹² Μὴ ζηλοῦτε θάνατον ἐν πλάνῃ ζωῆς
ύμῶν

μηδὲ ἐπισπᾶσθε ὄλεθρον ἐν ἔργοις
χειρῶν ὑμῶν·

(Sg 1, 1. 11–12)

Ces discours d'exhortation se concentrent dans les chapitres 1 et 6, encadrant une confrontation nette entre deux voies, développée aux chapitres 2 à 5 dans un scénario apocalyptique. Un passage du chapitre 5 est à cet égard particulièrement frappant :

¹⁴ Parce que l'espoir de l'impie est comme
la bale emportée par le vent,

comme l'écume légère dispersée par
l'ouragan,

comme la fumée dissipée par le vent,

et comme le souvenir d'un hôte d'un jour, il disparaît.

¹⁵ Mais les justes vivent éternellement,

leur salaire est dans le Seigneur,

et leurs pensées sont auprès du Très-Haut.

¹⁶ C'est pourquoi ils recevront la royauté splendide et le diadème magnifique de la main du Seigneur.

¹⁴ Ὅτι ἐλπίς ἀσεβοῦς ὡς φερόμενος χνοῦς ὑπὸ ἀνέμου

καὶ ὡς πάχνη ὑπὸ λαίλαπος διωχθεῖσα λεπτὴ

καὶ ὡς καπνὸς ὑπὸ ἀνέμου διεχύθη

καὶ ὡς μνεῖα καταλύτου μονοημέρου παρώδευσεν.

¹⁵ Δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν,

καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν,

καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ.

¹⁶ Διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασιλεῖον τῆς εὐπρεπείας

καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου.

(Sg 5, 14–16ab)

L'opposition entre les deux voies est, comme en *Proverbes*, également exprimée à travers un schéma de rétribution où les justes sont récompensés et les impies châtiés par la figure divine. Comme en *Proverbes* encore, la parole qui délivre l'instruction est présentée par un métadiscours :

⁹ C'est donc à vous, princes, que sont destinées mes paroles, pour que vous appreniez la sagesse et ne tombiez pas dans l'errance.

¹⁰ Car ceux qui ont gardé saintement les lois saintes seront purifiés, et ceux qui en

ont été instruits trouveront une défense.

¹¹ Désirez donc mes paroles, soyez-en instruits, et vous serez éduqués.

⁹ Πρὸς ὑμᾶς οὖν, ὦ τύραννοι, οἱ λόγοι μου,

ἵνα μάθητε σοφίαν καὶ μὴ παραπέσητε·

¹⁰ οἱ γὰρ φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται,

καὶ οἱ διδαχθέντες αὐτὰ εὐρήσουσιν ἀπολογία.

¹¹ Ἐπιθυμήσατε οὖν τῶν λόγων μου,

ποθήσατε καὶ παιδευθήσεσθε.

(Sg 6, 9–11)

Cette autolégitimation est cependant placée directement dans la bouche du sage, et l'accent est placé sur sa qualité intrinsèque – la possession de la sagesse – plus que sur son aspect accessible et manifeste. Richard Clifford remarque aussi que le schéma de l'enseignement père–fils, typique de la première section des *Proverbes*, ne disparaît pas vraiment dans le *Livre de la Sagesse*, mais se trouve transféré à Dieu et à l'enseignement divin¹⁰, comme en Sg 2, 12–18 :

¹² Tendons des pièges au juste, puisqu'il nous gêne,

s'oppose à nos actions,

nous reproche nos manquements à la loi et nous impute des manquements à notre éducation.

10. R. CLIFFORD, « Proverbs as a Source for Wisdom of Solomon », in N. Calduch–Benages *et al.* (éd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Louvain, Leuven University Press/Peeters, 1999, p. 259. Nous pouvons y ajouter la description de la correction divine dans les chapitres 11 à 19.

¹³ Il proclame qu'il a la connaissance de Dieu, et se nomme serviteur du Seigneur. [...]

^{16b} Il déclare heureux le sort final des justes et se vante d'avoir Dieu pour père.

¹⁷ Voyons si ses paroles sont vraies, et expérimentons ce qu'il en sera de sa fin.

¹⁸ Car si le juste est fils de Dieu, il l'assistera, et le délivrera des mains de ses adversaires.

¹² Ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστὶν καὶ ἐναντιοῦται τοῖς ἔργοις ἡμῶν καὶ ὄνειδίζει ἡμῖν ἀμαρτήματα νόμου καὶ ἐπιφημίζει ἡμῖν ἀμαρτήματα παιδείας ἡμῶν·

¹³ ἔπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ καὶ παῖδα κυρίου ἑαυτὸν ὀνομάζει· [...]

^{16b} μακαρίζει ἔσχατα δικαίων καὶ ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν.

¹⁷ Ἰδῶμεν εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς, καὶ πειράσωμεν τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ·

¹⁸ εἰ γὰρ ἐστὶν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων.

(Sg 2, 12–13. 16b–18)

Ainsi, l'autorité du juste, et par conséquent de la figure du sage qui, faisant son éloge, s'associe à ses vertus, tient à ce qu'il reçoive sa sagesse de Dieu. Par rapport aux *Proverbes*, la quête de la sagesse n'est plus inscrite dans une relation interpersonnelle hiérarchique mais dans une relation directe à la divinité.

D'autres caractéristiques rappellent par ailleurs *Qohéleth*. Ainsi de la présentation de la figure royale comme dépourvue d'une autorité spéciale :

¹ Je suis moi aussi un homme mortel, semblable à tous, un descendant du premier être modelé de la terre, et dans le sein de ma mère j'ai été sculpté en chair.

² Pendant dix mois, j'ai pris consistance dans le sang,

à partir d'une semence d'homme et du plaisir qui accompagne le sommeil.

³ Et à ma naissance, moi aussi j'ai aspiré l'air commun,

je suis tombé sur la terre qui reçoit tout le monde pareillement,

et comme pour tous, c'est en pleurant que j'ai fait entendre mon premier cri.

⁴ J'ai été élevé dans les langes et parmi les soucis.

⁵ Aucun roi n'a eu un autre début d'existence,

¹ Εἰμὶ μὲν κάγῳ θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἅπασιν

καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου· καὶ ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σὰρξ

² δεκαμηνιαίῳ χρόνῳ παγεὶς ἐν αἵματι ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς

καὶ ἡδονῆς ὑπνῷ συνελθούσης.

³ καὶ ἐγὼ δὲ γενόμενος ἔσπασα τὸν κοινὸν ἀέρα

καὶ ἐπὶ τὴν ὀμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν πρώτην φωνὴν τὴν ὀμοίαν πᾶσιν ἴσα κλαίων·

⁴ ἐν σπαργάνοις ἀνετράφην καὶ φροντίσιν.

⁵ οὐδεὶς γὰρ βασιλέων ἐτέραν ἔσχεν γενέσεως ἀρχήν,

(Sg 7, 1–5)

C'est bien l'égalité essentielle du roi avec les autres êtres humains qui est ici soulignée. On trouve également une association voilée avec la figure de Salomon : après que l'énonciateur s'est présenté comme

roi (« aucun roi n'a commencé autrement son existence », οὐδεὶς γὰρ βασιλέων ἑτέραν ἔσχεν γενέσεως ἀρχήν, 7, 5), il dit avoir été chargé par Dieu de construire le temple de Jérusalem (Sg 9, 7–8).

De plus, comme en *Qohéleth*, la figure du roi-sage délivre un récit à la première personne du singulier mettant en scène une réflexion personnelle :

⁹ J'ai donc résolu de la prendre pour compagne de ma vie,

sachant qu'elle me serait une conseillère pour le bien

et un encouragement dans les soucis et le chagrin.

¹⁰ J'aurai grâce à elle la gloire auprès des foules,

et bien que jeune, honneur auprès des vieillards.

¹¹ On me trouvera pénétrant dans le jugement, et en présence des puissants je serai admiré. [...]

¹⁷ Ayant raisonné en moi-même et considéré en mon cœur que l'immortalité se trouve dans la parenté avec la Sagesse,

¹⁸ dans son affection une noble jouissance, dans les travaux de ses mains une richesse inépuisable, dans sa fréquentation intime la prudence, et la renommée lorsque l'on s'entretient avec elle, j'allais de tous côtés, cherchant comment l'obtenir pour moi.

⁹ Ἐκρίνα τοίνυν ταύτην ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν

εἰδὼς ὅτι ἔσται μοι σύμβουλος ἀγαθῶν καὶ παραίνεσις φροντίδων καὶ λύπης.

¹⁰ ἔξω δι' αὐτὴν δόξαν ἐν ὄχλοις καὶ τιμὴν παρὰ πρεσβυτέροις ὁ νέος.

¹¹ ὁξὺς εὐρεθήσομαι ἐν κρίσει καὶ ἐν ὄψει δυναστῶν θαυμασθήσομαι. [...]

¹⁷ Ταῦτα λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ καὶ φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας

¹⁸ καὶ ἐν φιλίᾳ αὐτῆς τέρψις ἀγαθὴ καὶ ἐν πόνοις χειρῶν αὐτῆς πλοῦτος ἀνεκλιπῆς

καὶ ἐν συγγυμνασίᾳ ὁμιλίας αὐτῆς φρόνησις

καὶ εὐκλεια ἐν κοινωνίᾳ λόγων αὐτῆς,

περιήειν ζητῶν ὅπως λάβω αὐτὴν εἰς ἑμαυτόν.

(Sg 8, 9–11. 17–18)

La sagesse est ici assez largement décrite dans son versant intellectuel : elle est associée à l'exercice de l'intelligence, et pas seulement au choix de la voie droite. Le vers 17 rappelle la formule de *Qohéleth* « je me suis dit en-moi-même ». Il y a ici aussi une mise en scène de la posture réflexive du sage.

Conclusion

Le *Livre de la Sagesse* s'inscrit dans le schéma sapiencial traditionnel du choix de la voie salutaire face à la voie néfaste ; mais le livre insère dans ce schéma la posture réflexive développée en *Qohéleth*. On récapitule dans le tableau suivant la présence des différents éléments dans chacun des trois textes :

<i>Proverbes</i> 1 – 9	<ul style="list-style-type: none"> – Oppositions nettes – Injonctions – Métadiscours – Sagesse accessible à l'être humain – Attribution explicite à Salomon
<i>Qohéleth</i>	<ul style="list-style-type: none"> – Très faible présence de la voie mauvaise – Récit au passé à la première personne du singulier – Sagesse inaccessible à l'être humain – Attribution implicite à Salomon
<i>Livre de la Sagesse</i>	<ul style="list-style-type: none"> – Oppositions nettes – Métadiscours – Sagesse accessible à l'être humain – Récit au passé à la première personne du singulier – Attribution implicite à Salomon

On assiste ainsi à une combinaison des formes du jugement critique telles qu'elles ont été mises en scène en *Proverbes* et *Qohéleth* : en associant à la quête fructueuse de la sagesse une figure du sage richement profilée, *Sagesse* enrichit le schéma traditionnel de la transmission de la sagesse en y intégrant une posture critique.

Pourquoi cette combinaison ? Elle pourrait d'une part servir l'inscription de *Sagesse* au sein d'un corpus d'écrits attribués à Salomon. Plus largement, dans le modèle créé par cette reprise croisée, ce n'est pas parce que la sagesse est accessible à tous qu'elle ne peut faire l'objet d'une réflexion et d'une appropriation personnelles. La disponibilité manifeste de la sagesse est désormais portée par la représentation d'une relation personnelle à la divinité, et le discours injonctif laisse la place à un discours de relecture, de sorte que la transmission

de la sagesse ne repose plus tant sur une autorité de statut que sur une autorité de nature presque charismatique, fondée sur l'authenticité d'un discours personnel, censé par là susciter l'émulation. Le *Livre de la Sagesse* rejoindrait en cela une tendance à l'œuvre dans la philosophie grecque, qui a été amplement diffusée avec l'établissement des royaumes hellénistiques : la construction d'une figure du sage destinée à susciter l'émulation des adeptes. Pierre Hadot a montré que la figure du sage prenait une importance très marquée dans les philosophies de l'époque hellénistique – le stoïcisme et l'épicurisme. Selon ses mots, « [l]a figure du sage joue [...] un rôle décisif dans le choix de vie philosophique. Mais elle s'offre au philosophe comme un idéal décrit par le discours philosophique plutôt que comme un modèle incarné dans un personnage vivant »¹¹. Le sage construit par les dispositifs discursifs de Sg peut ainsi être légitimement rapproché de cette caractéristique du discours philosophique de l'âge hellénistique. Le *Livre de la Sagesse* poursuit donc une évolution dans laquelle le discours sapientiel, d'abord proféré par une figure d'autorité repérée (le père en *Proverbes*), s'autonomise et se trouve rattaché à des figures plus désincarnées (la sagesse personnifiée, Qohéleth, le locuteur du *Livre de la Sagesse*) pour se présenter comme offert à chacun.

Bibliographie

– Richard CLIFFORD, « Proverbs as a Source for Wisdom of Solomon », in N. Calduch-Benages *et al.* (éd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Louvain, Leuven University

11. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 339.

Press/Peeters, 1999, p. 255–63.

– Katharine DELL, *The Solomonic Corpus of « Wisdom » and Its Influence*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

– Devorah DIMANT, « Pseudonymity in the Wisdom of Solomon », in *Id.*, *From Enoch to Tobit : Collected Studies in Ancient Jewish Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 313–23.

– Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

– Will KYNES, *An Obituary for « Wisdom Literature » : The Birth, Death, and Intertextual Reintegration of a Biblical Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

– Luca MAZZINGHI, *Libro della Sapienza*, Rome, G&B Press, 2020.

– Markus Saur, « *Sapientia discursiva*. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 123/2 (2011), p. 236-249.

– Giuseppe SCARPAT, « Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis. Il termine diágnôsis (Sap 3, 18 ; At 25, 21), *RivBiblt* 36 (1988), p. 363–75.

– Bernd SCHIPPER, *Sprüche (Proverbia)*, vol. 1, Göttingen/Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

– Ludger SCHWIENHORST-SCHONBERGER, *Koheleth*, Fribourg-en-Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 2004.

– Patrick SKEHAN, « The Literary Relationship of the Book of Wisdom and Earlier Wisdom Writings », in *Id.*, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, Washington D.C., Catholic Biblical Association of America, 1971, p. 172–236.

– Jacqueline VAYNTRUB, *Beyond Orality : Biblical Poetry on its Own Terms*, Londres/ New York, Routledge, 2019.

CRITIQUE ET DISCRIMINATION AU REGARD DES PARCOURS D'ENSEIGNEMENT PROPOSÉS PAR MARGUERITE LONG, PÉDAGOGUE DU PIANO

Marguerite Long (1874 – 1966), pianiste concertiste internationalement reconnue, co-fondatrice du célèbre concours international Long-Thibaud¹, a enseigné dès les années 1890. Parallèlement à son enseignement au Conservatoire de musique et de déclamation² de 1906 à 1940, elle a créé sa propre école en 1906, l'« École Marguerite Long » Elle a également enseigné à l'École normale de musique de Paris en 1921, et au sein de classes privées jusqu'à la fin de sa vie. Marguerite Long et ses écoles ont formé de nombreux pianistes français et étrangers³ de tout niveau. Elle est l'auteure de cinq ouvrages pédagogiques de référence dans le monde du piano⁴.

Marguerite Long, en tant que pédagogue et créatrice du concours Long-Thibaud, a eu une oreille critique sur le travail de ses élèves, ou élèves postulants. Elle les a sélectionnés, discriminés pour choisir ceux qui parviendraient à intégrer ses écoles, puis à en obtenir le diplôme, et ensuite, après avoir réussi le concours d'entrée du Conservatoire, réussiraient à accéder aux sélections du concours Long-Thibaud et peut-être en devenir un des lauréats. En tant qu'enseignante, elle a également aidé ses élèves à auto-critiquer leurs compétences et leurs connaissances, pour déterminer les points à développer, et à travailler. Par ailleurs, une sélection a aussi été effectuée, parmi les pianistes diplômés et lauréats, pour choisir les

Lina

Zikra

Lina Zikra est en 3^e année de doctorat mention « Histoire, textes, documents » (HTD) sous la direction de Mme Cécile Reynaud, et détient une bourse EPHE-PSL — Bibliothèque La Grange-Fleuret Royaumont.

1. La première édition eu lieu en 1943, en piano et violon.

2. Actuel Conservatoire National Supérieur de Musique et de Danse de Paris (CNSMDP).

3. Marguerite Long a formé des pianistes aussi différents que Samson François, Setrak, Lucette Descaves, Jeanne-Marie Daret, Jean Doyen, Annie d'Arco, Pía Sebastiani, Bruno Leonardo Gelber, Harry Datyner, François Cholé, Ventsislav Yankoff, Claude Kahn, Éliane Richepin, Yvonne Lefébure, Jacques Février, Nicole Henriot, Ada Cecchi, mère des pianistes Katia et Marielle Labèque.

4. LONG Marguerite, *Au piano avec Claude Debussy*, Paris, Julliard, 1960. LONG Marguerite, *Au piano avec Gabriel Fauré*, Paris, Julliard, 1963. LONG Marguerite, *Au piano avec Maurice Ravel*, Paris, Julliard, 1971. LONG Marguerite, *Le piano*, Paris, Salabert, 1959. LONG Marguerite, *La Petite Méthode de Piano*, Paris, Salabert, 1963.

futurs professeurs de ses écoles.

Le présent travail est basé sur l'étude du fonds Long de la Bibliothèque La Grange Fleuret, située à Paris.

Au XIX^e siècle, au Conservatoire de Paris, les jeunes filles n'étaient accueillies qu'en classes de solfège, clavier (clavecin et piano), chant et art dramatique.

À cette époque, la musique était un symbole d'accession à la classe bourgeoise (alors qu'une femme qui travaillait était assimilée à une ouvrière). Comme, dans ce contexte, les femmes enseignaient aux femmes, en cours privés, la pratique de la musique avait déjà suscité l'apparition de femmes pédagogues de la musique.⁵

L'enseignement et la pédagogie impliquent que l'enseignant détermine, parmi les savoirs de l'étudiant, de l'élève, du stagiaire, ceux à développer, et ceux à acquérir.

Dans le cadre de son enseignement, ses élèves sont-ils critiqués, discriminés ? Peut-on dire que Marguerite Long a discriminé et critiqué durant toute sa carrière ?

L'enseignement pianistique reçu par Marguerite Long

Marguerite Long est née en 1874 à Nîmes. Claire Long, sa sœur aînée, devient son premier professeur de piano. En 1886, Claire est nommée au Conservatoire de Nîmes et Marguerite rejoint sa classe.

Alors qu'elle est âgée de 10 ans, Théodore Dubois, compositeur et inspecteur national des conservatoires, la repère et conseille à ses parents de l'envoyer à Paris pour

5. LAUNAY Florence, « L'éducation musicale des femmes au XIX^e siècle en France. Entre art d'agrément, accès officiel à un enseignement supérieur et professionnalisation », in *Genre & Éducation : Former, se former, être formée au féminin*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2009. p. 203-210. <https://books.openedition.org/purh/1744?lang=fr>

poursuivre ses études musicales.

À 12 ans, Marguerite Long entre au cours préparatoire du Conservatoire de Paris dans la classe de Sophie Muller Chéné et obtient une première médaille à la fin de l'année scolaire. À la rentrée suivante, elle est admise dans la classe supérieure d'Henri Fissot⁶.

À 14 ans, elle obtient son premier prix. Et à 19 ans⁷, en 1896, elle devient l'élève d'Antonin Marmontel (fils)⁸ au Conservatoire.⁹

Madame Chéné présente Marguerite Long à Madame Garnier-Gentilhomme qui, comme en témoigne Marguerite Long, « avait fondé une des plus célèbres leçons particulières de Paris »¹⁰. Elle vécut chez elle de ses 14 ans à ses 21 ans (c'est-à-dire jusqu'en 1898).

Marguerite Long donnait des leçons de piano à son fils, qu'elle préparait au concours d'entrée au Conservatoire. Madame Garnier-Gentilhomme tenait un salon musical très bien fréquenté et dans lequel Marguerite Long jouait fréquemment.

6. Alexis-Henri Fissot 1843-1896, élève au Conservatoire de Paris qui a lui-même été élève dans la classe d'Antoine-François Marmontel (1816-1898).

7. À la suite du décès de son professeur Fissot.

8. Antonin Marmontel (fils) est l'héritier de la classe de Pierre-Joseph Zimmerman (1785-1853).

9. En 1898 meurt Antoine Marmontel (père). Marguerite Long n'a jamais pu le rencontrer, à son grand regret.

10. Ce témoignage est issu des sources suivantes. Source primaire :

M. Long, « Mes maîtres, mes amis, mes élèves », 20 entretiens réalisés par Claude Rostand, B. Horowitz, C. Mégret et G. Michel, diffusés par la RTF du 12 octobre 1954 au 22 février 1955 (Inathèque de France)

Source secondaire :

Cécilia Dunoyer, Marguerite Long, un siècle de vie musicale à la française, édition Findakly, 1993, Paris.

Ainsi, Madame Garnier-Gentilhomme l'introduisit dans le monde parisien (des artistes, intellectuels, hommes politiques), et celle-ci apprit rapidement à évoluer dans ces milieux.

C'est à cette époque que Marguerite commence à donner des récitals et à enseigner pour gagner sa vie.

À 25 ans, en 1902, elle rencontre pour la première fois Joseph de Marliave (1873-1914), capitaine de l'armée française, mais aussi musicologue, aristocrate et proche ami de Gabriel Fauré. L'année suivante, au printemps 1903, Marguerite Long rencontre Fauré.

En 1906, à l'âge de 29 ans, elle épouse Joseph de Marliave et est nommée au Conservatoire de Paris pour y enseigner en classe préparatoire au concours d'entrée. La même année, elle ouvre sa première école dans leur appartement parisien (18 rue de Fourcroy) dans le quartier des Ternes (actuel XVII^e arrondissement).

Le 2 août 1914, la guerre éclata. Le 12 août, Joseph de Marliave rejoignait le front, et le 24, il tombait au champ d'honneur, 8 ans après leur mariage¹¹. Marguerite Long, devenue veuve de guerre, sans descendance, a finalement continué ses activités de pianiste concertiste, tout en développant ses écoles de piano.

Dans un article paru en 2015¹², l'historienne de l'économie Zorina Khan a révélé qu'au XIX^e siècle, en France, 40 % des femmes chefs d'entreprise étaient veuves.

En 1920, 14 ans après sa nomination en classe préparatoire, à la suite de la mort

11. « face à l'immense douleur de sa vie », Marguerite Long cessait de jouer. p. 21-22, *Au piano avec Claude Debussy*.

12. « Invisible Women: Entrepreneurship, Innovation and Family Firms in France during Early Industrialization » par Zorina Khan, NBER Working Papers n°20854, janvier 2015.

de Louis Diémer, Marguerite Long obtint un poste permanent de professeur au Conservatoire en reprenant la classe de ce dernier.¹³

L'année suivante, elle donne une série de cours à l'École Normale de musique — Alfred Cortot.¹⁴

Les dons, les études et la carrière de professeur de Marguerite Long l'ont amenée à devenir une spécialiste de la pédagogie du piano, et à créer ses propres structures d'enseignements privés.

Marguerite Long enseignante : critique et discrimination chez les apprentis pianistes

Marguerite Long enseignait aux élèves de haut niveau, français et étrangers, et elle s'intéressait aussi aux pianistes débutants et aux musiciens amateurs. Comment sélectionnait-elle ses élèves ?

Dans un article du jeudi 27 avril 1939 publié dans le quotidien *La Croix*, intitulé « Vocations de jeunes, les petits musiciens » (non signé), Marguerite Long explique au journaliste la manière dont un enfant développe son envie de pratiquer la musique, et comment il peut faire progresser son jeu du piano, en évoquant sa propre expérience.

Dans la première partie intitulée « Comment l'enfant acquiert le goût de la musique », Marguerite Long parle de la « vocation », du « don », qui naît dans le cadre familial et par la découverte de chefs-d'œuvre en concert, tel que cela s'est produit pour elle lors de sa jeune enfance.

Mais Marguerite Long rappelle bien que, si en premier lieu, le talent naturel exceptionnel d'un enfant est essentiel, « le

13. Au décès de Louis Diémer, Marguerite Long reprend sa classe.

14. *Marguerite Long, A Life in French Music, 1874-1966*, Indiana University Press, 1993.

don pourtant — tous les professeurs vous le diront — ne suffit pas. Encore faut-il travailler ! ». Madame Long, la professeure, explicite sa méthode d'enseignement destinée aux élèves doués, certes parfois exigeante, car basée sur un sérieux travail, mais efficace.

Dans la deuxième partie de l'article intitulée « Le secret du succès », la professeure de piano montre qu'elle sait également se rendre attentive et compréhensive.

« Mon premier souci est cependant d'initier chacun musicalement. Initier, c'est-à-dire faire aimer, permettre d'aborder avec joie des exercices souvent monotones, mais indispensables. À part cela, dites-le bien, il n'y a pas de méthode universelle. »

Dans la troisième et dernière partie de l'article nommée « Quelques espoirs », le journaliste est subjugué par ses rencontres avec ces jeunes « artistes » âgés de 9 à 15 ans déjà de niveau professionnel, mais s'interroge sur leur compréhension profonde d'un tel répertoire, si jeunes.

L'article intitulé « Le piano, sa technique et son enseignement » publié en janvier 1931 par le mensuel *Phono-Radio-Musique*¹⁵ résume une intervention radiodiffusée de Marguerite Long sur les ondes de Radio-Paris.

Radio-Paris est la radio la plus écoutée au début des années 1930, et est encore privée. À partir de 1931, Radio-Paris est reçue dans toute la France, et connaît un tel succès qu'elle est rachetée par l'État en 1933.

15. p.57-58 : *Phono-radio-musique : revue mensuelle de la machine parlante, de la radiotéléphonie, des instruments de musique et des éditions musicales (revue mensuelle du phonographe, organe de la Chambre syndicale de l'industrie et du commerce français des machines parlantes, le sous-titre varie légèrement selon les numéros)*. Mensuel, paru entre 1921 et 1937, publié à Paris.

Du fait de sa programmation de qualité, Radio-Paris s'impose immédiatement comme la station vedette de la radiodiffusion. Le volume des causeries devient important dans la grille des programmes — près de la moitié du temps parlé sur le Poste national Radio-Paris est consacré aux conférences (cours et causeries). Les sujets traités sont aussi divers que sérieux. La littérature y occupe une place de choix, mais on trouve également des thématiques très diverses (causeries agricoles, médicales, coloniales, historiques, d'autres sur la vie pratique, sur la vie économique et sociale, le cinéma et le théâtre). L'ambition éducative de ces émissions est de constituer une « université populaire »¹⁶, comme indiqué dans le chapeau de l'article : « Nous rappelons à nos lecteurs tout l'intérêt que présentent les causeries musicales, radiodiffusées tous les vendredis par "Radio-Paris" et organisées sous les auspices de la Commission supérieure pour le développement des études musicales, (M. Jean Couesnon, fondateur), sur l'initiative de la Chambre Syndicale des Fabricants français d'Instruments de Musique à vent, en cuivre et en bois et avec le bienveillant appui des groupements syndicaux français du Commerce et de l'Industrie de la Musique. »

L'émission résumée dans cet article diffuse également des enregistrements de pièces musicales, comme l'indique le sous-titre de l'article : « Causerie Musicale de propagande avec audition de disque ».

Marguerite Long parle de sa méthode d'enseignement et évoque le fait qu'il existe des différences naturelles parmi les enfants : « il n'est pas possible d'avoir une méthode » parce qu'« il y a des élèves avec des conformations physiques, des intelligences et des dons différents. On ne peut demander à chacun le même travail comme durée, de même que l'on ne peut

16. Duval, René. *Histoire de la radio en France*. AM, Éditions Alain Moreau, 1980.

demander à un sujet qui a une main petite et souple, le même travail technique que l'on peut exiger d'une main grande et raide. »

Rejoignant ainsi l'idée de « vocation », concernant le travail que l'élève doué doit fournir, pour rejoindre l'idée de l'article précédent, elle résume sa pensée en citant M. Pierre Lalo : « Le génie souffle où il veut et quand il veut ; il souffle rarement sur ceux qui ne l'ont pas appelé par un travail et par une longue patience ». Elle rappelle également ce que Liszt répétait à ses élèves : « Ayez patience avec vous-même ».

Marguerite Long appuie son propos en relatant les souvenirs de « Mme Viardot, grande amie de Chopin, qui avait conservé de son jeu un souvenir très précis [...] Elle prétendait que l'exécution du grand pianiste et du grand musicien était beaucoup plus simple qu'on ne se l'imaginait généralement, et aussi éloignée d'un maniérisme de mauvais goût que d'une froide correction. Il répétait sans cesse [à ses élèves] de jouer "facilement, facilement". »

Marguerite Long compare le jeu de Chopin à celui de Debussy : « il nous faut arriver à l'aire de Debussy pour avoir une idée de ce que fut Chopin pour ses contemporains. Debussy était du reste comme lui, un pianiste incomparable ».

« On croyait le piano définitif avec Liszt et Chopin. Chaque époque a ses droits, la virtuosité a les siens. Il en est de même dans l'exécution » en parlant de Debussy et Fauré.

À la page IV de l'avant-propos de sa méthode intitulée *Le piano*, publiée en 1959 chez Salabert, Marguerite Long observe également l'inégalité certaine entre chacun des doigts de la main, mais qui, selon elle, est nécessaire pour jouer au piano : la main ne pourrait pas jouer du piano si les cinq doigts étaient égaux

(par exemple, le passage du pouce serait impossible). Marguerite Long cite la remarque de Chopin concernant la méthode de Moschelès¹⁷ : « leurs formes étant différentes, il serait mieux d'étudier le toucher propre à chacun d'entre eux, plutôt que de le démolir. Chacun d'entre eux a une force proportionnée à sa forme. » Pour Chopin, le pouce est le plus fort, puis le 5^e, ensuite le majeur, l'index, et l'annulaire. Marguerite Long approuve la remarque de Chopin et rappelle la singularité de chaque doigt aux apprentis pianistes en introduction de sa méthode de piano.

Dans l'article publié dans *Le Figaro* du 27/09/1935 intitulé « La Musique, complément d'éducation », Marguerite Long, auteure de l'article, traite du développement de la radiodiffusion qui transmet, sur tout le territoire, la musique entendue au sein des salles de concert des grandes villes de France. « La TSF [télégraphie sans fil], qui pénètre dans les foyers les plus isolés des campagnes, apportant les rumeurs de la ville, provoque une curiosité intellectuelle nouvelle. La transmission par les ondes de nos ensembles symphoniques doit, en révélant la beauté des chefs-d'œuvre, provoquer le désir de posséder une culture musicale jusqu'à présent réservée à une élite. »

Elle parle bien de la discrimination qui peut exister entre les apprentis pianistes citadins et ceux des « campagnes isolées ». Elle souhaite que le développement de cette technologie apporte une culture musicale à tous, sensibilise les jeunes à la musique et au piano, fasse naître des vocations, même en tant que pianistes amateurs, qui se réjouiront de jouer et comprendre la

17. Moscheles, Ignaz: *Die vollständigste Pianoforte-Schule, oder die Kunst des Pianofortespiels : als Resultat einer genauen Prüfung der besten Werke dieser Gattung, insbesondere der Lehrbücher von C. Ph. E. Bach, Marpurg, Türk [...]*. Berlin : Schlesinger, [1840].

musique, sans pour autant y consacrer des heures, mais en travaillant leur instrument « quelques instants » de manière efficace (« pour un maximum de rendement »).

Pour Marguerite Long, dans cet article, le progrès développe la « curiosité » et est générateur de vocations.

Elle évoque l'inégalité fondamentale existant entre ses élèves, tout comme elle existe aussi entre différents illustres pianistes. Son enseignement tient bien compte de ces différentes capacités et des particularités de chaque élève. C'est l'argument qu'elle avance dans la presse pour promouvoir l'école privée de piano Marguerite Long qu'elle a fondée et qu'elle dirige.

Marguerite Long en tant que représentante de « l'école française de piano »

En tant que représentante de l' « école française de piano », à quel point enseignement pianistique et rayonnement de la culture française étaient-ils liés au sein des choix de Marguerite Long ?

Dans l'article (vu précédemment) publié en janvier 1931 dans Phono-Radio-Musique et retranscrivant l'entretien radiodiffusé concernant « Le piano, sa technique et son enseignement », Marguerite Long évoque les compositeurs qui lui sont contemporains, Debussy et Fauré. Elle décrit leur génie et les considère comme une fierté nationale. « Ce sont eux, les brillants successeurs de ces Maîtres eux-mêmes qui donnent actuellement à la France cette hégémonie musicale que personne ne lui conteste et qui est une de ses gloires. »

Rappelons que la Première Guerre mondiale a laissé de profondes cicatrices dans la société française, et l'entre-deux-guerres, soumis à d'importantes crises politiques et économiques, a connu un regain de sentiment nationaliste. La défense

de la culture française et des travaux de ses artistes s'inscrivait également dans cet état d'esprit.

Dans la préface de sa méthode pianistique destinée aux musiciens les plus aguerris intitulée *Le piano*, à la page II, Marguerite Long distingue des traits communs chez les pianistes français : « [Le] tempérament des grands virtuoses de chez nous, on peut observer, chez tous, certains caractères communs. Des pianistes aussi différents les uns des autres que le furent un Planté, un Diemer, un Pugno, un Risler, un Saint-Saëns, un Delaborde, ont été unis par une secrète parenté de technique et de style, faite de clarté, de souplesse, de mesure, d'élégance et de tact. Le jeu français est lucide, précis, délié. S'il le complète parfois dans la grâce plus que dans la force, tout en gardant son équilibre et le sens des propositions, il ne le cède à aucun autre sous le rapport de la puissance, de la profondeur et de l'émotion intérieures. »

Le texte continue sa description de l'art pianistique à la française. Pour Marguerite Long, les pianistes français se distinguent des autres par des critères qui, selon elle, répondent uniquement à la musique française depuis Rameau (1683-1764), et dont les représentants qui lui sont contemporains sont Debussy et Fauré. Marguerite Long termine son propos en écrivant que « C'est à la défense et illustration de cette tradition nationale, qu'il est si important de préserver, que j'ai voulu consacrer ce travail. »

Marguerite Long s'érige en garante de la sauvegarde et de la défense de la culture pianistique française.

Marguerite Long a délivré son enseignement à de nombreux pianistes et musiciens. Comment étaient effectués les enseignements au sein de ses écoles ?

La description d'une école fondée par Marguerite Long à la fin de sa carrière est donnée, par exemple, par le prospectus de

l'«ACADÉMIE DE PIANO MARGUERITE LONG», daté au crayon « 1960 ».

Le document est une feuille A4 pliée en trois, et se présente donc, déplié, en trois colonnes.

D'un côté, les coordonnées postales sont « 5, rue Freycinet, Paris XVI^e ». De nombreux détails administratifs concernant l'inscription, ainsi que les noms des professeurs y sont inscrits.

Sur l'envers sont détaillés les tarifs des inscriptions et le programme des différents cours, par niveau et par discipline.

Marguerite Long prépare ses élèves à devenir professionnels, et par le biais de concours qu'elle organise, fait engager le lauréat par l'un des meilleurs orchestres français (« l'une des Associations Symphoniques ») avec lequel le pianiste soliste a déjà répété durant toute l'année.

Cette académie ressemble en fait à une école. Elle se tient durant toute l'année scolaire : des abonnements permettent aux élèves d'assister à tous les cours. Marguerite Long y donne ses « Cours de virtuosité et d'interprétation », et précise « pour les Pianistes Français et Étrangers ». Une « classe de débutants » est également proposée pour les élèves de 5 à 10 ans, et des auditeurs libres « sont admis à tous les cours supérieurs ». Plusieurs professeurs y enseignent (17, presque tous sont ses anciens élèves) dans différentes disciplines pianistiques : « cours de virtuosité et d'interprétation », « classe de Concerti pour les jeunes virtuoses avec orchestre » (classe de solistes), « grand cours public » (« cours de Concerti avec orchestre »), cours de musique de chambre, « d'explication musicale » (composition, contrepoint), d'analyse musicale, et en dernière partie du prospectus, sur le dernier tiers, « cours de piano de déchiffrage et de solfège ».

Son école propose des cours pour

débutants, et pour futurs professionnels destinés à devenir concertistes. Pour ces derniers, l'école leur propose une préparation aux concours internationaux. Elle les prépare également à intégrer le Conservatoire en les entraînant au concours d'entrée. L'école forme aussi à devenir professeur : on y délivre un « diplôme de Professeur ». L'école ouvre aussi toutes ses classes aux amateurs, en tant qu'« auditeurs » libres.

Le prospectus incite également les musiciens de province à s'inscrire en leur donnant des facilités de déplacements. Une rubrique « nos professeurs en province » reste vide. Le projet, resté sans suite, était alors de créer également des classes en province. Le prospectus incite les élèves étrangers à s'inscrire.

Marguerite Long incitait tout autant les élèves débutants, avancés, étrangers à s'inscrire. Elle souhaitait tout d'abord que ses enseignements concernent le plus grand nombre (débutants, professionnels, amateurs), et en attirant aussi les pianistes étrangers, elle souhaitait qu'en repartant dans leur pays d'origine, ils y fondent des écoles de musique et enseignent ses propres méthodes pédagogiques, ce qui, au vu du contexte politique, s'apparente à un outil de soft power.

Conclusion

En tant que pianiste soutenant la création de son époque, Marguerite Long admire les pièces composées par ses amis et compatriotes qui appartiennent à l'école française de piano. Marguerite Long a d'ailleurs publié trois ouvrages sur trois compositeurs français : Debussy, Fauré, et Ravel.

Durant toute sa longue carrière de professeur de piano, Marguerite Long a eu un regard critique sur le jeu de ses élèves, afin de les pousser vers le meilleur d'eux-

mêmes et leur apprendre à progresser. Elle a également su distinguer les particularités de chacun afin de s'adapter au mieux à leurs capacités et à leur personnalité. Dans son enseignement, la discrimination et la critique sont enrichissantes : elles permettent de développer des capacités et du savoir.

Bibliographie

Archives du fonds Long de la Bibliothèque
La Grange-Fleuret

LONG Marguerite, *Au piano avec Claude Debussy*, Paris, Julliard, 1960.

LONG Marguerite, *Au piano avec Gabriel Fauré*, Paris, Julliard, 1963.

LONG Marguerite, *Au piano avec Maurice Ravel*, Paris, Julliard, 1971.

LONG Marguerite, *Le piano*, Paris, Salabert, 1959

LONG Marguerite, *La Petite Méthode de Piano*, Paris, Salabert, 1963.

DUNOYER DE SEGONZAC, Cécilia, Marguerite Long: The Image of an Epoch, Dissertation, University of Maryland College Park, 1990.

DUNOYER DE SEGONZAC Cécilia, *Marguerite Long (1874-1966) : un siècle de vie musicale française*. Éd. Findakly, 1993.

CRITIQUER ET DISCRIMINER, COMMENT APPRÉHENDER CES NOTIONS EN CHIMIE DES CONTAMINANTS ?

Depuis l'ère industrielle, les émissions de contaminants anthropiques sont en augmentation et, dans l'environnement, ces contaminants sont susceptibles de provoquer des effets néfastes sur les organismes vivants. Une publication scientifique a estimé que la production de composés chimiques avait été multipliée par 50 entre 1945 et 2010 et atteignait 92 milliards de tonnes en 2017 (Persson *et al.*, 2022). Les plastiques et les métaux sont compris dans ce tonnage mais ne seront pas discutés ici. Cela est notamment dû à la croissance du nombre de composés utilisés, et à l'augmentation de la population et des besoins. Les contaminants organiques d'origine anthropique peuvent être classés selon leurs utilisations, par exemple les pesticides, les produits pharmaceutiques, les composés industriels et les produits cosmétiques. Parmi les pesticides peuvent être distingués les herbicides, les insecticides, les fongicides ou encore les rodenticides. Les principales familles de pharmaceutiques sont les analgésiques, les antibiotiques, les traitements contre le diabète, contre l'épilepsie et les traitements contre les cancers. Les usages des molécules qui composent ces deux grands groupes de contaminants sont réglementés et sont par conséquent connus. Au contraire, certaines molécules, utilisées notamment dans l'industrie, sont considérées comme confidentielles et leurs structures ne sont pas connues. De nombreuses sous-classes existent, comme c'est le cas pour les molécules utilisées dans l'industrie parmi lesquelles on peut distinguer les lubrifiants, les retardateurs de flamme, les revêtements ou les additifs des plastiques. Certains contaminants ont fait l'objet de nombreuses publications scientifiques. Leur devenir dans l'environnement ainsi que les risques qu'ils causent sont bien connus, notamment I) des herbicides comme le glyphosate ou l'atrazine, des insecticides tels que l'imidaclopride ou le DDT, II) des produits pharmaceutiques comme l'amoxicilline, le sulfaméthoxazole ou la carbamazépine, III) des polluants industriels tels que les polychlorobiphényles et certaines substances per- et polyfluoroalkylées. En 2020, 350 000 composés étaient enregistrés au *Chemical Abstract Service*, une base de données qui assigne un numéro unique aux substances chimiques décrites (Wang *et al.*, 2020). L'augmentation de l'émission de polluants d'origine anthropique, en nombre de substances et en volume,

Owen Daniel

Owen Daniel est en première année de doctorat au sein de l'UMR 7619 METIS et rattaché à l'école doctorale 472-École Pratique des Hautes Études. Ses travaux de thèse portent sur l'Évaluation du devenir environnemental de molécules à haut potentiel antibiotique. Sa thèse est dirigée par deux maîtres de conférences à l'École Pratique des Hautes Études : Élodie Guigon et Thomas Thiebault (HDR).

est telle qu'en 2019, une publication a estimé que la limite planétaire relative à l'émission de nouvelles entités chimiques avait été franchie (Persson *et al.*, 2022). Ce constat signifie que l'environnement est et sera durablement impacté par ces substances. La publication recommande des mesures pour réduire les risques liés au franchissement de cette limite planétaire. Ainsi, des millions de molécules différentes sont présentes dans l'environnement. De plus, lesdites molécules sont dégradées par des mécanismes biotiques et abiotiques en d'autres molécules : les produits de transformation. La plupart de ces produits de transformation sont inconnus alors même qu'ils sont susceptibles, comme les molécules parents, de provoquer des effets néfastes sur l'environnement. Les effets des contaminants anthropiques peuvent être variés et affecter tous les organismes vivants dans l'environnement, qui sont alors considérés comme non-cibles. Certains contaminants peuvent provoquer des effets sévères. Le DDT et ses produits de transformation ont par exemple contribué au déclin de la population d'alligators du lac Apopka aux États-Unis. Cet insecticide a provoqué des malformations sexuelles chez ces reptiles, une diminution de la natalité et donc la diminution de la population (Guillette *et al.*, 1994). Les rodenticides pourraient également impacter les prédateurs qui sont situés en haut des réseaux trophiques. Ces molécules sont utilisées pour tuer les rongeurs nuisibles qui sont ensuite consommés par leurs prédateurs. Les rodenticides se transmettent au sein des réseaux trophiques, et peuvent s'accumuler voire se biomagnifier dans les prédateurs comme les renards ou les rapaces et provoquer des effets toxiques chez ces organismes (Gomez *et al.*, 2022). Enfin, la toxicité d'un composé, la 6-PPD Quinone, illustre bien le risque environnemental que représentent les produits de transformation. Cette molécule est issue de la dégradation

par l'ozone d'un additif utilisé dans les pneus, la 6-PPD. La 6-PPD Quinone est extrêmement toxique pour les salmonidés, les concentrations létales pour 50 % des individus (dites LC50) étant parfois inférieures au $\mu\text{g/L}$, et est responsable de vagues de mortalité de poissons aux États Unis (Hua et Wang, 2023). L'environnement est donc contaminé par des milliers de molécules d'origine anthropique et leurs produits de transformation, la plupart étant inconnus. Ces composés chimiques sont susceptibles d'impacter des organismes non-cibles et les écosystèmes, comme l'a notamment montré un rapport sur les effets des pesticides sur la biodiversité (Leenhardt *et al.*, 2022).

Il semble alors nécessaire de I) développer des outils qui permettent de détecter ces contaminants pour atténuer les risques, II) comprendre leurs effets sur les organismes et la biodiversité particulièrement dans le cas de « cocktails de contaminants ». Pour répondre à la première de ces deux problématiques, une discipline scientifique est apparue comme la plus adéquate : la chimie analytique. La chimie analytique désigne les méthodes d'analyse et de caractérisation de substances chimiques dans un échantillon et a de nombreuses applications en santé et dans l'industrie. Lesdites analyses peuvent aussi être utilisées pour mesurer des contaminants dans l'environnement. Pour cela plusieurs outils existent et l'un d'entre eux est particulièrement adapté pour les analyses environnementales : la spectrométrie de masse. Les spectromètres de masse permettent de mesurer la masse des molécules présentes dans un échantillon (chaque molécule a une masse qui dépend de sa composition en atomes). Si un contaminant de masse connue est présent dans une quantité suffisante, il sera détecté. Les premiers spectromètres de masse dits « quadripôle » permettent de mesurer des concentrations très faibles d'un polluant spécifique dans un

échantillon, mais ne peuvent en mesurer qu'un nombre fini préalablement identifié. Ainsi, face au nombre très important de polluants et produits de transformation présents dans l'environnement, ce type de spectromètre de masse est limité. Les spectromètres de masse à haute résolution résolvent partiellement ce problème. En effet, ce second type d'appareil ne mesure pas non plus certaines molécules d'intérêt, mais les masses de toutes les molécules présentes dans l'échantillon (au-delà de la sensibilité minimale). Cela permet d'étudier des composés encore inconnus ou des composés peu étudiés dits contaminants à intérêt émergent, en plus de polluants bien connus. Un problème se pose cependant : comment attribuer à une masse mesurée parmi des milliers d'autres une structure chimique ? Autrement dit, comment être certain qu'une masse mesurée correspond bien au contaminant que l'on recherche ? La caféine servira d'exemple pour illustrer cette problématique.

Plusieurs outils permettent de critiquer les résultats obtenus pour identifier une molécule dans un échantillon sur les bases de données objectives. La masse de la caféine mesurée en spectrométrie de masse haute résolution est $m/z = 195.0877$. Cette mesure seule n'est pas suffisante pour affirmer que la masse 195.0877 mesurée dans un échantillon correspond à la caféine, car cette masse pourrait correspondre à plusieurs formules chimiques : $C_8H_{10}N_4O_2$ qui est la caféine, mais aussi à $C_5H_{14}ClN_5O$, $C_8H_{19}OS_2$ ou $C_3H_{11}ClN_8$. Ainsi ce premier outil d'identification n'est pas suffisant. Le second outil utilisé est le temps de rétention des molécules. Avant d'être analysées par le spectromètre de masse, les molécules présentes dans un échantillon sont généralement séparées par chromatographie. Cette méthode de séparation s'effectue sur une colonne et les molécules sont plus ou moins retenues sur ladite colonne selon leurs propriétés.

Ainsi deux molécules ayant la même masse 195.0877 ne seront pas forcément analysées en même temps si leurs propriétés sont différentes. Si de la caféine « standard » (un standard correspond à une molécule dont l'identité est connue, utilisée comme référence au laboratoire) a été analysée et que son temps de rétention est x , une molécule de masse 195.0877 ayant un temps de rétention y ne peut pas être de la caféine. Ce second outil d'identification permet de discriminer efficacement des molécules ayant la même masse si un standard de la molécule d'intérêt est disponible. Dans le cas contraire, si aucun standard n'existe comme c'est par exemple souvent le cas pour les produits de transformation de contaminants anthropiques, le temps de rétention n'est pas un outil d'identification très performant. Il existe des modèles de prédiction du temps de rétention d'une molécule, cependant ces derniers sont assez peu fiables. Le troisième outil d'identification est le spectre de fragmentation d'une molécule. Dans un spectromètre de masse, les molécules peuvent être fragmentées et ces fragments détectés. Il est généralement admis que lesdits fragments sont spécifiques : les fragments majoritaires de la caféine sont par exemple $m/z = 138.0641$ et $m/z = 187.0712$. Il est peu probable qu'une autre molécule ayant la même masse exacte que la caféine et le même temps de rétention produise les mêmes fragments. Le spectre de fragmentation repose fortement sur des conditions d'analyse et est donc, comme le temps de rétention, dépendant de la disponibilité d'un standard. Si un standard est disponible, le spectre de fragmentation dans les mêmes conditions expérimentales que l'échantillon sera plus fiable que celui provenant de la littérature scientifique qui aura été généré dans des conditions différentes. Dans ce second cas, une première discrimination doit être effectuée par le chimiste. Pour le cas de la caféine, les fragments majoritaires sont présents

dans la plupart des spectres, mais d'autres fragments peuvent être présents selon les conditions expérimentales. Lorsqu'un chimiste compare un spectre provenant de son laboratoire et un spectre provenant de la littérature scientifique, qui est potentiellement assez différent, il est amené à faire un choix subjectif : considérer ou non que les deux spectres sont produits par la fragmentation de la même molécule. Ce choix est la première étape de l'analyse des données en spectrométrie de masse haute résolution qui nécessite de discriminer et non plus de critiquer les résultats. Des outils informatiques existent pour aiguiller le chimiste dans son choix, mais la décision finale peut parfois être subjective et « opérateur dépendante ». Le dernier outil d'identification basé sur la critique est le massif isotopique. Des atomes sont dits isotopes lorsqu'ils contiennent le même nombre de protons, mais ont un nombre de neutrons différents. Ces isotopes présentent des abondances différentes et supposément constantes. À titre d'exemple, l'isotope stable majoritaire pour le carbone, le carbone 12 (^{12}C), représente 98,853 % du carbone ; et le deuxième isotope stable, le carbone 13 (^{13}C), représente 1,07 % du carbone. Ces deux atomes n'ont pas la même masse et peuvent être différenciés par un spectromètre de masse. Ainsi, dans une molécule, chaque carbone a une probabilité d'être un ^{13}C et chaque atome a une probabilité d'être un isotope stable (par exemple pour le chlore ^{35}Cl et ^{37}Cl). Plusieurs masses existent donc pour chaque molécule selon leur composition et l'abondance des différents isotopes et elles forment un massif isotopique. Deux molécules avec la même masse la plus abondante, mais des formules différentes n'auront pas le même massif isotopique. La caféine a par exemple un massif isotopique constitué de 3 isotopes majeurs et une molécule ayant la même masse 195.0877 pourrait avoir un massif isotopique différent. Ledit massif est donc utilisé comme outil

d'identification en spectrométrie haute résolution. Ce quatrième outil d'identification est complémentaire des trois premiers évoqués et permet d'obtenir un regard critique fiable sur une identification dans le cas où un standard est disponible. Dans le cas contraire, il est nécessaire d'avoir conscience que l'identification est moins robuste. Malgré ces outils de critique des résultats, la discrimination est au cœur de l'analyse non ciblée. Après avoir appliqué ces outils à une masse que l'on souhaite identifier, la dernière étape nécessite de discriminer : le chimiste doit choisir d'attribuer à une masse une structure ou non, selon le faisceau d'indices obtenus. Le chimiste doit décider de considérer que la masse $m/z = 195.0877$ mesurée dans son échantillon correspond à la caféine ou non.

Afin d'illustrer ces propos, un exemple provenant de ma thèse qui s'intitule « Évaluation du devenir environnemental de molécules à haut potentiel antibiotique » sera détaillé. Dans le cadre de mes travaux de thèse, je suis amené à rechercher des produits de transformation inconnus de molécules antibiotiques. Il n'existe pas de standard pour ces produits de transformation, ce qui limite les outils critiques d'identification applicables, notamment le temps de rétention. Un potentiel produit de transformation a été mesuré par spectrométrie de masse haute résolution, il sera nommé TP392. L'évolution de la quantité de TP392 semble liée à celle de la molécule mère : Pep15. Cela pourrait indiquer que TP392 est formé par la dégradation de Pep15. Le premier outil d'identification appliqué, la masse de la molécule, montre que la masse de TP392 correspond à la masse prédite (addition d'une molécule d'eau à Pep15). Il n'existe pas de standard de TP392 auquel comparer le temps de rétention mesuré et ce dernier n'a pas pu être prédit. Cependant, le temps de rétention de TP392 mesuré montre que ce composé est plus hydrophile que

Pep15, ce qui concorde avec la structure prédite de ce produit de transformation. Les fragments de TP392 sont les mêmes que ceux de Pep15 ce qui pourrait montrer que ces deux molécules ont des structures proches. Enfin, le massif isotopique de TP392 correspond également au massif isotopique de la structure prédite. Ainsi, plusieurs outils permettent de critiquer les résultats et semblent montrer que le « candidat » produit de transformation serait bien TP392. Le contexte de l'analyse, une expérimentation dans de l'eau pure, permet de réduire la probabilité de la présence d'une molécule proche de TP392 qui provoquerait une mauvaise identification. L'étape suivante est la discrimination du résultat. Malgré le faisceau d'indices critiques, cette étape fait appel à de la discrimination notamment à cause de l'absence de standard. Dans le cadre de mes travaux de thèse, il a été choisi de considérer que le candidat était bien TP392. Il est donc nécessaire d'indiquer clairement dans les résultats que le niveau de confiance dans cette identification est plutôt haut, mais pas certain.

Le niveau de confiance de l'analyse dépend de la « part » de discrimination et varie selon les situations. Une analyse qui serait basée sur la discrimination pourrait sembler gênante. Dans l'environnement, un contaminant peut avoir des conséquences importantes en termes d'effets néfastes et de réglementation, il est ainsi important d'obtenir des analyses robustes et d'éviter les faux positifs. Dès lors, il est nécessaire en analyse non ciblée par spectrométrie de masse haute résolution de I) prendre en compte le contexte de l'analyse, II) développer des méthodologies d'analyses fiables et transparentes qui permettent les comparaisons avec la littérature et utiliser un système qui permette de rendre compte de la robustesse et de la répliquabilité d'une étude, III) un système qui donne le niveau de confiance pour chaque molécule à laquelle est associée une structure

chimique. Le contexte de l'analyse peut être pris en compte, mais il n'existe pas de métrique pour cela. L'analyse d'une eau pure au laboratoire est plus fiable qu'une analyse d'une eau usée. Dans ce second cas, l'échantillon contient plus de molécules donc la probabilité d'associer à une masse une structure qui ne correspond pas est plus élevée.

L'analyse non ciblée par spectrométrie de masse haute résolution est complexe et influencée par les conditions expérimentales. Pour faciliter la collaboration entre chercheurs et l'utilisation de la littérature scientifique, le développement en toute transparence de méthodologies robustes et répétables est requis. Cette nécessité a favorisé l'émergence de collaborations entre chercheurs de cette discipline scientifique et a abouti à la création d'un groupe de travail : *best practices 4 non-target analysis* ou « bonnes pratiques pour l'analyse non - ciblée ». Ce groupe de travail prodigue notamment des « bonnes pratiques » et a produit un « outil de rapport d'étude » qui propose un système de notation de la robustesse et de la reproductibilité d'une étude scientifique en analyse non ciblée (Peter *et al.*, 2021). Cet outil permet de s'assurer de la transparence d'une étude et qu'elle a été réalisée d'une manière qui produise des résultats reproductibles et pouvant être utilisés dans d'autres publications scientifiques.

Pour rendre compte de la confiance dans chaque attribution d'une structure chimique, une publication scientifique est beaucoup utilisée (Alygizakis *et al.*, 2023). Cette publication propose un système de notation du niveau de confiance pour chaque attribution d'une structure à une masse selon les différents outils de critique évoqués précédemment. Les molécules sont notées de 0 à 1 selon différents paramètres puis classées entre le niveau 1 (confiance maximale) et le niveau 5

(confiance minimale). Les paramètres pris en compte sont la masse du composé chimique, le temps de rétention, le massif isotopique et les fragments. De chacun de ces éléments est dérivée une note (pondérée selon l'importance pour l'identification) puis une note totale de l'identification est obtenue et associée à un niveau de confiance. Ce système normalisé permet, lorsqu'il est utilisé dans une publication scientifique, d'exposer clairement le niveau de confiance de l'identification d'un polluant dans un échantillon.

L'émission de contaminants organiques anthropiques dans l'environnement impacte les écosystèmes et par extension les humains. Ces polluants sont présents dans tous les compartiments de l'environnement à l'échelle globale. Leur nombre et la présence de produits de transformation inconnus ont nécessité une évolution des méthodes d'analyse vers des techniques qui permettent une étude plus exhaustive des contaminants présents dans un échantillon : les techniques d'analyse non-ciblée. Des inconvénients sont cependant inhérents à ces nouvelles méthodes d'analyse. À cause de la quantité de données générées, le traitement des données non ciblées est fastidieux et chronophage. De plus, la discrimination (qui désigne un choix subjectif qui n'est pas basé uniquement sur des données objectives critiques) est une composante inhérente de l'analyse non ciblée. Des outils permettent de réduire l'importance de la discrimination au profit de la critique objective des résultats. Pour prendre en compte ladite discrimination, des outils issus de collaborations ont été développés, I) un système de notation des méthodes d'expérimentation et d'analyse et II) un système de niveau de confiance de chaque attribution d'une identité à une masse mesurée. Ainsi, bien que la discrimination puisse sembler dérangeante, sa prise en compte dans des méthodologies permet d'obtenir des résultats fiables, répétables et

comparables avec la littérature scientifique.

Bibliographie

Persson, L.; Carney Almroth, B. M.; Collins, C. D.; Cornell, S.; De Wit, C. A.; Diamond, M. L.; Fantke, P.; Hassellöv, M.; MacLeod, M.; Ryberg, M. W.; Søgaard Jørgensen, P.; Villarrubia-Gómez, P.; Wang, Z.; Hauschild, M. Z. Outside the Safe Operating Space of the Planetary Boundary for Novel Entities. *Environ. Sci. Technol.* **2022**, *56* (3), 1510–1521. <https://doi.org/10.1021/acs.est.1c04158>.

Wang, Z.; Walker, G. W.; Muir, D. C. G.; Nagatani-Yoshida, K. Toward a Global Understanding of Chemical Pollution: A First Comprehensive Analysis of National and Regional Chemical Inventories. *Environ. Sci. Technol.* **2020**, *54* (5), 2575-2584. <https://doi.org/10.1021/acs.est.9b06379>.

Guillette, L. J.; Gross, T. S.; Masson, G. R.; Matter, J. M.; Percival, H. F.; Woodward, A. R. Developmental Abnormalities of the Gonad and Abnormal Sex Hormone Concentrations in Juvenile Alligators from Contaminated and Control Lakes in Florida. *Environ Health Perspect* **1994**, *102* (8), 680–688. <https://doi.org/10.1289/ehp.94102680>.

Gomez, E. A.; Hindmarch, S.; Smith, J. A. Conservation Letter: Raptors and Anticoagulant Rodenticides. *Journal of Raptor Research* **2021**.

<https://doi.org/10.3356/JRR-20-122>.

Hua, X.; Wang, D. Tire-Rubber Related Pollutant 6-PPD Quinone: A Review of Its Transformation, Environmental Distribution, Bioavailability, and Toxicity. *Journal of Hazardous Materials* **2023**, *459*, 132265. <https://doi.org/10.1016/j.jhazmat.2023.132265>.

Sophie Leenhardt (coord.), Laure Mamy

(coord.), Stéphane Pesce (coord.), Wilfried Sanchez (coord.), Anne-Laure Achard, Marcel Amichot, Joan Artigas, Stéphanie Aviron, Carole Barthélémy, Rémy Beaudouin, Carole Bedos, Annette Bérard, Philippe Berny, Cédric Bertrand, Colette Bertrand, Stéphane Betoulle, Eve Bureau - Point, Sandrine Charles, Arnaud Chaumot, Bruno Chauvel, Michael Coeurdassier, Marie-France Corio-Costet, Marie-Agnès Coutellec, Olivier Crouzet, Isabelle Doussan, Juliette Faburé, Clémentine Fritsch, Nicola Gallai, Patrice Gonzalez, Véronique Gouy, Mickaël Hedde, Alexandra Langlais, Fabrice Le Bellec, Christophe Leboulanger, Morgane Le Gall, Sophie Le Perchec, Christelle Margoum, Fabrice Martin-Laurent, Rémi Mongruel, Soizic Morin, Christian Mougín, Dominique Munaron, Sylvie Néliu, Céline Pelosi, Magali Rault, Sergi Sabater, Sabine Stachowski-Haberkorn, Elliott Sucre, Marielle Thomas, Julien Tournebize (2022). Impacts des produits phytopharmaceutiques sur la biodiversité et les services écosystémiques, Synthèse du rapport d'ESCo, INRAE Ifremer (France), 136 pages.

Peter, K. T.; Phillips, A. L.; Knolhoff, A. M.; Gardinali, P. R.; Manzano, C. A.; Miller, K. E.; Pristner, M.; Sabourin, L.; Sumarah, M. W.; Warth, B.; Sobus, J. R. Nontargeted Analysis Study Reporting Tool : A Framework to Improve Research Transparency and Reproducibility. *Anal. Chem.* **2021**, *93*(41), 13870-13879. <https://doi.org/10.1021/acs.analchem.1c02621>.

Alygizakis, N.; Lestremau, F.; Gago-Ferrero, P.; Gil-Solsona, R.; Arturi, K.; Hollender, J.; Schymanski, E. L.; Dulio, V.; Slobodnik, J.; Thomaidis, N. S. Towards a Harmonized Identification Scoring System in LC-HRMS/MS Based Non-Target Screening (NTS) of Emerging Contaminants. *TrAC Trends in Analytical Chemistry* **2023**, *159*, 116944. <https://doi.org/10.1016/j.trac.2023.116944>.

Partie 2 -

**DISCRIMINER AU
NOM D'UN SAVOIR,
CRITIQUER AU NOM
D'UN SAVOIR**

LA FIGURE DES HOMMES-BÊTES DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DU XII^E SIÈCLE. UNE HIÉRARCHIE DISCRIMINATOIRE DE LA NATURE HUMAINE À PARTIR DES CONCEPTS DE SAVOIR ET DE CONNAISSANCE

Introduction

Cet article se penche sur la figure des hommes-bêtes dans la pensée philosophique du XII^e siècle¹. J'examinerai notamment quelques passages de Gilbert de Poitiers, de Jean de Salisbury, de William de Doncaster et d'un florilège anonyme appelé *Florilegium morale oxoniense*, afin de montrer comment l'emploi de l'image discriminatoire des hommes-bêtes vise à promouvoir un idéal humain concernant une forme particulière de connaissance et donc de savoir. Plus précisément, à partir des textes sélectionnés, j'essaierai d'expliquer comment cette image se construit dans le cadre d'une hiérarchie à la fois ontologique et anthropologique qui se présente comme un appel adressé aux êtres humains pour qu'ils s'engagent dans un processus d'épanouissement où le savoir et l'éthique sont étroitement liés.

1. Sur la figure des hommes-bêtes au Moyen Âge, voir R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990, en particulier pp. 149-195, Id., *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, « Rinascimento », XXXII, 1992, pp. 185-201, republié ensuite en une version mise à jour dans Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, il Poligrafo, 2003, pp. 41-61, C. KÖNIG-PRALONG, *L'animal équivoque : de Lincoln à Paris via Cologne*, dans I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG et I. ZAVATTERO (éd.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, pp. 67-76 ; EAD., *Omnes homines natura scire desiderant. Anthropologie philosophique et distinction sociale*, « Quaestio », XV, 2015, pp. 121-138 et L. VALENTE, « *Concives angelorum* » et « *concives iumentorum* ». *Filosofi e uomini-animali nel pensiero del XII secolo latino*, dans C. KAISER, L. MAIER et O. M. SCHRADER (hrsg.), *Die nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie im Mittelalter und Früher Neuzeit – Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin*, Münster, Aschendorff, 2019, pp. 121-147.

Matteo

Sperandini

Matteo Sperandini est en 3^e année de doctorat à l'École Pratique des Hautes Études (mention : « Religions et systèmes de pensée »), où il prépare une thèse en cotutelle avec la Fondation « Collegio San Carlo » de Modène (4^e année). Sa recherche doctorale, intitulée *La figure du philosophe dans les schémas tripartites des genres d'êtres humains au Moyen Âge latin*, est conduite sous la direction de Christophe Grellard (EPHE-PSL) et Luisa Valente (« Sapienza » Université de Rome).

Les sources antiques et de l'Antiquité tardive

En général, la figure des hommes-bêtes se rapporte à la question de ce qui constitue la particularité de la nature humaine. Au XII^e siècle, les acteurs intellectuels renouvellent la réflexion sur cette question en se confrontant aux textes de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive. À titre d'exemple, je mentionnerai trois sources significatives à ce sujet.

« *La Consolation de Philosophie* » de Boèce

Une première source est la *Consolation de Philosophie* de Boèce. Il est possible de repérer au moins deux passages où Boèce évoque la nature bestiale de certains individus. Le premier est dans le livre II, cinquième prose. En se référant à la sentence « Connais-toi toi-même »², Boèce classe la nature des êtres humains qui ne se connaissent pas au-dessous de la nature des bêtes. Dans un contexte théorique proche de l'intellectualisme éthique grec, Boèce voit le manque de connaissance de soi comme un défaut moral qui conduit à la perte de sa propre nature humaine et à la descente dans la nature bestiale³ :

« Le fait que cette condition de la

2. Pendant le Moyen Âge, les références à cette sentence sont très répandues, tant au niveau textuel qu'au niveau conceptuel. À cet égard, Étienne Gilson a parlé d'un « socratisme chrétien ». Voir É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969², pp. 214-233. Sur ce thème, voir aussi P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, 3 tomes, Paris, Études augustiniennes, 1974-1975.

3. À ce propos, voir L. HOUWEN, *The Animal Within. The Animal-Man Dichotomy in the Consolation of Philosophy*, dans R. F. GLEI, N. KAMINSKI e F. LEBSANFT (éd.), *Boethius Christianus? Transformationen der « Consolatio Philosophiae » in Mittelalter und*

nature humaine est telle qu'elle ne l'emporte sur toutes les autres choses que lorsqu'elle se connaît elle-même, et cependant elle se trouve ravalée au-dessous des bêtes si elle cesse de se connaître. Car pour les autres êtres animés s'ignorer est de leur nature, pour les hommes cela relève d'un vice »⁴.

« *Humanae quippe naturae ista condicio est, ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desierit; nam ceteris animantibus sese ignorare naturae est, hominibus uitio uenit* »⁵.

Dans le livre IV, troisième prose, un autre passage examine la relation entre l'animalité et les vices moraux. Boèce identifie l'honnêteté comme ce qui permet aux êtres humains de dépasser leur nature, tandis que la malhonnêteté les abaisse au-dessous de leur condition humaine⁶. En conséquence, un homme vicieux n'a que l'apparence d'un être humain⁷. Boèce cite ensuite divers types de vices en les associant à des animaux qui sont censés les représenter de manière métaphorique⁸.

Früher Neuzeit, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, pp. 247-260.

4. BOËCE, *La consolation de Philosophie*, II, prose v, 29, introduction et traduction annotée du texte latin par A. GALONNIER et J.-L. CHARLET, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2022, p. 247.

5. *Ibid.*

6. Voir BOËCE, *La consolation de Philosophie*, IV, prose iii, 16, cit., p. 373.

7. Voir BOËCE, *La consolation de Philosophie*, IV, prose iii, 15, cit., pp. 372-373.

8. Sur ce thème, voir G. MILANESE, Vertatur in beluam. *Animals and Human Passions in Boethius' Consolation of Philosophy*, dans Atti del V colloquio della International Beast Epic, Fable and Fabliaux Society (Torino-St. Vincent, 5-9 settembre 1983),

Le sens général du discours est ainsi résumé :

« Il se fait ainsi que celui qui a déserté l'honnêteté cesse d'être un homme, et puisqu'il ne peut passer dans la condition divine, il est changé en bête ».

« *Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in diuinam condicionem transire non possit, uertatur in beluam* »⁹.

L'« *Asclepius* »

La deuxième source est l'*Asclepius*, attribué, pendant le Moyen Âge, à Hermès Trismégiste. Ce dernier est indiqué comme l'auteur d'un ensemble de textes traditionnellement nommés *Corpus hermeticum*, qui exprime un savoir sapientiel, philosophique et théologique¹⁰. D'après Hermès, les êtres humains auraient la capacité de s'assimiler aux dieux par leur faculté d'intellection¹¹. Cependant, les intellects des êtres humains ne sont pas tous de la même qualité : certains sont capables d'atteindre une fausse

éd. A. VITALE-BROVARONE et G. MOMBELLO, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1987, pp. 273-282.

9. BOËCE, *La consolation de Philosophie*, IV, prose iii, 21, cit., p. 374.

10. Paolo Lucentini a bien mis en valeur l'importance de ce texte dans le milieu philosophique du XII^e siècle. Voir P. LUCENTINI, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, dans H. J. WESTRA (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*. Studies in Honour of Edouard Jeuneau, Leiden/New York/Köln, Brill, 1992, pp. 397-420.

11. HERMÈS TRISMÉGISTE, *Asclepius*, 7, in HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, tome II. *Traité XIII-XVIII. Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 303.

connaissance qui les dégrade jusqu'à la nature des bêtes. En effet, Hermès écrit :

« Quoi, Trismégiste, l'intellect n'est-il donc pas de même qualité en tous les hommes ?

- Non, Asclepius, ils n'ont pas tous atteint la vraie connaissance, mais, dans leur aveugle impulsion, sans avoir rien vu de la vraie nature des choses, ils se laissent abuser et entraînent à la suite d'une illusion qui enfante la malice dans les âmes et fait tomber le meilleur des vivants jusqu'à la nature de la bête et à la condition des brutes »¹².

« *Non enim omnium hominum, o Trismegiste, uniformis est sensus ?*

- *Non omnes, o Asclepi, intellegentiam ueram adepti sunt, sed imaginem temerario inpetu nulla uera inspecta ratione sequentes decipiuntur, quae in mentibus malitiam parit et transformat optimum animal in naturam ferae moresque beluarum* »¹³.

Salluste

Une autre source est la littérature latine classique. Le *Florilegium gallicum*, un recueil médiéval d'extraits tirés des écrivains romains¹⁴, offre de nombreux

12. HERMÈS TRISMÉGISTE, *Asclepius*, 7, cit., p. 303.

13. HERMÈS TRISMÉGISTE, *Asclepius*, 7, cit., p. 303.

14. Sur le *Florilegium gallicum*, voir S. FRANZONI, *Il Florilegium Gallicum: un oggetto senza senso? Riflessioni sui contenuti e l'organizzazione di un florilegio classico del XII secolo*, dans S. FRANZONI, E. LONATI et A. RUSSO (éd.), *Les sens des textes classiques*

exemples de comparaisons entre la nature humaine et la nature des bêtes. L'une des formulations les plus explicites par rapport à notre sujet est le prologue du *De coniuratione Catilinae*, écrit par Salluste, qui met en avant la dimension intellectuelle de la nature humaine :

« La nature a courbé les bêtes <vers la terre> et asservi à leur estomac. Or toute notre force réside dans l'âme et dans le corps ; l'âme est faite pour commander, le corps pour obéir : l'une nous est commune avec les dieux, l'autre avec les bêtes. Aussi me paraît-il plus juste de recourir à l'esprit plutôt qu'à la force pour conquérir la gloire »¹⁵.

« *Pecora natura prona finxit atque uentri obedientia ; sed nostra omnis uis in animo et corpore sita est : animi imperio, corporis seruitio magis utimur ; alterum nobis cum diis, alterum cum beluis commune est. Quo michi rectius esse uidetur ingenii quam uirium opibus gloriam querere* »¹⁶.

Les trois textes sont tous marqués par une conception de l'humanité comme double nature : les êtres humains peuvent soit s'élever au-delà de leur humanité, en s'approchant du plan du divin, soit

au Moyen Âge. *Transmission, exégèse, réécriture*, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 81-100.

15. SALLUSTE, *La conjuration de Catilina*, I, texte établi et traduit par A. ERNOUT, revu et corrigé par J. HELLEGOUARC'H, Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 53-55 (traduction légèrement modifiée).

16. SALLUSTIUS, *In Prologo Catilinarii*, dans *Florilegium gallicum. Prolegomena und Edition der Exzerpte von Petron bis Cicero*, « *De oratore* », hrsg. J. HAMACHER, Bern, H. Lang/Frankfurt am Main, P. Lang, 1975, p. 181.

descendre au niveau des bêtes. Les raisons de l'ascension ou de la descente sont à la fois intellectuelles et éthiques.

Les hommes-bêtes au XII^e siècle

Au XII^e siècle, l'idée de la double nature humaine est développée dans des hiérarchies anthropologiques articulées de diverses façons. La figure des hommes-bêtes fait donc partie de classifications des genres d'êtres humains où chaque genre représente un degré d'humanité dont le spectre va de la condition bestiale jusqu'à l'épanouissement complet de la nature humaine. Évidemment, la composition de ces catégories anthropologiques est très variée dans les différents textes.

William de Doncaster

L'un des premiers exemples est l'utilisation de la figure des hommes-bêtes pour affirmer une conception éthico-spirituelle de la connaissance. Dans l'*Explicatio aphorismatum philosophicorum* de William de Doncaster, l'auteur s'interroge sur la nature de la raison (*ratio*). William la divise en trois niveaux (qu'il nomme *linee*) : le niveau supérieur est la contemplation des choses divines ; le niveau intermédiaire bascule entre la contemplation et la disposition des choses temporelles ; le niveau inférieur se présente comme une attention exclusive aux choses temporelles¹⁷. En relation avec la raison, il y a une autre faculté : la *sensualitas*¹⁸. Elle est organisée à son tour en trois niveaux : le niveau supérieur se

17. Voir WILLIAM OF DONCASTER, *Explicatio aphorismatum philosophicorum*, 3, 6, éd. O. WEIJERS, Leiden/Köln, Brill, 1976, p. 19, ll. 27-34.

18. La dichotomie entre *ratio* et *sensualitas* est de dérivation augustinienne. Voir AURELIUS AUGUSTINI *De Trinitate. Libri I-XII*, XII, i, 4-iv, 4, éd. W. J. MOUNTAIN

configure comme un assujettissement des sens à l'esprit ; le niveau intermédiaire est un basculement de la *sensualitas* entre les besoins de l'esprit et ceux du corps ; enfin, dans le niveau inférieur, la *sensualitas* se manifeste comme une opposition à la spiritualité et une soumission de l'individu à la chair¹⁹. La formulation du niveau inférieur de *sensualitas* nous intéresse le plus. Pour la décrire, William fait référence à Salluste, en disant que les êtres humains qui atteignent ce dernier niveau sont comme des bêtes qui n'obéissent qu'à leur ventre :

« Le degré inférieur se produit lorsque la sensibilité gronde contre la spiritualité et que la chair, <qui a une nature> de servante, s'efforce de devenir elle-même la maîtresse, comme c'est le cas chez ceux qui cèdent, en se soumettant, à l'ignoble servitude des vices, après que la liberté de l'esprit a été rejetée. Comme le dit Salluste, ceux-ci passent <leur> vie en silence telles des bêtes que la nature a courbées <vers la terre> et asservies à leur estomac »²⁰.

« *Linea inferior est cum sensualitas spiritualitati remurmurat caroque servilis dominium sibi adipisci conatur, ut est in illis qui libertate animi abiecta servituti viciorum ignobili subiacentes obsequuntur. Hi, ut ait Salustius, vitam silentio transeunt veluti pecora que natura prona ventrique obedienda finxit* »²¹.

auxiliante FR. GLORIE, Turnholti, Brepols, 1968 (CCCM, n. 50), pp. 356-358.

19. Voir WILLIAM OF DONCASTER, *Explicatio aphorismatum philosophicorum*, 3, 7-8, cit., p. 20, ll. 1-12.

20. Traduction personnelle.

21. WILLIAM OF DONCASTER, *Explicatio aphorismatum philosophicorum*, 3, 7-8, cit., p. 20, ll. 4-9.

La vision anthropologique de William est donc centrée sur la dialectique entre spiritualité contemplative et sensibilité. En fonction d'une attention plus ou moins exclusive à la dimension spirituelle ou à celle mondaine et charnelle, les êtres humains se positionnent dans un cheminement à plusieurs étapes qui peut mener soit au sommet de cette hiérarchie, représentée par un exercice contemplatif de la raison, soit au fond, qui consiste dans la dégradation à une condition bestiale exposée comme une forme d'esclavage aux appétits charnels. En conséquence, il est nécessaire que les êtres humains adressent leur raison vers la dimension divine pour ne pas perdre des positions dans la hiérarchie des êtres²².

Le « *Florilegium morale oxoniense* »

Le *Florilegium morale oxoniense*, un florilège composé à la fin du douzième siècle²³, valorise de façon plus prononcée la dimension éthique liée à une idée de

22. WILLIAM OF DONCASTER, *Explicatio aphorismatum philosophicorum*, 3, 13, cit., p. 21, ll. 7-11: « Rationis capacitati sunt rerum similitudines et dissimilitudines obnoxie. Verbi gratia, quoniam homo usiis celicolis rationis participatione similis usisque caducis dissimilis, mortalitatis item et sensualitatis similitudine caducis usiis similis celicolisque dissimilis existit, rationis efficacitiam discernimus » (« Les ressemblances et les dissemblances des choses sont liées à la capacité de la raison. Par exemple, nous reconnaissons l'efficacité de la raison puisque l'homme, par <sa> participation à la raison, possède une existence semblable aux essences célestes et différente des essences caduques ; de même, par <sa> ressemblance avec la mortalité et avec la sensibilité, <il a une existence> semblable aux essences caduques et différente des <essences> célestes », traduction personnelle).

23. *Florilegium morale oxoniense. Ms. Bodl. 633. Prima pars. Flores Philosophorum*, texte publié et

connaissance de soi. Le texte oppose les figures du *sapiens* (le sage) et du *pessimus* (l'homme de la pire espèce). La partie finale du texte aborde cette dualité, après la discussion des thèmes tels que l'âme, les vertus, les vices, le bien et le mal. Ce choix semble suggérer que les descriptions du sage et de l'homme de la pire espèce, en tant que polarités extrêmes de la conception de l'humanité, constituent une sorte d'exemplification synthétique des contenus de l'ouvrage. Le sage se configure comme un individu projeté vers la dimension divine²⁴. En outre, il est vertueux²⁵ et désire se connaître, ce qui souligne son humanité et le distingue des bêtes :

« Le fait que cette condition de la nature humaine est telle qu'elle ne l'emporte – dit Boèce – sur toutes les autres choses que lorsqu'elle se connaît elle-même, et cependant elle se trouve ravalée au-dessous des bêtes si elle cesse de se connaître. Car pour les autres êtres animés s'ignorer est de leur nature, pour les hommes cela relève d'un vice ».

« *Humane quippe nature ista conditio est ut tum tantum ceteris, inquit Beothius, rebus cum se cognoscit excellat ; eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desiderit. Nam ceteris animantibus sese ignorare naturale est, hominibus uitio uenit* »²⁶.

commenté par PH. DELHAYE, Louvain, Nauwelaerts/Lille, Giard, 1955, p. 15, note 5.

24. *Florilegium morale oxoniense*. Prima pars. Flores Philosophorum, V, cit., p. 105, ll. 10-11.

25. *Florilegium morale oxoniense*. Prima pars. Flores Philosophorum, V, cit., p. 105, ll. 7-10.

26. *Florilegium morale oxoniense*. Prima pars. Flores Philosophorum, V, cit., pp. 105-106, ll. 15 (p. 105)-4 (p.106).

Le « *Policraticus* » de Jean de Salisbury

Dans le livre VII du *Policraticus* de Jean de Salisbury, l'aspect éthique de la classification des êtres humains devient le noyau de la structure hiérarchique. La connaissance de soi est néanmoins remplacée par une forme de sagesse éthico-spirituelle dont le processus d'aboutissement est guidé par la philosophie, qui apparaît comme l'horizon d'une tension désidérative vers cette forme de savoir et de béatitude ultime²⁷. Effectivement, dans le huitième chapitre du même livre, Jean affirme que chaque recherche fondée sur la raison n'a qu'un but, à savoir la conquête du bonheur, qui se réalise par les vertus²⁸. Dans ce contexte, la philosophie constitue le chemin vers la vertu et le bonheur²⁹.

En citant Chrysippe, Jean identifie trois genres d'êtres humains en fonction de leur positionnement dans le chemin vers la sagesse tracé par la philosophie³⁰. Le stade

27. Sur cet aspect la bibliographie est assez riche, voir au moins PH. DELHAYE, *Le bien suprême d'après le "Policraticus" de Jean de Salisbury*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », XX, 1953, pp. 203-221, G. DOTTO, *Giovanni di Salisbury. La filosofia come Sapienza*, S. Maria degli Angeli, Porziuncola, 1986 et C. GRELLARD, *Le socratisme de Jean de Salisbury*, dans S. MAYER (éd.), *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, « Diagonale φ », II, 2008, pp. 35-59.

28. Voir IOANNIS SARESBERIENSIS *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, VII, viii, éd. C. C. I. WEBB with an introduction by P. McNULTY, vol. 2, New York, Arno Press, 1979, p. 118, ll. 9-15.

29. IOANNIS SARESBERIENSIS *Policratici*, cit., p. 119, ll. 2-9.

30. À ce sujet, voir L. VALENTE, *Philosophers and Other Kinds of Human Beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, dans J. L. FINK, H. HANSEN et A. M. MORA-MÁRQUEZ (éd.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden/Boston, Brill, 2013, pp. 105-123 et L. VALENTE, *Happiness, Contemplative Life and*

le plus élevé d'humanité est représenté par le sage, qui jouit pleinement de la sagesse, ne méditant que sur les préceptes divins³¹. Le deuxième stade est celui des philosophes, qui tentent de se rapprocher de la sagesse pour en jouir : ils s'éloignent progressivement des vices afin de se concentrer sur la méditation des préceptes divins. Le troisième niveau se compose de ceux qui aspirent à être philosophes, en désirant commencer à se rapprocher de la sagesse³².

Avant de présenter cette tripartition, Jean évoque une autre catégorie d'individus : les brutes. Il s'agit de ceux qui ne s'intéressent pas à la philosophie et qui, pour cette raison, sont perçus comme une forme de vie sous-humaine. D'après Jean, ils constituent une monstruosité de la nature, car ils ont les mêmes traits extérieurs que les êtres humains, bien que leur nature soit inhumaine :

« Et, afin de présenter plus clairement sa pensée, <Chrysippe> dit que tous ceux qui ne sont pas attentifs en vertu de la <philosophie> ou à l'égard de celle-ci (ce qui ne se produit pourtant qu'en vertu d'elle) sont semblables à des bêtes brutes ou plutôt ils sont des hommes-bêtes avec des corps humains, une étonnante bizarrerie contre-nature »³³.

« *Et, ut sensum suum expressius proferat [scil. Crisippus], omnes qui non ab illa [scil. philosophia] uel ad illam uigilant (quod tamen ab illa est) brutis animalibus*

tria genera hominum in *Twelfth-Century Philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury*, « Quaestio », XV, 2015, pp. 73-98.

31. Voir IOANNIS SARESBERIENSIS *Policratici*, cit., p. 119, ll. 30-31.

32. Voir IOANNIS SARESBERIENSIS *Policratici*, cit., p. 119, ll. 18-25.

33. Traduction personnelle.

*dicit esse conformes, immo et stupendum contra natura miracolum in corporibus humanis brutos homines esse »*³⁴.

Pour Jean, la philosophie est ainsi un facteur d'humanité, en se présentant comme un savoir qui peut conduire aux vertus et apporter le bonheur. Dans le *Policraticus*, le savoir philosophique consiste en effet à s'éloigner des vices pour orienter les êtres humains vers les connaissances qui permettent d'atteindre la vraie béatitude. La quête de la philosophie entraîne par conséquent un acheminement vers la béatitude, car le savoir philosophique est le seul moyen capable de dispenser les vertus nécessaires à cet effet³⁵. Au-delà de ce parcours, Jean ne constate pas d'humanité, mais seulement des êtres monstrueux qui ne partagent que la forme physique des êtres humains. Ces derniers ne sont pas humains parce qu'ils ne sont pas capables de réaliser le désir de bonheur qui est l'objectif ultime de la rationalité.

Gilbert de Poitiers

Enfin, j'analyserai brièvement la classification que Gilbert de Poitiers élabore dans le prologue de son commentaire du *De Hebdomadibus* de Boèce. Comme chez Jean de Salisbury, la classification se concentre sur l'attitude des différents genres d'êtres humains à l'égard de la philosophie ; toutefois, elle se structure en deux moments. Gilbert identifie d'abord trois degrés préliminaires qui distinguent les individus pouvant être qualifiés de philosophes des autres genres d'êtres humains. Les philosophes constituent ainsi le sommet de cette première hiérarchie. Ensuite, ils sont classés en trois sous-groupes qui forment une seconde

34. IOANNIS SARESBERIENSIS *Policratici*, cit., p. 119, ll. 14-18.

35. IOANNIS SARESBERIENSIS *Policratici*, cit., p. 121, ll. 21-26.

hiérarchie, au sommet de laquelle Gilbert pose le savoir des théologiens, au milieu le savoir des mathématiciens et au dernier niveau les philosophes naturels³⁶.

Or, c'est dans la première classification que Gilbert évoque la figure des hommes-bêtes :

« Le mot grec « philosophie » veut dire en latin « amour de la sagesse ». Bien que les philosophes, c'est-à-dire ceux qui aiment la sagesse, se délectent de son apparence tout entière, ils ne la montrent pas en entier à n'importe qui. Car dans le genre qui est le leur, c'est-à-dire le genre humain, ils observent que le plus grand nombre, pareil à des bêtes, s'adonne entièrement aux sens ou à l'imagination, mais que beaucoup d'autres s'efforcent, comme par un mouvement premier de la raison, d'atteindre ce qu'ils doivent concevoir au-delà de la sensation et de l'imagination. Pour ce qui est des premiers, les philosophes les méprisent absolument. Quant aux seconds, ils les instruisent par certains éléments matériels et en recourant à des significations extérieures, comme à un langage des signes. Et ceux-ci se démènent, brûlant de s'exprimer au moyen des significations qu'ils ont reçues, en cette méthode d'enseignement qui se dit en grec *scola*. Mais comme ils s'y essaient à l'encontre des raisons qui régissent le langage, souvent ils tombent dans des erreurs, souvent ils balbutient des propos inadéquats, incomplets ou surabondants. Parmi eux certains, soit que la négligence les engourdisse, soit que leur esprit soit émoussé, ne dépassent pas ces éléments matériels des significations

36. Voir L. VALENTE, "Concives angelorum" e "conciues iumentorum", cit., pp. 139-142.

extérieures, auxquels ils sont habitués. Mais il en est d'autres que le désir d'atteindre la vérité entraîne jusqu'à la vérité même des choses, elle dont ils sentent naturellement, par la pointe de leur esprit, qu'elle réside au-delà des significations. Ceux-ci également, les philosophes les destinent à des fonctions propres et qui leur conviennent »³⁷.

« *Quod Grece philosophia, Latine amor sapientie dicitur. Cuius quidem tota species philosophis i.e. amatoribus sapientie placet: sed non cuilibet totam ostendunt. Attendunt enim in ipso, quo sunt, i.e. hominum genere plurimos qui tamquam bruta animalia sese totos sensibus aut imaginationibus dedunt: multos uero qui primo quasi rationis motu ad ea, que preter sensus et imaginationes concipi debent, contendunt. Illos ergo philosophi omnino contempnunt. Hos autem quibusdam elementis et quasi nutibus exteriorum significationum erudiunt. Et hii quidem hac disciplina, que Grece dicitur "scola", significationibus acceptis fari gestiunt. Sed quoniam id preter dicendi rationes attemptant, sepe in errores labuntur: sepe aut incongrua aut imperfecta aut superhabundanti oratione balbutiunt. Quorum aliquos uel negligentie torpor uel ingenii hebetudo in his, quibus consueuerunt, exteriorum significationum detinent elementis. Alios uero ad ipsam rerum ueritatem, quam ultra significationes mentis acies naturaliter sentit, eiusdem ueritatis cupiditas trahit. Hos quoque philosophi propriis sibique*

37. D. POIREL, *Hughes de Saint Victor et Gilbert de la Porrée*, dans O. BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie*, t. 2, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 172-173.

conuenientibus officiis destinant »³⁸.

Les hommes-bêtes sont situés au bas de la hiérarchie. Leur nature bestiale est motivée par le fait qu'ils ne se consacrent qu'aux sens et aux images des choses. Au milieu, Gilbert place ceux qui suivent un premier mouvement de la raison, grâce auquel ils pourraient dépasser les aspects extérieurs des choses, si leur négligence et la déficience de leurs capacités intellectuelles ne l'empêchaient. Au sommet, il y a ceux qui parviennent à comprendre les vérités au-delà des significations usuelles des mots et qui se consacrent à ce que les philosophes eux-mêmes indiquent comme leurs propres devoirs.

La discrimination des hommes-bêtes est dès lors le résultat d'une notion de savoir, en particulier de savoir philosophique, qui ne repose pas sur des considérations éthiques, mais sur des aspects plus techniques rapportés à un discours gnoséologique et disciplinaire. Contrairement aux philosophes, qui parviennent à faire abstraction des sens dans leur parcours de connaissance, les compétences intellectuelles des hommes-bêtes s'attestent uniquement sur le plan de la sensibilité, incapable d'atteindre la vérité des choses.

Conclusions

Avant de tirer quelques conclusions, il serait opportun de récapituler les quatre positions relatives aux hommes-bêtes. Le contexte dans lequel cette figure apparaît est toujours lié à des conceptions du savoir. Chez William de Doncaster, l'animalité de certains êtres humains découle d'une

soumission aux appétits de la chair, qui dégrade la nature humaine en l'éloignant de l'exercice contemplatif de la raison.

Dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury, le caractère bestial des hommes dérive d'un manque de désir vers la philosophie, qui est présentée comme un savoir permettant de vivre heureusement à travers l'acquisition des vertus. Le *Florilegium morale oxoniense* reprend la même idée, même si la référence à la philosophie est remplacée par une notion plus générale de connaissance de soi.

Chez Gilbert de Poitiers, encore une fois la philosophie est considérée comme un élément constitutif de l'humanité, mais sa conception est ancrée dans un discours disciplinaire et pédagogique qui la voit comme une forme de connaissance reposant sur un processus progressif d'abstraction et sur la compréhension des significations les moins évidentes des mots, plutôt que comme un savoir à caractère éthique.

En conclusion, les acteurs intellectuels du XII^e siècle développent le thème de la double nature humaine dans des classifications des genres d'êtres humains qui ont pour fonction d'articuler leur idéal anthropologique. Conformément aux doctrines néoplatoniciennes qui l'inspirent, cet idéal repose sur la valorisation de la transcendance et sur la dévalorisation de la sensibilité ainsi que de la corporéité. Dans ce cadre, les hommes-bêtes apparaissent non seulement comme le signe de la forte revendication que ces auteurs attribuaient à leurs idéaux (renforcés par les liens avec des considérations religieuses), mais également comme un élément de parénèse philosophico-anthropologique. En effet, malgré le sens souvent élitair de ces schémas, ils utilisent la figure des hommes-bêtes comme une sorte d'exhortation pour rappeler aux êtres humains non seulement la possibilité d'une dégradation vers la condition animale, qui est inhérente

38. GISLEBERTI PICTAUVENSIS *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, Prologus, 1-3, dans N. HÄRING (éd.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, p. 183.

à l'humanité, mais aussi le caractère ascensionnel de leur nature, qui est censée se rapprocher de la dimension du divin. Ainsi, le *topos* littéraire des hommes-bêtes vise également à un appel adressé aux êtres humains afin qu'ils s'engagent dans un parcours d'épanouissement spirituel, moral et gnoséologique qui permet à leur nature de se développer.

Bibliographie

Sources

AURELIUS AUGUSTINUS *De Trinitate. Libri I-XII*, éd. W. J. MOUNTAIN auxiliante FR. GLORIE, Turnholti, Brepols, 1968 (CCCM, n. 50).

BOËCE, *La consolation de Philosophie*, introduction et traduction annotée du texte latin par A. GALONNIER et J.-L. CHARLET, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2022.

Florilegium gallicum. Prolegomena und Edition der Exzerpte von Petron bis Cicero, « *De oratore* », hrsg. J. HAMACHER, Bern, H. Lang/Frankfurt am Main, P. Lang, 1975.

Florilegium morale oxoniense. Ms. Bodl. 633. Prima pars. Flores Philosophorum, texte publié et commenté par PH. DELHAYE, Louvain, Nauwelaerts/Lille, Giard, 1955.

GISLEBERTI PICTAUENSIS *Expositio in Boecii librum de bonorum ebdomade*, dans N. HÄRING (éd.), *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, pp. 181-230.

HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, tome II. *Traité XIII-XVIII. Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

IOANNIS SARESBERIENSIS *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, éd. C. C. I. WEBB with an

introduction by P. McNULTY, 2 voll., New York, Arno Press, 1979.

SALLUSTE, *La conjuration de Catilina*, texte établi et traduit par A. ERNOUT, revu et corrigé par J. HELLEGOUARC'H, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

WILLIAM OF DONCASTER, *Explicatio aphorismatum philosophicorum*, éd. O. WEIJERS, Leiden/Köln, Brill, 1976.

Études

R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.

L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990.

L. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'avverroista'*, « Rinascimento », XXXII, 1992, pp. 185-201, republié ensuite en une version mise à jour dans L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, il Poligrafo, 2003, pp. 41-61.

P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, 3 tomes, Paris, Études augustiniennes, 1974-1975.

PH. DELHAYE, *Le bien suprême d'après le "Policraticus" de Jean de Salisbury*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », XX, 1953, pp. 203-221.

G. DOTTO, *Giovanni di Salisbury. La filosofia come Sapienza*, S. Maria degli Angeli, Porziuncola, 1986.

S. FRANZONI, *Il Florilegium Gallicum: un oggetto senza senso? Riflessioni sui contenuti e l'organizzazione di un florilegio classico del XII secolo*, dans S. FRANZONI, E. LONATI et A. RUSSO (éd.), *Les sens des textes*

classiques au Moyen Âge. Transmission, exégèse, réécriture, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 81-100.

É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969².

C. GRELLARD, *Le socratisme de Jean de Salisbury*, dans S. MAYER (éd.), *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, « Diagonale ϕ », II, 2008, pp. 35-59.

L. HOUWEN, *The Animal Within. The Animal-Man Dichotomy in the Consolation of Philosophy*, dans R. F. GLEI, N. KAMINSKI et F. LEBSANFT (éd.), *Boethius Christianus? Transformationen der « Consolatio Philosophiae » in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, pp. 247-260.

C. KÖNIG-PRALONG, *L'animal équivoque : de Lincoln à Paris via Cologne*, dans I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG et I. ZAVATTERO (éd.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, pp. 67-76.

C. KÖNIG-PRALONG, *Omnes homines natura scire desiderant. Anthropologie philosophique et distinction sociale*, « Quaestio », XV, 2015, pp. 121-138.

P. LUCENTINI, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, dans H. J. WESTRA (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1992, pp. 397-420.

G. MILANESE, *Vertatur in beluam. Animals and Human Passions in Boethius' Consolation of Philosophy*, dans *Atti del V colloquio della International Beast Epic, Fable and Fabliaux Society* (Torino-St. Vincent, 5-9 settembre 1983), éd. A. VITALE-BROVARONE e G. MOMBELLO, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1987, pp. 273-282.

D. POIREL, *Hughes de Saint Victor et Gilbert de la Porrée*, dans O. BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie*, t. 2, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.

L. VALENTE, *Philosophers and Other Kinds of Human Beings according to Peter Abelard and John of Salisbury*, dans J. L. FINK, H. HANSEN et A. M. MORA-MÁRQUEZ (éd.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden/Boston, Brill, 2013, pp. 105-123.

L. VALENTE, *Happiness, Contemplative Life and tria genera hominum in Twelfth-Century Philosophy: Peter Abelard and John of Salisbury*, « Quaestio », XV, 2015, pp. 73-98.

L. VALENTE, *"Concives angelorum" e "concives iumentorum". Filosofi e uomini-animali nel pensiero del XII secolo latino*, dans C. KAISER, L. MAIER et O. M. SCHRADER (hrsg.), *Die nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie im Mittelalter und Früher Neuzeit – Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin*, Münster, Aschendorff, 2019, pp. 121-147.

RÉCHAUFFER LES TUMEURS FROIDES : NOUVELLES APPROCHES ET PERSPECTIVE THÉRAPEUTIQUES

Introduction : Le cancer, un défi de santé publique

Le cancer est une maladie qui touche des millions de personnes à travers le monde, et la France n'est pas épargnée par ce fléau. Mais qu'est-ce que le cancer exactement? Il s'agit d'une maladie caractérisée par une prolifération incontrôlée de cellules anormales dans l'organisme. Ces cellules, ayant accumulé des mutations génétiques, se multiplient de façon anarchique et peuvent envahir les tissus environnants, voire se propager à d'autres parties du corps, formant des métastases.

En France, les chiffres du cancer sont préoccupants. Selon les dernières données de l'Institut National du Cancer (INCa), on estime à environ 433 136 le nombre de nouveaux cas de cancer diagnostiqués en 2023 en France métropolitaine. Les cancers les plus fréquents sont ceux du sein chez la femme, de la prostate chez l'homme, du poumon et du côlon-rectum pour les deux sexes confondus. Malheureusement, le cancer reste la première cause de mortalité en France, avec près de 157 400 décès par an, devant les maladies cardiovasculaires.

L'impact du cancer ne se limite pas seulement à la santé des individus. Il a des répercussions considérables sur la société dans son ensemble. Sur le plan économique, le coût des traitements, des hospitalisations et des arrêts de travail représente une charge importante pour le système de santé et l'économie nationale. En 2018, les dépenses liées au cancer en France étaient estimées à environ 17 milliards d'euros selon les données gouvernementales. Au-delà des chiffres, le cancer a un impact psychologique et social profond. Les patients doivent faire face non seulement à la maladie elle-même, mais aussi à ses conséquences sur leur vie quotidienne, leur travail et leurs relations sociales.

Face à ce défi majeur de santé publique, la recherche médicale ne cesse de progresser. Les traitements conventionnels comme la chirurgie, la radiothérapie et la chimiothérapie ont permis d'améliorer considérablement le pronostic de nombreux cancers. Cependant, ces approches ont leurs limites, notamment du point de vue des effets secondaires et d'efficacité face à certains types de cancers avancés ou métastatiques. C'est dans ce contexte que de nouvelles

Thomas Morin

Thomas Morin est doctorant en biologie au sein de l'INSERM U1231 CTM sous la direction de Catherine Paul. Titulaire d'un Master en Signalisation Cellulaire et Moléculaire, il se spécialise dans l'immunothérapie du cancer. Ses recherches se concentrent sur l'utilisation d'agonistes de récepteurs de type Toll (TLRs) dans le but de développer de nouvelles stratégies thérapeutiques contre le cancer.

stratégies thérapeutiques émergent, offrant de nouveaux espoirs aux patients. Parmi ces innovations, l'immunothérapie se distingue comme une approche particulièrement prometteuse.

L'immunothérapie : une révolution dans le traitement du cancer

L'immunothérapie représente une approche novatrice dans le traitement du cancer. Contrairement aux thérapies conventionnelles qui ciblent directement les cellules cancéreuses, l'immunothérapie vise à stimuler ou à restaurer les capacités du système immunitaire du patient pour qu'il puisse reconnaître et éliminer les cellules tumorales. Il existe plusieurs types d'immunothérapies, notamment :

- Les vaccins thérapeutiques contre le cancer ;
- Les thérapies cellulaires (comme les CAR-T cells) ;
- Les cytokines ;
- Les anticorps monoclonaux.

Parmi ces approches, les inhibiteurs de points de contrôle immunitaire ont particulièrement marqué ces dernières années, révolutionnant le traitement de certains cancers.

Les inhibiteurs de points de contrôle immunitaire

Les points de contrôle immunitaire sont des protéines présentes à la surface des cellules immunitaires, notamment les lymphocytes T. Leur rôle physiologique est de prévenir une activation excessive du système immunitaire qui pourrait endommager les tissus sains. Cependant, les cellules cancéreuses peuvent détourner ces mécanismes pour échapper à la

surveillance immunitaire. Les inhibiteurs de points de contrôle les plus connus ciblent les voies PD-1/PD-L1 et CTLA-4. Des médicaments comme le pembrolizumab (anti-PD-1), le nivolumab (anti-PD-1) ou l'ipilimumab (anti-CTLA-4) ont montré des résultats impressionnants dans le traitement de divers cancers, notamment le mélanome, le cancer du poumon non à petites cellules et le cancer du rein.

Ces inhibiteurs agissent en bloquant les interactions entre les points de contrôle immunitaire et leurs ligands. Par exemple, les anti-PD-1 empêchent l'interaction entre PD-1 sur les lymphocytes T et PD-L1 sur les cellules tumorales, permettant ainsi aux lymphocytes T de maintenir leur activité anti-tumorale.

Les inhibiteurs de points de contrôle immunitaire ont plusieurs avantages :

- Ils peuvent induire des réponses durables, parfois sur plusieurs années ;
- Ils sont généralement mieux tolérés que la chimiothérapie classique ;
- Ils peuvent être efficaces contre des cancers avancés ou métastatiques.

Malgré leur potentiel, ces thérapies présentent des limitations importantes :

- Efficacité limitée : seule une fraction des patients répond à ces traitements, généralement entre 20 et 40 % selon le type de cancer ;
- Effets secondaires auto-immuns : en stimulant le système immunitaire, ces traitements peuvent parfois provoquer des réactions contre les tissus sains du patient.
- Efficacité principalement dans les tumeurs « chaudes » : les inhibiteurs de points de contrôle sont particulièrement efficaces dans les tumeurs dites « chaudes » ou « inflammées », c'est-à-dire déjà infiltrées par des cellules immunitaires. En revanche, leur efficacité est limitée dans les tumeurs « froides », peu infiltrées par les cellules

immunitaires.

Cette dernière limitation est cruciale et souligne l'importance de comprendre le microenvironnement tumoral et les différences entre tumeurs chaudes et froides.

Le microenvironnement tumoral : un acteur clé dans la progression du cancer

Au cours des dernières années, notre compréhension du cancer a considérablement évolué. Alors que la recherche s'est longtemps concentrée exclusivement sur les cellules cancéreuses elles-mêmes, un intérêt croissant s'est développé pour le microenvironnement tumoral (TME, pour *tumor microenvironment*). Cette attention accrue reflète une prise de conscience de l'importance cruciale du TME dans la progression du cancer, sa résistance aux traitements et sa capacité à échapper au système immunitaire.

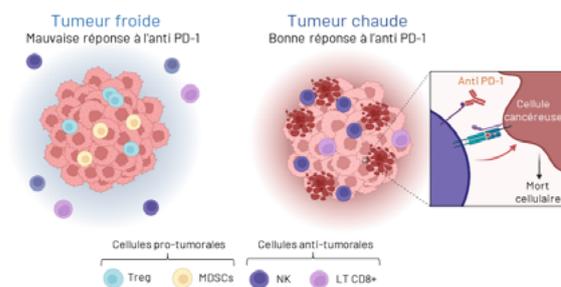
Le microenvironnement tumoral n'est pas simplement un support passif pour les cellules cancéreuses. Il joue un rôle actif dans la progression du cancer en modulant les conditions locales pour favoriser la survie et la prolifération des cellules tumorales. Il est notamment composé de :

- Vaisseaux sanguins : ils fournissent les nutriments et l'oxygène nécessaires à la croissance tumorale. L'angiogenèse, ou la formation de nouveaux vaisseaux sanguins, est souvent induite par les cellules tumorales pour répondre à leurs besoins croissants en nutriments.
- Cellules immunitaires : le TME contient divers types de cellules immunitaires, y compris les macrophages associés aux tumeurs (TAMs), les lymphocytes T et les cellules dendritiques. Ces cellules peuvent soit attaquer les cellules tumorales, soit,

paradoxalement, favoriser la croissance tumorale en créant un environnement immunosuppresseur.

- Fibroblastes associés au cancer (CAFs) : ces cellules produisent des composants de la matrice extracellulaire et des facteurs de croissance qui soutiennent la prolifération et la migration des cellules tumorales.
- Matrice extracellulaire (ECM) : elle fournit une structure physique pour les cellules tumorales et régule la disponibilité des facteurs de croissance et des signaux de survie.

Tumeurs chaudes vs tumeurs froides



Tumeurs chaudes vs tumeurs froides. MDSCs : Cellules myéloïdes suppressives, LT : Lymphocytes T, NK : Cellules Natural Killer, Treg: Lymphocytes T régulateurs.

Tumeurs chaudes

Les tumeurs chaudes sont caractérisées par une forte infiltration de cellules immunitaires effectrices, notamment de :

- Lymphocytes T CD8+ cytotoxiques : ces cellules sont capables de reconnaître et de détruire directement les cellules tumorales. Leur présence en grand nombre est généralement associée à un meilleur pronostic.
- Cellules *Natural Killer* (NK): ces cellules de l'immunité innée jouent un rôle important dans la surveillance immunitaire et peuvent éliminer les cellules tumorales

sans sensibilisation préalable.

– Lymphocytes T CD4+ de type Th1 : ces cellules auxiliaires produisent des cytokines pro-inflammatoires comme l'IFN- γ , qui stimulent l'activité anti-tumorale des autres cellules immunitaires.

– Macrophages M1 : cette polarisation des macrophages est associée à des propriétés anti-tumorales, avec la production de cytokines pro-inflammatoires et la présentation d'antigènes aux lymphocytes T.

Tumeurs froides

À l'inverse, les tumeurs froides présentent un profil cellulaire plus immunosuppresseur :

– Lymphocytes T régulateurs (Treg) : ces cellules suppriment l'activité des cellules immunitaires effectrices, limitant ainsi la réponse anti-tumorale.

– Cellules myéloïdes suppressives (MDSC) : ces cellules immatures inhibent l'activation et la prolifération des lymphocytes T, favorisant un environnement immunosuppresseur.

– Macrophages M2 : cette polarisation des macrophages est associée à des propriétés pro-tumorales, favorisant l'angiogenèse et la progression tumorale.

– Lymphocytes T CD4+ de type Th2 : ces cellules produisent des cytokines anti-inflammatoires qui peuvent inhiber la réponse immunitaire anti-tumorale.

Impact sur la réponse aux traitements

Cette différence de composition cellulaire explique en grande partie pourquoi les tumeurs chaudes répondent généralement mieux aux immunothérapies, en particulier aux inhibiteurs de points de contrôle immunitaire. Dans les tumeurs chaudes,

ces traitements peuvent rapidement réactiver les cellules immunitaires effectrices déjà présentes. En revanche, dans les tumeurs froides, l'absence de cellules effectrices et la prédominance de cellules immunosuppressives limitent l'efficacité de ces thérapies.

Réchauffer les tumeurs froides

Pour surmonter la limitation des tumeurs froides dans la réponse aux immunothérapies, plusieurs stratégies émergent, visant à « réchauffer » ces tumeurs afin de les rendre plus sensibles aux traitements. Dans le cadre de nos travaux, nous nous concentrons particulièrement sur deux méthodes : l'utilisation de chimiothérapies immunogènes et l'emploi d'agonistes des récepteurs *Toll-Like* (TLRs).

Chimiothérapies immunogènes

La chimiothérapie immunogène est une approche qui combine les effets de la chimiothérapie traditionnelle avec l'activation du système immunitaire. Contrairement aux traitements de chimiothérapie classique qui visent principalement à tuer les cellules cancéreuses par des agents cytotoxiques, la chimiothérapie immunogène induit également une réponse immunitaire contre le cancer. Cela peut se produire par plusieurs mécanismes :

– Libération d'antigènes : la destruction des cellules tumorales par la chimiothérapie peut libérer des antigènes tumoraux, qui sont ensuite captés par les cellules présentatrices d'antigènes, telles que les cellules dendritiques. Ces cellules jouent un rôle crucial dans l'initiation de la réponse immunitaire en présentant ces antigènes aux lymphocytes T.

- Activation des cellules immunitaires : certaines chimiothérapies peuvent également activer des cellules immunitaires, telles que les dendritiques, qui jouent un rôle clé dans l'initiation de la réponse immunitaire.
- Modification du microenvironnement tumoral : la chimiothérapie peut altérer le microenvironnement tumoral, réduisant la présence de cellules immunosuppressives et favorisant l'infiltration de lymphocytes T effecteurs.

Des études montrent que la combinaison de chimiothérapies avec des inhibiteurs de points de contrôle immunitaire peut améliorer les résultats cliniques, en transformant des tumeurs froides en tumeurs chaudes, capables de répondre aux traitements immunothérapeutiques.

Agonistes des TLRs

Les agonistes des récepteurs *Toll-Like* (TLRs) représentent une autre approche prometteuse pour réchauffer les tumeurs froides. Les TLRs sont des récepteurs présents sur les cellules immunitaires qui détectent des motifs moléculaires associés aux pathogènes (PAMPs) ou aux signaux de danger (DAMPs) libérés par les cellules tumorales en réponse à des stress ou à des lésions. L'activation des TLRs entraîne plusieurs effets bénéfiques dans le contexte tumoral :

- Stimulation de l'immunité innée : les agonistes des TLRs activent les cellules immunitaires innées, comme les macrophages et les cellules dendritiques, augmentant leur capacité à présenter des antigènes et à stimuler les lymphocytes T.
- Production de cytokines pro-inflammatoires : l'activation des TLRs induit la sécrétion de cytokines pro-inflammatoires, qui favorisent l'infiltration des lymphocytes T et d'autres cellules immunitaires dans le TME.

- Repolarisation des macrophages : les macrophages associés aux tumeurs (TAM) sont souvent de type M2, favorisant un environnement immunosuppresseur. Les agonistes des TLRs peuvent induire une polarisation des macrophages de type M2 vers un phénotype de type M1, qui est pro-inflammatoire et anti-tumoral.

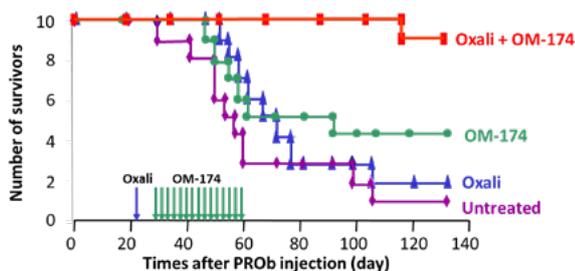
Résultats préliminaires de l'équipe

Dans le cadre de nos travaux de recherche, nous employons un agoniste de TLR4 nommé lipide A OM-174. Ce composé est une version modifiée du lipopolysaccharide (LPS), qui est un composant majeur de la paroi externe des bactéries Gram négatives. Le LPS est connu pour son rôle dans l'activation du système immunitaire, mais il peut être hautement toxique. Le lipide A, qui est la portion du LPS responsable de son activité immunostimulante, a été spécifiquement ajusté dans le lipide A OM-174 pour réduire sa toxicité tout en préservant sa capacité à stimuler le système immunitaire.

Dans notre équipe, son efficacité avait d'abord été testée chez le rat. Un modèle de tumeur colique appelé proB avait été injecté dans le péritoine de rats afin de mimer un modèle de carcinose péritonéale. Ce modèle est couramment utilisé pour étudier les métastases péritonéales, qui sont une forme sévère de progression métastatique observée dans plusieurs types de cancers, notamment les cancers gastriques, ovariens et colorectaux. Quatorze jours après cette injection, les rats ont reçu une administration intraveineuse de l'agoniste de TLR4, le lipide A OM-174. Un suivi de mortalité a été effectué et les résultats se sont révélés particulièrement prometteurs : l'OM-174 a guéri 95 % des rats traités.

Après les résultats encourageants obtenus avec l'administration de l'OM-174 quatorze

jours après l'injection des cellules proB, les recherches ont été poursuivies en testant l'efficacité de l'OM-174 dans un modèle de carcinose péritonéale plus avancé. Pour ce faire, vingt-huit jours ont été attendus après l'injection des cellules tumorales avant d'administrer l'OM-174 contre quatorze dans la précédente expérience. Cette période prolongée visait à mimer un stade plus avancé de la maladie, où les tumeurs sont plus établies et potentiellement plus résistantes aux traitements. Les résultats de cette phase de l'étude ont montré que l'OM-174 perdait de son efficacité lorsqu'il était administré à ce stade avancé. En effet, l'OM-174 seul n'a pas réussi à induire une réponse thérapeutique significative dans ce contexte.



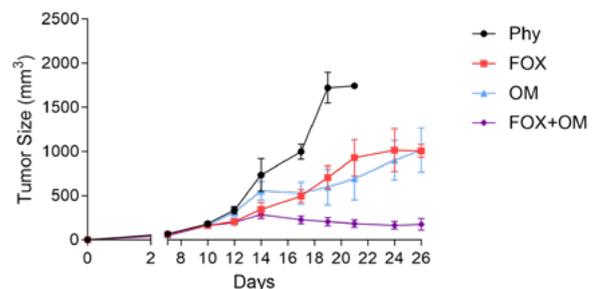
Données de survie des rats traités, Seignez et al., 2014.

Cependant, une approche combinatoire a été explorée pour surmonter cette limitation. Les rats ont été prétraités avec de l'oxaliplatine, une chimiothérapie immunogène connue pour ses effets modificateurs sur le microenvironnement tumoral. L'oxaliplatine a été administrée avant l'injection de l'OM-174. Les résultats ont été remarquables : tous les rats prétraités avec l'oxaliplatine suivie de l'OM-174 ont été guéris. En revanche, ni l'oxaliplatine seule ni l'OM-174 seul n'ont montré d'efficacité dans ce modèle avancé de carcinose péritonéale. Ces observations suggèrent que l'oxaliplatine peut préparer le microenvironnement tumoral, rendant les tumeurs plus susceptibles de répondre à l'activation immunitaire induite par l'OM-174. L'oxaliplatine pourrait ainsi

« réchauffer » les tumeurs froides, facilitant l'infiltration et l'activation des cellules immunitaires par l'OM-174.

Travaux actuels

Dans la continuité de nos travaux sur le modèle de carcinose péritonéale chez le rat, nous avons étendu notre étude à un modèle murin de cancer du côlon, la lignée cellulaire CT26. Notre protocole expérimental a consisté à injecter les cellules CT26 en sous-cutané chez des souris, puis à suivre la croissance tumorale après traitements à l'OM-174 ou au FOX (Fluorouracile + Oxaliplatine, traitement de référence des cancers colorectaux), utilisés seuls ou en combinaison.



Résultats de suivi de croissance non publiés. FOX : Fluorouracile + Oxaliplatine, OM : OM-174.

Les résultats obtenus avec ce modèle CT26 se sont révélés très similaires à ceux observés dans notre précédent modèle de carcinose péritonéale chez le rat :

- L'OM-174 utilisé seul a montré une efficacité limitée sur les tumeurs à un stade avancé ;
- L'oxaliplatine seule a également démontré une efficacité modérée ;
- En revanche, la combinaison d'un pré-traitement à l'oxaliplatine suivie de l'administration de l'OM-174 a conduit à une potentialisation significative de l'effet anti-tumoral.

Ces observations renforcent notre hypothèse de départ et nous encouragent donc dans la poursuite de nos travaux.

Objectifs et méthodologie de notre étude

Les objectifs de notre étude sont multiples et visent à approfondir notre compréhension des mécanismes d'action des agonistes de TLR4, ainsi qu'à évaluer leur potentiel en tant que thérapie combinée avec d'autres immunothérapies. Plus précisément, nos objectifs sont les suivants :

- Discriminer les mécanismes sous-jacents à l'activité antitumorale induite par l'agoniste de TLR4
- Voies de signalisation activées : nous analyserons les voies de signalisation activées dans les différentes cellules présentes au sein de la tumeur (cellules immunitaires et cellules tumorales) en utilisant des techniques comme le *Western Blot* (analyse quantitative à l'échelle protéique).
- Modulation de molécules impliquées dans la réponse immunitaire : nous évaluerons la modulation de molécules clés telles que PD-1, IFN- β et IFN- γ par des techniques d'ELISA et de cytométrie en flux.
- Modulation de l'expression des gènes impliqués dans la réponse immunitaire : nous utiliserons des techniques de RT-qPCR et de RNA-seq (analyse à l'échelle transcriptomique) pour analyser les changements dans l'expression des gènes impliqués dans la réponse immunitaire.
- Évaluer l'impact de la stimulation du TLR4 sur l'infiltration et les fonctions des cellules immunitaires dans la tumeur
- Analyse de l'infiltration des cellules immunitaires : nous utiliserons la

cytométrie en flux et l'immunohistochimie pour quantifier et discriminer les différentes populations de cellules immunitaires infiltrant les tumeurs.

– Évaluation des fonctions des cellules immunitaires : nous évaluerons les fonctions effectrices des cellules immunitaires, telles que l'activité cytotoxique des lymphocytes T CD8+ et des cellules NK, par des essais fonctionnels *in vitro* et *in vivo*.

- Évaluer la potentialisation de l'efficacité antitumorale d'anti PD-1 par les agonistes du TLR4

– Études combinatoires *in vivo* : nous réaliserons des expériences combinant l'OM-174 seul ou avec chimiothérapie avec des inhibiteurs de PD-1 dans des modèles murins de tumeurs chaudes et froides. Nous suivrons la croissance tumorale et la survie des animaux pour évaluer l'efficacité thérapeutique.

Conclusion

Les résultats de notre étude sur l'utilisation combinée de l'agoniste de TLR4, le lipide A OM-174, et de l'oxaliplatine dans divers modèles de cancer murins fournissent des perspectives prometteuses tant sur le plan clinique que fondamental.

Aspect clinique

Sur le plan clinique, nos travaux montrent que la combinaison de l'OM-174 avec des chimiothérapies immunogènes comme l'oxaliplatine peut potentiellement améliorer les thérapies proposées aux patients atteints de cancers avancés. Les résultats obtenus indiquent que l'OM-174 peut potentialiser l'effet de l'oxaliplatine, même dans des modèles de tumeurs avancées, où chacun des

traitements pris individuellement se montre inefficace. Si les résultats de notre étude se confirment chez l'homme, ils pourraient avoir des implications significatives pour l'amélioration des thérapies proposées aux patients atteints de cancers avancés. Cette synergie pourrait permettre de transformer les tumeurs froides en tumeurs chaudes, rendant ainsi les cancers plus réceptifs aux immunothérapies existantes, telles que les inhibiteurs de points de contrôle immunitaire (anti-PD-1). En fin de compte, cette approche combinatoire pourrait améliorer significativement les taux de réponse et les résultats cliniques pour les patients.

Aspect fondamental

D'un point de vue fondamental, notre étude vise à comprendre le rôle primordial joué par l'activation de TLR4 dans différents aspects de la réponse immunitaire et de la biologie tumorale. En caractérisant les mécanismes sous-jacents à ces processus, nous espérons fournir des informations cruciales pour le développement de nouvelles stratégies thérapeutiques ciblant TLR4 et améliorer notre compréhension des interactions complexes entre le système immunitaire et les cellules tumorales. Les retombées de ce projet pourraient ainsi non seulement améliorer les options thérapeutiques pour les patients, mais aussi enrichir notre compréhension des mécanismes immunitaires et tumoraux, ouvrant ainsi la voie à des innovations futures dans le domaine de l'immunothérapie du cancer.

Références bibliographiques

- Bennett, M. L., et al. (2018). "Toll-like receptor agonists as immunotherapy for cancer." *Nature Reviews Immunology*, 18(4), 237–250.
- Biswas, S. K., Sica, A., & Lewis, C.

E. (2008). "Plasticity of macrophage function during tumor progression: regulation by distinct molecular mechanisms" *The Journal of Immunology*, 180 (4), 2011–2017.

- Deng, L., et al. (2019). "Chimeric Antigen Receptor T Cells and Immune Checkpoint Inhibitors in Cancer Therapy." *Nature Reviews Clinical Oncology*, 16(7), 425–440.
- Kawakami, Y., et al. (2018). "The role of Toll-like receptors in cancer immunotherapy." *Cancer Science*, 109 (6), 1797–1804.
- Kirkwood, J. M., et al. (2012). "Adjuvant therapy with interferon alfa-2b for patients with resected stage III melanoma: a multi-institutional, randomized, controlled trial." *Journal of Clinical Oncology*, 30(34), 4108–4115.
- Med Sci (Paris). (2010). «La polarisation des macrophages, le nœud gordien des infections.» *Med Sci*, 26(1), 83–88.
- Seignez, C., et al. (2014). "Senescence of tumor cells induced by oxaliplatin increases the efficiency of a lipid A immunotherapy via the recruitment of neutrophils." *Oncotarget*, 5(24), 11442–11451.
- Teng, M. W. L., et al. (2015). "Exploiting the immune system for cancer therapy." *Nature Reviews Cancer*, 15(8), 487–501.

DES *NATURALISTI* AUX *TENEBROSI* : L'INVENTION ET LA FORTUNE D'UNE CATÉGORIE HISTORIOGRAPHIQUE DE LA PEINTURE VÉNITIENNE DU XVII^E SIÈCLE

Passée la moitié du XVII^e siècle, après les expériences disparates des années 1620-1630, apparaît à Venise un courant pictural considéré comme la première expression collective et consistante, dans la Lagune, de l'adhésion à un style qu'on peut associer, après qu'il a cheminé longtemps et par des voies détournées, à celui de Michelangelo Merisi, dit le Caravage (1571 — 1610). Ce courant se développe tardivement dans la chronologie de la diffusion et des métamorphoses du caravagisme. Ses principaux représentants sont des artistes d'origines variées tels que Giambattista Langetti (1635 — 1676), Antonio Zanchi (1631 — 1722), Johann Karl Loth (1632 — 1698), pour les résidents, ou encore Luca Giordano (1634 — 1705), qui fit un séjour dans la Lagune et y expédia ses œuvres depuis Naples.

Les caractéristiques de ce courant et son rôle historique dans l'évolution de la peinture — au sein du panorama vénitien, puis italien — ont été décrits dès le XVIII^e siècle par Anton Maria Zanetti (1706 — 1778) et Luigi Lanzi (1732 — 1810) : « On en revint, il est vrai, écrit le premier, à observer la vérité, mais, hélas, avec quel œil ! »¹

Ce sont Zanetti et Lanzi qui ont attribué aux artistes de cette tendance le nom péjoratif de « *tenebroso* » [« ténébreux »], un terme qui sert aujourd'hui encore à les désigner. L'emploi de ce nom est historiquement justifié, mais son origine et son parcours quelque peu erratique doivent nous interroger. Forgé par une critique idéologiquement hostile et rescapé d'une utilisation peu rigoureuse dans le vaste cadre des études sur le caravagisme et ses ramifications, il risque de susciter chez l'historien des biais d'interprétation déterminés par son origine.

Nous présenterons ici la genèse de la catégorie historiographique des « *tenebroso* » en décrivant le champ théorique classicisant qui l'a faite émerger, ainsi que le geste critique original qui l'a fondée. Nous évoquerons ensuite, brièvement, comment cette catégorie s'est émancipée du

Thomas Mattei

Thomas Mattei est doctorant à l'École Pratique des Hautes Études, il prépare une thèse sur le courant dit des « *tenebroso* » vénitiens (seconde moitié du XVII^e siècle), sous la direction de Michel Hochmann. Ses travaux de Master, menés à l'EPHE-PSL sous la même direction, portaient sur les peintres Jusepe de Ribera (1591-1652) et Giovanni Battista Langetti (1635-1676).

1. ZANETTI, Anton Maria, *Della Pittura veneziana e delle opere pubbliche de' veneziani maestri*, Venise, Stamperia di Giambatista Albrizzi, 1771, p. 374 : « *Si tornò, è vero, a osservare la verità, ma, oimè, con qual occhio !* »

contexte des études vénitiennes avant d'y faire retour. Nous nous concentrerons principalement sur la littérature artistique des XVII^e et XVIII^e siècles et sa critique du « naturalisme ».

Des *naturalisti* aux *tenebrosi*

En 1771, dans son *Della pittura veneziana*, Anton Maria Zanetti le Jeune décrit l'apparition, au milieu du XVII^e siècle — alors que la peinture « était, pour la plus grande part, aux mains d'étrangers [*forestieri*] » —, d'un style « humble et ténébreux » [*umile e tenebroso*]², caractérisé par une prééminence des tons sombres (relevant à la fois d'une volonté stylistique et d'une dégradation des couleurs), par un critère faible dans le choix des modèles, qualifiés par l'auteur de « plébéiens » [*plebei*], et par une représentation rigoureusement fidèle, c'est-à-dire exempte d'idéalisation, de ces modèles. La représentation fidèle de modèles populaires, dans la conception de Zanetti, entraîne un manquement au *decorum*, c'est-à-dire une inconvenance, relativement au sujet traité — historique ou religieux — ou au lieu d'accrochage.

Avec Zanetti, l'adjectif « *tenebroso* » est employé pour la première fois dans le but de qualifier un style³. À la différence

2. *Ibid.*, 1771, p. 374-375. L'auteur décrivait déjà brièvement le phénomène, sans utiliser encore l'expression de « style humble et ténébreux », dans un précédent ouvrage : ZANETTI, Anton Maria, *Descrizione di tutte le pubbliche pitture della città di Venezia [...]*, Venise, Pietro Bassaglia, 1733, p. 4.

3. L'adjectif « *tenebroso* » existe dans la langue italienne et apparaît dans la littérature artistique bien avant Zanetti. S'il est employé dans la description des œuvres, c'est de préférence du point de vue diégétique. Ainsi, par exemple, Vasari écrit-il de la *Pietà de Viterbe* de Sebastiano del Piombo : « *vi*

du terme « *naturalista* » [« naturaliste »], avec lequel il cohabite, il ne caractérise pas seulement le style d'un peintre, mais paraît servir à désigner — à discriminer — expressément un phénomène stylistique dans son moment historique⁴.

fece un paese tenebroso molto lodato. » (VASARI, Giorgio, *Delle Vite de' più eccellenti pittori, Scultori et Architettori [...]*, 3 volumes, Florence, Giunti, 1568, vol. 2, p. 341). Notons, au sujet d'une *Déposition* de Raffaello dal Colle, un usage de l'adjectif proche de ce que l'on retrouve plus tard chez Lanzi : « [...] *per aver osservato ne' colori un certo che tenebroso per l'eclisse che fu nella morte di Cristo* » (*Ibid.*, p. 208). La couleur que vient qualifier le terme « *tenebroso* » demeure cependant associée à l'objet qu'elle représente. Quant à Zanetti, il multiplie les utilisations de cet adjectif pour décrire, à distance des œuvres, écoles et manières, voir *op. cit.*, 1771, p. 408 (notice d'Antonio Molinari : « *dalla tenebroso scuola del Zanchi* »), p. 412 (notice d'Antonio Bellucci : « *i discepoli delle tenebrose scuole* »), p. 517 (notice de Pietro Ricchi : « *Non so se avesse colpa nella nuova maniera tenebroso introdotta fra i nostri* »). Ailleurs dans le texte, les « ténèbres » évoquent par métonymie le style « ténébreux », voir p. 378 (notice d'Ermanno Stroiffi) et p. 416 (notice de Gregorio Lazzarini).

4. Si Zanetti qualifie Zanchi ou Langetti de « naturalistes » (*Ibid.*, p. 404 et 519), il emploie aussi ce terme à propos de Titien (*Ibid.*, p. 96-97), en prenant soin de souligner que ce dernier mêle le jugement, l'étude et le choix à l'observation, dans une attitude tout autre que servile face au modèle. Le passage est intéressant en tant que définition positive du « naturalisme » : « *Fu gran naturalista Tiziano, ma giudiziosissimo ; e non mai languì nel ricopiare servilmente il vivo posto studiosamente a modello. Conoscea egli perfettamente i momenti della verità più opportuni alle pittoresche rappresentazioni: li ricercava con attenzione, e con la gran forza della fantasia, necessaria molto in quest'arte, ritenea le osservate immagini, e sapea recarle su le tele vive ognora e gradite.* » Quant à l'emploi de l'adjectif « *tenebroso* » (voir note précédente), qu'il qualifie une « nouvelle manière » ou un ensemble d'écoles, il renvoie à la

L'analyse de Zanetti est reprise, quelques années plus tard, en 1795-1796, par Luigi Lanzi dans la *Storia pittorica della Italia*. Celui-ci substantivise l'adjectif « *tenebroso* » et invente, en formalisant l'appellation « *setta dei Tenebroso* » [« secte des Ténébreux »]⁵ la catégorie historiographique qui nous intéresse ici.

Si Zanetti est le premier à désigner avec précision le phénomène en question, les arguments qu'il convoque dans la condamnation de ces peintres ne sont pas neufs. Il les emprunte à Giovan Pietro Bellori, théoricien du classicisme, qu'il cite dans ce passage, et en particulier à sa *Vie du Caravage*, publiée en 1672 dans *Le vite dei pittori, scultori et architetti moderni*⁶.

Bellori reproche en effet au Caravage, à son entourage et à ses imitateurs, qu'il désigne par le terme de « *naturalisti* », de copier la nature sans discernement et sans élire de préférence ses meilleures parties. S'il reconnaît la « nécessité historique » du peintre et d'un retour — après les excès d'abstraction du maniérisme —,

période qui a vu naître et prospérer le naturalisme des ténébreux entendu comme phénomène de mode.

5. LANZI, Luigi, *Storia pittorica della Italia* [...], 2 t. en 3 vol., Bassano, Remondini, 1795-1796, t. 2, vol. 1, p. 149 et 160. Zanetti avait déjà fait un emploi substantivé de cet adjectif dans la notice d'Andrea Celesti (voir, *op. cit.*, 1771, p. 401 : « *Se le pessime imprimiture non avessero divorate in parte le belle mezze tinte de' quadri suoi, potrebbe quella verità vedersi in ognuno di essi ; ma se non se ne incontrano di ben conservati, crederà forse alcuno, ch'egli fosse caduto nel vizio de' tenebroso.* »), mais c'est Lanzi qui systématise l'usage du substantif pour désigner le courant vénitien.

6. Les critiques de Bellori font en partie écho à celles de Francesco Scannelli, qui est le premier à employer le terme de « *naturalisti* » pour désigner une école de peinture (celle du Caravage), dans *Il Microscopio della pittura*, Cesena, Neri, 1657, p. 51-52, 197.

à l'étude de la nature⁷, il souligne que cette tendance naturaliste dégénère, notamment chez ses imitateurs, dans le sens d'une « *ἀτεχνία* », c'est-à-dire d'une peinture dont l'art est absent, qui ne requiert aucune science, aucun esprit et relève du pur savoir-faire manuel, du savoir-reproduire⁸. En outre, Bellori désapprouve l'emploi par Caravage de tons sombres et la présence dans ses images de vastes ombres, regrettant que sa manière soit passée d'un coloris « d'abord doux » à un style « très marqué par des ombres vigoureuses [*oscuri gagliardi*] »⁹. Par des voies différentes, imitation servile — pour employer le vocabulaire de l'époque — de la nature et « ombres vigoureuses » participent à faire de la peinture de Caravage une peinture dépourvue de grâce, à la fois trop plébéienne et trop dramatique.

Notons cependant que l'obscurité des teintes critiquée dans la *Vie du Caravage* n'est pas évoquée dans la discussion théorique que constitue *L'idea del pittore, dello scultore e dell'architetto scelta dalle bellezze naturali superiore alla Natura*,

7. BELLORI, Giovanni Pietro, *Le Vite de' pittori, scultori et architetti moderni* [...], Rome, Mascardi, 1672, p. 212 : « *Giovò senza dubbio il Caravaggio alla pittura venuto in tempo che non essendo molto in uso il naturale, si fingevano le figure di pratica, e di maniera, e sodisfacevasi più al senso della vaghezza che della verità.* » ; Erwin Panofsky démontre très bien comment l'argumentaire de Bellori, fondé sur les principes théoriques qui étaient déjà ceux de la Renaissance, se construit en opposition au double front maniérisme-naturalisme : PANOFSKY, Erwin, *Idea*, trad. H. Joly, [Leipzig-Berlin, Teubner, 1924] Paris, Gallimard, 1989, p. 126.

8. *Ibid.*, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 204 : « *Ma il Caravaggio [...] facevasi ogni giorno più noto per lo colorito, ch'egli andava introducendo, non come prima dolce, e con poche tinte, ma tutto risentito di oscuri gagliardi, servendosi assai del nero per dar rilievo alli corpi.* »

texte au titre programmatique qui sert de préface au recueil de biographies que sont les *Vies*. Bellori fait sans doute ce choix afin d'englober sous l'étiquette « naturaliste » à la fois les suiveurs de Caravage et ceux de Pieter Van Laer, dit Il Bamboccio (1599 — 1642), spécialisés plutôt dans les scènes de genre en plein air¹⁰. Le double critère de Zanetti, « humble et ténébreux », est bien repris à la critique du style caravagesque.

L'antinaturalisme n'est cependant pas une prérogative du courant classique dont Bellori est le porte-étendard. On en trouve l'expression spectaculaire à Venise même, chez Marco Boschini, auteur d'un poème consacré à la peinture et publié en 1660 : *La Carta del navegar pitoresco*. L'auteur y défend une voie de la peinture qui donne une large place à l'expression par l'artiste d'une vision personnelle, complexe et mouvante du monde, très éloignée de l'éclectisme studieux et de l'harmonie épurée prônés par Bellori. Celle-ci se réalise, selon lui, à Venise au XVI^e siècle, où des peintres tels que Jacopo Robusti (1518 — 1594), dit Tintoret et Paolo Caliari, dit Véronèse (1528 — 1588), ont su opérer une synthèse entre observation de la nature, richesse de l'invention, et maîtrise virtuose du médium pictural¹¹.

10. *Ibid.*, p. 5 : « *Pausone, e Pirreico furono condannati maggiormente, per havere imitato li peggiori, e li più vili, come in questi nostri tempi, Michel Angelo da Caravaggio fù troppo naturale, dipinse i simili, e'l Bamboccio i peggiori.* » Une virulente critique des *Bamboccianti* était répandue parmi les peintres classiques de Rome, voir BRIGANTI, Giuliano, TREZZANI, Ludovica, LAUREATI, Laura, *I Bamboccianti*, Rome, Ugo Bozzi editore, 1983, p. 352-356, et BELLORI, Giovan Pietro, *Le Vite de' pittori scultori e architetti moderni*, éd. E. Borea, 2 vol., [1976] 2009, I, p. 230, note 6.

11. BOSCHINI, Marco, *La Carta del navegar pitoresco*, éd. A. Pallucchini, Venise-Rome, Istituto per la collaborazione culturale, 1966, p. XXXI-XXXV.

La critique du naturalisme, qui s'exprime tout au long de cette apologie de la peinture vénitienne de l'âge d'or qu'est la *Carta*, fait office de contre-modèle. Elle rencontre celle de Bellori sur le point du *decorum*, c'est-à-dire de la convenance et de la conformité du modèle au sujet traité, mais lorsque Boschini condamne la servilité envers le modèle naturel en affirmant qu'elle laisse la peinture dépourvue d'art (« *senz'arte resta la pitura* ») et démontre une absence d'« intelligence » de cet art¹², c'est moins pour déplorer le défaut de science entendue comme sagesse, qu'une réduction des possibilités créatives ou expressives et un déficit d'habileté dans le maniement du pinceau¹³. Notons par ailleurs que Boschini ne fait pas allusion au fond noir, aux « ombres vigoureuses », ni aux contrastes lumineux dans sa critique des naturalistes. Celle-ci est dirigée contre le manque de *decorum* et la servitude vis-à-vis du modèle, attitude qu'il décrit comme étrangère à l'esprit vénitien (il insiste, du reste, sur le fait que les « naturalistes » ne sont pas natifs de Venise)¹⁴.

Il est courant, dans les études sur le XVII^e siècle vénitien, d'assimiler les « *tenebrosi* » aux « naturalistes » critiqués par Boschini. Le premier auteur à opérer cette assimilation est Luigi Lanzi, en 1809, dans la troisième édition de la *Storia*

12. *Ibid.*, p. 374 : *Ala prima el fenir de tuto ponto / Fa che senz'arte resta la pitura, / Lissa, come la fusse inveriadura. / Ghe vuol ziogo de testa, e testa aponto. / Quel se chiama copiar quel che se vede, / Ma senza inteligenza de tal Arte.*

13. Il faut noter que Bellori et Boschini se retrouvent aussi sur la critique des « *mezze figure* », voir BELLORI, *op. cit.*, 1672, p. 212-213 et BOSCHINI, *op. cit.*, 1966, p. 87, p. 211.

14. BOSCHINI, *op. cit.*, 1966, p. 127, p. 134-136. Zanetti accuse également les *forestieri* d'avoir introduit à Venise ce style condamnable, *op. cit.*, 1771, p. 374-375.

pittorica. Dans le passage qu'il consacre à « *la setta dei Tenebrosi* », il écrit en effet que Boschini « s'en prend [...] aux simples naturalistes et les discrédite tout au long de son œuvre »¹⁵. Ce faisant, il revient sur ce qu'il écrivait dans la précédente édition de l'ouvrage et contredit Zanetti, qui affirmait quant à lui, doutant de la sincérité de son prédécesseur, que Boschini réservait à tous ces peintres au style « humble et ténébreux » des commentaires louangeurs¹⁶.

Cette assimilation, quoique vraisemblable, peut être nuancée, nous y reviendrons plus avant. Ce qui nous apparaît indéniable, en revanche, c'est que les critères qui identifient les « *tenebrosi* » chez Zanetti et Lanzi, sont empruntés à la définition du naturalisme et du style de Caravage selon Bellori. Or, en faisant de Boschini le premier contempteur des « *tenebrosi* », on postule une réception critique négative de ces peintres par ce contemporain et défenseur de la culture picturale vénitienne qui a des conséquences sur l'histoire du goût.

Le geste critique de Zanetti

Essayons maintenant d'approfondir l'originalité du geste critique de Zanetti. Si l'auteur emprunte à la catégorie bellorienne des « naturalistes » son principal critère discriminant, l'imitation servile de la nature, il insiste de façon inédite sur le caractère

15. LANZI, *op. cit.*, 1809, III, p. 208 : « *Il Boschini [...] morde, come dicemmo, i meri naturalisti, e gli scredita per tutta l'opera [...]*. ». Dans la deuxième édition du texte, l'auteur écrivait au contraire que Boschini « *gli loda tutti* », invoquant, à charge, le tropisme encomiastique de la littérature baroque, LANZI, *op. cit.*, 1795-1796, t. 2, vol. 1, p. 160.

16. ZANETTI, *op. cit.*, 1771, p. 375 : « *Il solo Boschini nella sua Carta del Navegar Pittoresco, e nelle Miniere parla di que' Pittori, e ne parla con lode, come fa chi rammenta gli amici suoi ; e dee dirne bene per molti riguardi.* »

sombre — « *tenebroso* », précisément — du style qu'il décrit :

« C'est ainsi que, dès lors, les traces des principales écoles se perdirent tout à fait ; et parmi d'autres abus s'introduit un style humble et ténébreux, si bien que dans nombre de ces peintures il ne reste plus aujourd'hui que les seules lumières : les demi-teintes et les masses des ombres ayant été réduites à rien. Pour faciliter cette façon de peindre, on préparait les toiles à l'aide d'impressions ou de mélanges très sombres et huileux, allant jusqu'à s'oindre les doigts au moment d'y appliquer le pinceau. La conservation des peintures s'en trouvait menacée autant qu'en était facilité le travail du peintre, qui ne cherchait alors à susciter qu'imposture et surprise »¹⁷.

De son point de vue, c'est dans le but peu louable d'en tirer un succès facile, l'admiration superficielle et immédiate que provoque un effet réussi de trompe-l'œil — en « ôtant tout rôle à l'esprit et offrant tout aux sens », comme le disait Bellori¹⁸ —,

17. *Ibid.*, p. 374 : « *Imperciochè le tracce delle maggiori scuole allora si perdettero intieramente ; e fra gli altri abusi s'introdusse uno stile umile e tenebroso ; sicchè in molte di quelle pitture oggimai altro non resta che i soli lumi ; essendone sparite le mezze tinte, e le masse degli scuri ridotte sono a nulla. Per agevolare il modo di quel dipingere si preparavano le tele con imprimiture o mestiche scurissime e oliose, anzi con olio s'ungevano nell'atto di porvi sopra il pennello ; e tanto danno cagionavasi perciò alla durevolezza delle pitture, quanta facilità trovava il Pittore, che altro non cercava allora, che impostura e sorpresa.* »

18. BELLORI, *op. cit.*, 1672, p. 11 : « *Così l'arte della Pittura da costoro viene condannata all'opinione, &*

que ces peintres négligents en venaient à sacrifier la durabilité de leurs œuvres : preuve s'il en est que sans la science de l'art, c'est-à-dire l'intelligence de ses visées, la peinture se perd.

Cette description qui insiste sur les conséquences des choix techniques opérés par les peintres sur la conservation¹⁹ et la lisibilité des œuvres nous rappelle plusieurs choses : tout d'abord, que Zanetti n'est pas simplement un critique, mais aussi un praticien formé à la peinture et au dessin, ainsi qu'il le raconte lui-même²⁰ ; ensuite, que son projet éditorial est un manuel à l'usage des amateurs, ce qui paraît pouvoir expliquer en partie une telle attention portée aux conditions de lisibilité des œuvres ; enfin, que ses observations sont postérieures d'un siècle au phénomène artistique en question²¹. Bellori et d'autres avaient, dès le XVII^e siècle, relevé la difficile lisibilité

all'uso, come Critolao voleva che l'eloquenza fosse una usanza di dire & una peritia di piacere τριδὴ, & κακοτεχνία, ὃ πρὸς τὸ ἀτεχνία habito, senz'arte e senza ragione, togliendo l'ufficio alla mente, e donando ogni cosa al senso. »

19. Zanetti se montre à plusieurs reprises sensible aux questions de conservation des œuvres, *op. cit.* 1771 p. XI, p. 400-401. Il est en cela proche de Boschini, qui exprimait lui aussi ses inquiétudes au sujet de la dégradation des œuvres exposées dans les lieux publics, dans les dernières pages de la *Breve istruzione* qui sert d'introduction aux *Ricche minere della pittura veneziana*, Venise, Francesco Nicolini, 1674, n. p.

20. ZANETTI, *op. cit.*, 1771, p. XI.

21. Le phénomène de dégradation des couleurs menant à l'obscurcissement des œuvres, tel que le décrit Zanetti, est connu au XVIII^e siècle, comme en témoignent les manuels de peinture, voir PERNETY, Antoine-Joseph, *Dictionnaire portatif de peinture, sculpture et gravure* [...], Paris, Bauche, 1757, p. LXXXVI-XCIII. Cependant, il convient de confronter les allégations de Zanetti à l'étude matérielle des œuvres, car le caractère fortement

de certains tableaux de Caravage, notamment ceux de l'église Saint-Louis-des-Français, à Rome, en présentant cela comme l'effet combiné du traitement pictural et de l'éclairage du lieu. Cette observation diffère du phénomène décrit par Zanetti, celui de la transformation chimique des œuvres dans le temps — causée, selon lui, par une pratique erronée de la peinture (sur le plan de la technique et de l'assise théorique) : ces œuvres ne sont pas seulement « ténébreuses » [*tenebrose*], mais « enténébrées »²² [*intenebrate*], rongées par leur propre substance, punies là où elles ont péché.

Les ténèbres ne sont pas le résultat d'un simple déficit de visibilité, mais une obscurité chargée de sens, elles se caractérisent par une noirceur connotée moralement, philosophiquement et, ici, du point de vue de la théorie artistique. La métaphore ne pouvait pas être laissée en réserve. Zanetti écrit, quelques pages plus loin, que la peinture vénitienne « au milieu de tant de ténèbres et de bassesses » attendait de revoir « la lumière claire du soleil, la grâce et la beauté, unies à la vérité »²³. Pietro Liberi fut l'un des maîtres qui concoururent à ce retour à la lumière. Le processus historique et la métaphore qui le décrit font écho, une fois encore, à Bellori, selon lequel, à Rome, c'est Annibale Carracci qui « vint illuminer les esprits » des artistes égarés dans les ténèbres « et restituer la

marqué idéologiquement de son propos rend son jugement douteux.

22. ZANETTI, *op. cit.*, 1771, p. 375.

23. *Ibid.*, 1771, p. 378-379 : « *Ma sia gloria al Genio della Veneziana Pittura, in mezzo a tante tenebre e a tante bassezze, vi fu fra noi chi seppe mantenere il decoro e la maestà dell'arte, e risvegliare nelle pitture la venustà ; facendo vedere di nuovo in esse il chiaro lume del sole, la grazia e la vaghezza, unite alla verità, con tratti originali e maestri. »*

beauté à l'imitation»²⁴. En inscrivant cette métaphore dans le vocable qui servira à désigner le phénomène des « *tenebrosi* », Zanetti lui donne une tonalité critique inédite et en fait un outil de discrimination — dans tous les sens du terme — d'une grande efficacité.

« *La setta dei Tenebrosi* »

Lanzi reprend, dans l'expression « *setta dei Tenebrosi* », le terme inventé par Zanetti. Son propos, bien plus vaste puisqu'il entend balayer l'histoire de la peinture de toutes les « écoles » d'Italie, lui offre l'occasion d'en généraliser, d'une certaine manière, l'usage. Il écrit ainsi qu'à la même époque (au milieu du XVII^e siècle), une « couleur ténébreuse » occupe de nombreuses toiles des écoles milanaise²⁵ ou encore florentine, à cause, toujours, de couches d'impressions viciées²⁶. Une « infection », précise-t-il de ce phénomène de noircissement, qui s'est « propagée dans plusieurs régions ; jusqu'à toucher la grande école des Carracci »²⁷. Cependant,

24. BELLORI, *op. cit.*, 1672, p. 213-214 : « *E veramente li pittori sviati dalla naturale imitazione, havendo bisogno di uno, che li rimettesse nel buon sentiero ; ma come facilmente, per fuggire uno estremo, s'incorre nell'altro, così nell'allontanarsi dalla maniera, per seguitar troppo il naturale, si scostarono affatto dall'arte, restando ne gli errori, e nelle tenebre ; finche Annibale Carracci venne ad illuminare le menti & à restituire la bellezza all'imitatione.* »

25. LANZI, *op. cit.*, 1809, IV, p. 241 : « *Nella elezion de' colori vedete non so che di simile alla scuola bolognese [...], ma ci trovate spesso quel tenebroso, che occupò allora le altre scuole pressochè tutte.* »

26. *Ibid.*, I, p. 228 : « *Dopo il buono di questi anni non taceremo ciò ch'ebbero di men lodevole; e fu un color tenebroso che occupò allora e oggidì rende poco meno che inutili molti quadri di quella età.* » et p. 247 : « *Spesso peccano di tenebroso [les suiveurs de Furini] per vizio d'imprimature [...].* »

27. *Ibid.*, III, p. 208 : « *L'altra [caractéristique des tenebrosi] era servirsi d'imprimature scurissime e*

il conserve dans l'usage une certaine distinction entre l'adjectif « *tenebroso* », facilement généralisable, et l'appellation « *setta dei Tenebrosi* », qui se rapporte quant à elle de manière plus systématique à l'école vénitienne²⁸. Ainsi, à propos du peintre bolonais Giovanni Andrea Donducci, dit Il Mastelletta, écrit-il : « J'ai souvent suspecté que celui-ci pût avoir une grande influence dans ce que l'on appelle la secte des ténébreux, qui s'est largement diffusée ensuite dans l'État vénitien et sur presque tout le territoire de la Lombardie »²⁹.

L'influence du livre de Lanzi en Europe est considérable. C'est à lui, sans doute, qu'emprunte Anton Springer lorsqu'il déclare dans son manuel d'histoire de l'art (première publication en 1855), que « C'est chez Caravage que les peintres ténébreux [*Dunkelmaler*] prennent leur origine »³⁰ ; mais aussi Giovanni Morelli,

oleose; cosa che quanto ajuta la celerità, tanto nuoce alla durevolezza, come si è avvertito più volte; essendo questa infezione stata propagata in più paesi, fino a restarne attaccata la grande scuola de' Caracci. »

28. Ainsi, lorsque Lanzi évoque le mépris dans lequel tombèrent rapidement les peintures – mal préparées – de Domenico Maroli, il l'illustre par une comparaison avec les œuvres « *de' veneti tenebrosi* », *Ibid.*, II, p. 334.

29. *Ibid.*, V, p. 148-149 : « *Spesso ho dubitato, che costui [Andrea Donducci, dit Mastelletta] avesse grande influenza nella setta chiamata de' tenebrosi, molto propagatasi di poi per lo Stato veneto, e per quasi ogni Dominio della Lombardia.* » Un autre peintre, Pietro Ricchi, originaire de Lucques mais actif à Venise, est « suspecté » d'avoir introduit la manière « ténébreuse », voir *Ibid.*, III, p. 210. Dans l'incrimination de Ricchi, l'auteur suit ZANETTI, *op. cit.*, 1771, p. 517.

30. SPRINGER, Anton, *Grundzüge der Kunstgeschichte*, 1855, cité dans LONGHI, Roberto, « *Alcuni pezzi rari nell'antologia della critica caravaggesca* », dans *Studi Caravaggeschi. Tomo*

qui revient au terme italien, dans un ouvrage paru en allemand, *Die werke italiennischer meister...*, pour qualifier le Caravage de « principal représentant des *tenebrosi* »³¹. Roberto Longhi, qui met en évidence l'apparition de ce terme chez Springer et sa reprise par Morelli, considère cet usage comme impropre.

D'autres exemples montrent que le terme — qui cohabite avec la notion bellorienne de « naturalisme », avec une acception élargie du terme « réalisme », ainsi qu'avec le moderne et affilié « ténébrisme » — se généralise entre la seconde moitié du XIX^e siècle, et la première moitié du XX^e siècle, pour parler de Caravage lui-même, de son cercle proche ou des peintres de la Rome des années 1610-1630. Cette période correspond à l'éclipse quasi totale, puis à la progressive réapparition, dans l'historiographie, des « *tenebrosi* » vénitiens.

L'appellation « *tenebrosi* » ne s'est pas imposée immédiatement dans les études vénitiennes au moment de la redécouverte, au cours de la première moitié du XX^e siècle, de ces peintres et de l'art du *Seicento* dans son ensemble³². Peut-être faut-il précisément mettre cela sur le compte de l'usage qui a été fait du mot dans les études sur le caravagisme et qui a limité, pour un temps, sa portée discriminante.

II, 1935-1969, Florence, Sansoni (*Edizione delle opere complete di Roberto Longhi* ; 11), 2000, p. 65.

31. MORELLI, Giovanni, *Die Werke italienischer Meister in den Galerien von München, Dresden und Berlin*, Leipzig, E. A. Seemann, 1880, cité dans LONGHI, *loc. cit.*, 2000, p. 70.

32. Giuseppe Fiocco préfère par exemple parler de « naturalisme », voir FIOCCO, Giuseppe, « Giambattista Langetti e il naturalismo a Venezia », *Dedalo*, III^e année, 1922-23, p. 275-288.

Penser le nom

Il est aujourd'hui acquis que l'évocation des « *tenebrosi* » renvoie sans ambiguïté au contexte vénitien. Le terme revient de manière systématique dans les études les plus importantes sur les différents peintres du courant et dans les synthèses sur le *Seicento* vénitien, et il sert une division catégorielle utile au récit historique. Sa légitimité est assise historiquement, puisque son invention s'est faite dans deux textes essentiels de l'histoire de l'art italien, où il est employé pour désigner le phénomène traité dans les études postérieures. Si le parcours de la notion n'est pas détaillé, son origine est connue et présentée comme telle.

Cependant, ce nom de convention, aussi imagé qu'efficace, n'est, à notre connaissance, jamais mis en question. Or, il porte en soi une signification historique et se révèle vecteur d'associations qui sont de nature à biaiser le regard de l'historien.

Voyons le premier point. Inventé par Zanetti et Lanzi, le terme a, chez ces deux auteurs d'obédience idéaliste, vocation à discriminer une tendance artistique — identifier sa singularité et la distinguer au sein d'un ensemble —, mais aussi à l'incriminer. Les « *tenebrosi* » sont coupables d'un « abus », selon le mot de Zanetti, qui a vu la peinture sombrer dans les « ténèbres » et les « bassesses ». La charge sémantique du mot est loin d'être neutre (faute peut-être d'avoir été neutralisée) et elle influe encore, selon nous, sur le jugement de Rodolfo Pallucchini (l'un des principaux historiens du *Seicento* vénitien au XX^e siècle) lorsqu'il résume à une « impasse » la voie empruntée par cette

peinture³³.

Le second point est plus problématique encore. Les « *tenebrosi* » sont associés, avec Zanetti, au « naturalisme », dans la définition qu'en donne Bellori. Or, cette définition, si elle est fonctionnelle et recouvre une vérité relative dans son opposition à la notion de « maniérisme », est foncièrement trompeuse en ce qu'elle néglige les aspects non naturalistes de la peinture du Caravage, par exemple — mais avec lui des « *tenebrosi* » —, au profit de la mise en place du concept d'une pure imitation de la nature, dont la force menace constamment d'oblitérer la complexité de l'œuvre dans sa singularité.

Avec Lanzi, par la suite, c'est aux « naturalistes » de Boschini que se trouvent assimilés les « *tenebrosi* ». Cette assimilation est acceptée par les historiens modernes, à qui il revient alors d'expliquer la réaction négative de Boschini. Rodolfo Pallucchini évoque le « choc » éprouvé par le critique lors de l'apparition des « *tenebrosi* », face à ce naturalisme « bien plus poussé et agressif » que le caravagisme adouci qu'il avait déjà pu observer³⁴. Quant à Bernard Aikema, il écrit que le naturalisme de ces artistes « rompt avec la tradition séculaire de la “manière vénitienne” » ce qui explique son rejet par Boschini en dépit d'une qualité artistique au moins équivalente à celle de peintres contemporains plus strictement rattachés

33. PALLUCCHINI, Rodolfo, « Marco Boschini e la pittura veneziana del Seicento », dans V. Branca (dir.), *Barocco europeo e barocco veneziano*, Florence, Sansoni, 1962, p. 124-125 ; AIKEMA, Bernard, « Il secolo dei contrasti: le tenebre », dans M. Lucco (dir.), *La pittura nel Veneto. Il Seicento*, 2 vol., Milan, Electa, 2000-2001, II, p. 564.

34. PALLUCCHINI, Rodolfo, *La pittura veneziana del Seicento*, Milan, Alfieri, 1981, p. 239.

à cette tradition³⁵. Pourtant, Boschini loue la peinture de Langetti et insiste sur l'attachement de l'artiste au modèle de Tintoret. Il suffit de regarder les œuvres d'Antonio Zanchi pour comprendre qu'il ancre son « naturalisme » particulièrement idéalisé dans la tradition à la fois de Tintoret et de Véronèse³⁶. Une telle assimilation possède indéniablement un pouvoir de suggestion qu'il est difficile de discerner.

La mauvaise réception par Boschini des « *tenebrosi* » n'est pas neutre du point de vue de l'histoire du goût. Elle signifie un rejet critique immédiat du courant, qui plus est par un auteur cette fois étranger aux préjugés idéalistes de Bellori³⁷. Or, elle est discutable, et parmi les arguments qu'on peut lui opposer, il y a celui de la précocité du texte relativement à la chronologie des « *tenebrosi* »³⁸.

35. AIKEMA, *loc. cit.*, 2000-2001, II, p. 564-565.

36. Voir NICOLACI, Michele, « Venezia (anti) caravaggesca. Itinerario critico in chiaroscuro (1620-1660) », dans *Barocco in chiaroscuro. Persistenze e rielaborazioni del caravaggismo nell'arte del Seicento : Roma, Napoli, Venezia, 1630-1680*, éd. A. Cosma, Y. Primarosa, actes de colloque (Rome, Gallerie Nazionali di Arte Antica, Palazzo Barberini, 2019), Rome, Officina libraria, 2020, p. 352 : « *L'immagine emblematica del suo capolavoro “tenebroso”, il grande telero per lo scalone monumentale della Scuola di San Rocco [...] permette di valutare tutta la distanza con il caravaggismo, imprimendo negli occhi una convulsa drammaticità ormai pienamente barocca e tipicamente veneziana, un coacervo di riferimenti ai grandi artisti del passato e ad alcuni maestri della stagione presente. Tra tutti questi nomi, quello di Merisi, di fatto, non è tra i primi a venire in mente.* »

37. Ce qui permet à Bernard Aikema d'affirmer que « *i “tenebrosi”, in tutti i periodi della storiografia dell'arte veneziana hanno conosciuto una stampa decisamente negativa* » (AIKEMA, *loc. cit.*, 2000-2001, II, p. 564).

38. Nous pouvons aussi évoquer la question de la « diligence » qui se trouve au cœur de la critique

Cela fait, certes de son auteur un témoin privilégié, mais doit nous pousser à nous interroger sur ce qu'il a effectivement pu voir de la peinture de ces artistes. Le fait qu'une lecture moderne prête improprement à Boschini l'emploi du terme « *tenebroso* » pour caractériser le style de Langetti montre bien le genre de contaminations qui peuvent découler du réemploi de catégories historiques aussi marquées sémantiquement³⁹.

Conclusion

Il ressort de ces observations que la catégorie des « *tenebroso* », inventée au XVIII^e siècle par des auteurs de culture classique, emprunte largement à la critique du naturalisme faite par Giovan Pietro Bellori. Cette critique, Bellori la partage avec Marco Boschini, mais il ne nous semble pas qu'il soit si évident de superposer leurs deux définitions du naturalisme. Or, Luigi Lanzi a opéré cette superposition en rapprochant la catégorie des « *tenebroso* », décrite par Zanetti selon une matrice bellorienne, et celle des « *naturalistes* » critiqués par Boschini. Cette superposition ne peut se faire qu'en souscrivant à la définition partisane et idéologiquement déterminée de Zanetti, laquelle est réductrice, et en négligeant les distinctions qui existent entre l'antinaturalisme de Boschini et celui de Bellori. Le résultat est une confusion qui aboutit à faire de Boschini le premier contempteur des « *tenebroso* ».

boschinienne des « *naturalisti* » et semble à l'opposé des caractéristiques vantées par l'auteur à propos de Langetti, le seul peintre « *tenebroso* » mentionné dans la *Carta*.

39. Nous avons discuté de la réception des « *tenebroso* » par Boschini dans MATTEI, Thomas, « Boschini contempteur des "*tenebroso*" ? », *ArtItaliæ*, n° 29, 2023, p. 44-52.

Il apparaît indispensable de peser rigoureusement le poids d'une catégorie comme celle des « *tenebroso* », d'en évacuer toute connotation négative, afin de mettre à profit, sans dommage et sans biais, un outil dont l'emploi est fondé en histoire et qui permet d'identifier efficacement l'objet d'étude.

Bibliographie

AIKEMA, Bernard, « Il secolo dei contrasti: le tenebre », dans M. Lucco (dir.), *La pittura nel Veneto. Il Seicento*, 2 vol., Milan, Electa, 2000-2001, II, p. 543-572.

BELLORI, Giovanni Pietro, *Le Vite de' pittori, scultori et architetti moderni [...]*, Rome, Mascardi, 1672.

BELLORI, Giovan Pietro, *Le Vite de' pittori scultori e architetti moderni*, éd. E. Borea, 2 vol., [1976] 2009.

BOSCHINI, Marco, *Ricche minere della pittura veneziana*, Venise, Francesco Nicolini, 1674.

BOSCHINI, Marco, *La Carta del navegar pitoresco*, éd. A. Pallucchini, Venise-Rome, Istituto per la collaborazione culturale, 1966.

BRIGANTI, Giuliano, TREZZANI, Ludovica, LAUREATI, Laura, *I Bamboccianti*, Rome, Ugo Bozzi editore, 1983.

FIOCCO, Giuseppe, « Giambattista Langetti e il naturalismo a Venezia », *Dedalo*, III^e année, 1922-23, p. 275-288.

LANZI, Luigi, *Storia pittorica della Italia [...]*, 2 t. en 3 vol., Bassano, Remondini, 1795-1796.

LANZI, Luigi, *Storia pittorica della Italia [...]*, 6 t., Bassano, Remondini, 1809.

LONGHI, Roberto, « Alcuni pezzi rari nell'antologiadellacriticacaravaggesca », dans Studi Caravaggeschi. Tomo II, 1935-1969, Florence, Sansoni (Edizione delle opere complete di Roberto Longhi ; 11), 2000, p. 31-78.

MATTEI, Thomas, « Boschini contempteur des "tenebrosi" ? », Artlitalies, n° 29, 2023, p. 44-52.

MORELLI, Giovanni, Die Werke italienischer Meister in den Galerien von München, Dresden und Berlin, Leipzig, E. A. Seemann, 1880.

NICOLACI, Michele, « Venezia (anti) caravaggesca. Itinerario critico in chiaroscuro (1620-1660) », dans Barocco in chiaroscuro. Persistenze e rielaborazioni del caravaggismo nell'arte del Seicento : Roma, Napoli, Venezia, 1630-1680, éd. A. Cosma, Y. Primarosa, actes de colloque (Rome, Gallerie Nazionali di Arte Antica, Palazzo Barberini, 2019), Rome, Officina libraria, 2020, p. 331-355.

PALLUCCHINI, Rodolfo, « Marco Boschini e la pittura veneziana del Seicento », dans V. Branca (dir.), Barocco europeo e barocco veneziano, Florence, Sansoni, 1962, p. 95-136.

PALLUCCHINI, Rodolfo, La pittura veneziana del Seicento, 2 vol., Milan, Alfieri, 1981.

PANOFISKY, Erwin, Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art, trad. H. Joly, [Leipzig-Berlin, Teubner, 1924] Paris, Gallimard, 1989.

PERNETY, Antoine-Joseph, Dictionnaire portatif de peinture, sculpture et gravure [...], Paris, Bauche, 1757.

SCANNELLI, Francesco Il Microscomo della pittura, Cesena, Neri, 1657.

SPRINGER, Anton, Grundzüge der Kunstgeschichte, 1855.

SABA MAHMOOD ET L'ÉTUDE CRITIQUE DU MOUVEMENT DE LA DA'WA EN ÉGYPTÉ

Des ouvrages qui ont fait de la lutte contre la discrimination leur parangon, *Politics of Piety*, paru en 2005 aux États-Unis, se distingue et a marqué les études postcoloniales. Saba Mahmood (1961-2018), anthropologue pakistanaise travaillant aux États-Unis, y étudie la parole des femmes au sein du mouvement de la *Da'Wa* (prédication) et leur action prosélytiste en Égypte. Cette dernière s'inscrit dans le courant « quiétiste » ou « piétiste »¹ qui s'efforce de convertir des croyants musulmans jugés trop occidentalisés et éloignés de l'observance de techniques rituelles, « *embodied practice* » à laquelle l'autrice se réfère souvent « *embodied capacities* »², « *bodily practice* »³.

Le parcours d'une anthropologue du Pakistan à Berkeley University

Il n'est pas possible de comprendre le point de vue de Saba Mahmood sans s'intéresser à son parcours. Née à Lahore au Pakistan en 1961, elle évoque dans *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* ne pas avoir compris l'adhésion de la classe moyenne pakistanaise au régime de Zia ul-Haq (1977-1988), dictature militaire réislamisant la société par l'éducation et mettant à mal le droit des femmes. Cette instrumentalisation permet à l'officier de légitimer son pouvoir et de s'y maintenir. Il met en place la charia car il se donne pour mission de « purifier et nettoyer le Pakistan »⁴. Elle s'installe définitivement aux États-Unis en 1981 alors âgée de 20 ans. Après des études en architecture à Seattle dans l'État de Washington, elle se tourne vers

Monia

Hilal

Monia Hilal est actuellement en deuxième année de doctorat à l'École Pratique des Hautes Études, mention « Religion et systèmes de pensée ». Après une maîtrise en histoire moderne sur l'affaire Réveillon que l'on peut retrouver dans l'ouvrage *La révolte brisée* de Jean-Clément Martin de 2008, elle s'est tournée vers l'histoire contemporaine. Sous la direction de Dominique Avon, elle retrace le parcours de l'anthropologue d'origine saoudienne Talal Asad, professeur émérite de la The City University of New York, le rôle des figures féminines de sa vie et la construction de sa pensée à l'influence internationale.

1. Adraoui, Mohamed-Ali, *Understanding Salafism*, Collection du CERI Sciences Po, Palgrave Macmillan, Paris, 2022.

Amghar, Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui*, Michalon, Paris, 2011.

2. Mahmood S., *Politics of Piety*, Princeton University Press, Princeton, 2005, p. XI.

3. *Ibid.*

4. Louis, Olivier, *Histoire du Pakistan de 1947 à nos jours. Un lent cheminement vers l'abîme ?*, L'Harmattan, Paris, 2014, p.153.

l'anthropologie. Décrite par tous comme une femme particulièrement brillante⁵, elle entreprend de rédiger sa thèse à l'université de Stanford.

Rédigée en 1996 puis publiée en 2005, *Politics of Piety : The islamic revival and the feminist subject* est le fruit d'une étude de terrain qui s'attache à donner la parole aux femmes de la *Da'Wa*. En recueillant les témoignages des prédicatrices, le lecteur découvre directement les motivations des principales intéressées. Présente en Égypte de 1995 à 1997, alors que le mouvement s'est largement répandu, elle assiste à la fois aux cours de l'université al-Azhar et à ceux donnés dans les mosquées par les prédicatrices. Leur action pédagogique est au cœur de l'étude. Elle étudie ce qu'elle qualifie d'« *Islamist movement in Egypt* »⁶ avec une approche consacrée aux femmes, une étude de genre. Il apparaît aux yeux de l'anthropologue que les universitaires américains et notamment les Occidentaux sont prompts à juger un mouvement qu'ils assimilent à l'assujettissement de soi. Elle s'inscrit donc dans les *post-colonial studies* en rupture avec un courant qui a eut tendance à produire des ouvrages véhiculant une image négative des sociétés musulmanes. Saba Mahmood cherche à mettre un terme aux préjugés sur les femmes musulmanes à la suite des travaux de Leïla Ahmed et Lila Abu-Lughod, anthropologues qui travaillent sur le genre dans le monde musulman.

Alors que Saba Mahmood rédige sa thèse, elle décide de rencontrer Talal Asad, enseignant à la *John Hopkins University* de Baltimore. Acquise à ses idées, elle lui demande de faire partie de son comité de thèse. Elle lui emprunte entre autres le concept de « tradition discursive » : loin des idées reçues, ceux qui sont appelés fondamentalistes n'ont pas une lecture

littérale du coran mais au contraire, dans la continuité avec des pratiques évoluant avec l'histoire⁷. Elle est convaincue que le colonialisme et l'impérialisme occidental relayés par des idées libérales ou « projet libéral » locaux ont enseveli des formes de vie qui se réveillent, le *Revival*. Elle part en Égypte avec le dessein de faire découvrir les modes de vie des femmes salafistes qui contribuent à ce *Revival*.

À son retour, elle est affiliée au programme de *Critical Theory* de l'université de Berkeley en Californie dans les années 2000. Il ne s'agit pas de l'héritage de l'École de Francfort mais de conversations et d'échanges ayant lieu sur le campus de Berkeley dans les années 2000. Les auteurs inspirant le programme sont notamment Foucault mais aussi Deleuze, Wittgenstein, Austin, Agamben entre autres. L'inspiration foucauldienne est clairement mentionnée dans son ouvrage *Politics of Piety* à travers notamment la question de l'éthique. Saba Mahmood commençait à connaître ses premières déceptions vis-à-vis du marxisme à la fin des années 1970 mais s'était opposée au régime pakistanais. Michel Foucault, en 1978, alors correspondant pour le journal italien *Corriere de la Sera*, salue la révolution iranienne et la *political spirituality* d'un mouvement qui rassemble tout le peuple contre l'État sans s'appuyer sur la lutte des classes et rompant avec le marxisme. Pour Talal Asad et Saba Mahmood, le marxisme ne constitue pas une réponse satisfaisante compte tenu du sort qu'il réserve à la religion. Foucault a pensé l'*Islamic Revival* à ses débuts, puisque la Révolution iranienne de 1979 en est un des points de départ. Il soutient le soulèvement, car il est porteur du « formidable espoir de refaire de l'islam une

5. Site de l'université de Berkeley <https://anthropology.berkeley.edu/news/obituary-dr-saba-mahmood-1962-2018>

6. *Ibid*, p. XXIV.

7. Jansen, Yolande, « Postsecularism, piety and fanaticism: Reflections on Jürgen Habermas' and Saba Mahmood's Critique of Secularism », *Philosophy and social Criticism*, SAGE, 2011, p. 977-998.

grande civilisation vivante »⁸. Il a pourtant assisté aux manifestations des femmes pour leurs libertés en mars 1979. Elles étaient au premier rang de la contestation des dérives autoritaires du régime de l'ayatollah Khomeini. Foucault a choisi de ne pas les mentionner. L'historienne du féminisme Marie-Jo Bonnet⁹ lui reproche de ne pas avoir vu les femmes résistantes. Son approche les a invisibilisées. C'est ce silence concernant la contextualisation et la prise en compte de diverses voix que l'on retrouve de manière relativement similaire dans l'ouvrage de Saba Mahmood.

Politics of Piety : comprendre l'apport anthropologique d'une œuvre sur la Da'Wa

Qu'est-ce que le mouvement de la *Da'Wa* ? Le cadre de l'étude de la thèse de Saba Mahmood, rédigée au cours des années 1990, est l'Égypte, foyer historique des Frères musulmans créés en 1928 par Hassan al-Banna. Le mouvement rejette l'influence occidentale sur les mœurs égyptiennes : *Westernization* ou *Thagharrub*, comme Mahmood l'indique dans son glossaire. Si les Frères musulmans souhaitent très tôt, non seulement une réforme par l'islam, mais aussi l'instauration d'un État islamique, ce n'est pas nécessairement le cas du mouvement salafiste quiétiste dans lequel s'inscrit le mouvement de la *Da'Wa*. Né à partir de 1926, année de création de l'association Ansâr al-sunna al-muhammadiyah (« Partisans de la tradition prophétique »), le mouvement salafiste a eu une influence moindre sur la société égyptienne. Depuis les années 2000, son importance ne cesse de croître dans le contexte plus général de l'*Islamic Revival*. Prônant un retour à l'islam des origines, le

8. Foucault, Michel, « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11 mai 1979.

9. Marie-Jo Bonnet, *Mon MLF*, 2018, Albin Michel.

mouvement refuse toute compromission avec le politique (contrairement aux salafistes réformateurs), du moins avant le tournant pragmatique de 2011 et la création en Égypte du parti *Hizb al-Nour*, impulsé par *al-Da'Wa Al-Salafiyya*.

Les femmes, bien qu'en marge de ces mouvements, ont été très tôt associées à cette prédication. Zaineb al-Ghazali (1917-2005), fondatrice en 1935 des *جمعية تادي سلا*, *Jami'at Al-Sayyidat Al-Muslimat* soit Association des femmes musulmanes, est en lien avec les Frères musulmans tout en conservant une certaine indépendance. Al-Ghazali exhorte les femmes à s'instruire sur leur religion tout en les enjoignant à rester à la maison. Le *Women Mosque movement* est apparu au début des années 1980 quand les femmes ont commencé à agir et à organiser des réunions hebdomadaires à la mosquée. Ainsi, si Mahmood salue dans sa préface les aspirations démocratiques du peuple égyptien lors du Printemps arabe de 2011 : « *Their demands were succinct and clear : the restoration of the full civil and political rights under a democratic system committed to the establishment of some measure of economic justice* »¹⁰, elle renvoie systématiquement le féminisme à une forme de perception occidentale et méprisante du monde musulman. Elle se propose donc de donner une autre perspective sur ces prédicatrices.

Cette approche de l'anthropologue est issue d'une volonté d'appliquer le « *Critical Thinking* » ou « *Critical Theory* » : il s'agit de se détacher de son regard d'universitaire de gauche progressiste et de féministe libérale sécularisée, afin d'être capable de comprendre au mieux les femmes de la *Da'Wa* et d'arrêter de discriminer

10. *Op. cit.*, IX « Leurs revendications étaient succinctes et claires : le rétablissement de l'intégralité des droits civils et politiques dans le cadre d'un système démocratique et l'établissement d'une certaine justice économique ».

un objet d'étude qui ne répondrait pas aux normes attendues. L'anthropologue déconstruit ses propres perceptions et s'ouvre véritablement à l'autre. Ainsi, Saba Mahmood ne critique pas les prédicatrices mais les écoute, les comprend. Elle accepte leur quête de vertu comme principale source de motivation déclarée et non des explications autres que celles exprimées par les principales concernées - notamment des explications fonctionnalistes - fondées sur des présupposés. La puissance de leur agentivité au sein du mouvement du *Islamic Revival* auprès des hommes est aussi reconnue. Elles permettent un changement dans la mesure où certains salafistes voient d'un mauvais œil la présence de femmes dans l'œuvre éducatrice des mosquées. C'est donc une réinvention de la pédagogie islamique. La piété dont elles font preuve passe nécessairement par une discipline corporelle, par les techniques rituelles dont le voile fait partie. Elle laisse les femmes de la *Da'Wa* s'exprimer sur ces pratiques et leur importance.

Saba Mahmood critique en effet le regard porté par les universitaires occidentaux sur ce mouvement, notamment leur incompréhension de l'orthopraxie quiétiste, héritée selon elle du protestantisme séparant foi intérieure et gestes extérieurs. Refusant de qualifier son ouvrage de culturaliste ou de féministe, elle veut au contraire, mettre en évidence l'agentivité des femmes dans le cadre des mosquées et défend l'idée que si les « *acts of resistance* » aux relations de domination constituent une modalité d'action, ils ne recouvrent pas l'ensemble des possibilités d'action. L'autrice enjoint les lecteurs et lectrices à ne pas juger hâtivement des femmes qui ne sont pas passives, mais incarnent au contraire leur foi (*embodiment*). Mahmood définit le féminisme « *as a project to establish the conditions for gender equality* » dans sa préface mais le but des piétistes est « *the cultivation of submission to what its members interpret*

to be God's will »¹¹. Elle salue la force avec laquelle ce mouvement a pu transformer la société, plus que n'importe quel projet « *secular-liberal* »¹². Elle insiste sur le fait qu'elles ont réfléchi, raisonné avant de s'engager dans la prédication. Un projet politique, selon elle, n'est pas que le fruit de forces organisées ou d'une mobilisation idéologique, mais aussi le fruit de l'affect, l'émotion ou l'éthique pouvant mener à une profonde mutation de la société. Mahmood estime qu'une remise en cause du savoir académique est nécessaire : « *If academic knowledge production aims to be something more than an exercise in denunciation and judgement, it must surely think beyond its own naturalized conceptions in order to grasp what other notions of criticism, evaluation, and reasoned deliberation operate in the world* »¹³. Elle estime pourtant que son livre n'est pas culturaliste car beaucoup de femmes musulmanes désapprouvent le mouvement de la *Da'wa*. Alors que le culturalisme est la doctrine anthropologique affirmant que l'influence du milieu culturel est primordiale, elle se défend d'adopter cette approche tout en insistant sur le fait que « *This has to do not so much with the "superior" conception of religiosity that Protestantism embodies but with the inequality of power relations that characterizes the relationship between Western Christendom and its Others, the West and the non-West - an inequality that sets up the history of Protestant Christianity as the entelechy that all other religious traditions must emulate in order to become*

11. *Op.cit.*, p. XI « en tant que projet visant à créer les conditions de l'égalité de genre ».

12. *Ibid*, p. XI.

13. *Ibid*, p. XII « Si la production de connaissances académiques vise à être autre chose qu'un exercice de dénonciation et de jugement, elle doit certainement penser au-delà de ses propres conceptions naturalisées afin de saisir quelles autres notions de critique, d'évaluation et de délibération raisonnée opèrent dans le monde ».

truly modern »¹⁴. Plus loin, elle fait encore référence aux différences culturelles : « *if the ability to effect change in the world and in oneself is historically and culturally specific [...], then the meaning and sense of agency cannot be fixed in advance [...]* »¹⁵. Elle critique aussi la perception négative qui existe en Occident de la charia. Celui qui étudie ne doit pas adopter des vues trop restrictives sous peine de mal appréhender l'autre. Ce sont des enjeux épistémologiques importants. Son étude s'inscrit aussi dans le cadre des études postcoloniales : « *I hope that my attempts at thinking through this postcolonial predicament within the Muslim world will find some resonances with my readers* »¹⁶. On peut cependant s'interroger sur un culturalisme qui ne s'avoue pas mais aussi sur les limites de cet ouvrage.

Les limites de Politics of Piety : l'occultation de certains éléments de contextualisation et l'invisibilisation de l'Autre

Dans *Politics of Piety*, la perception endogène des intellectuels du monde

14. *Ibid*, p. XIV « Ce n'est pas tant la conception "supérieure" de la religiosité qu'incarne le protestantisme qui est en cause que l'inégalité des rapports de force qui caractérise la relation entre la chrétienté occidentale et ses autres, l'Occident et le non-Occident, une inégalité qui fait de l'histoire du christianisme protestant l'entéléchie que toutes les autres traditions religieuses doivent imiter pour devenir véritablement modernes ».

15. *Ibid*, p. 14 « si la capacité de changer le monde et soi-même est spécifique à l'histoire et à la culture [...], la signification et le sens de l'agence ne peuvent pas être fixés à l'avance ».

16. *Op.cit*, p. XXIV « J'espère que mes tentatives de réflexion sur cette situation postcoloniale difficile au sein du monde musulman trouveront des échos chez mes lecteurs ».

arabe sur l'*Islamic Revival* n'est pas vraiment évoquée si ce n'est celle des penseurs adhérant à l'*Islamic Revival*. Mais le débat existant autour de cette question n'est pas évoqué ou alors sous la forme de l'anonymat : « *In contrast to this understanding is a position (associated with prominent secularist writers)* »¹⁷. L'ouvrage offre une analyse exogène. Le lecteur à qui il est destiné est occidental. Il ne s'adresse pas aux principaux concernés par l'étude. Par ailleurs, lorsque la critique du mouvement salafiste piétiste émane d'intellectuels égyptiens ou du monde arabo-musulman, ces derniers sont discrédités dans la mesure où ce seraient des pions capitalistes du libéralisme laïque. Dépossédées de toute capacité de créer un modèle qui leur est propre, les forces considérées comme progressistes dans leur propre pays se voient reprocher par Mahmood d'être des outils de l'impérialisme. Des réformateurs de l'islam libéral ont essayé de défendre l'idée que l'islam est un choix individuel et qu'on peut séparer foi intérieure et pratique extérieure en s'appuyant sur les textes. Or pour le mouvement de la *Da'wa*, les deux sont inséparables. La pratique n'est pas seulement l'expression de la croyance, mais le fondement de cette croyance. Mahmood conteste l'idée que la religion serait un ensemble de croyances exprimées dans un ensemble de pratiques auquel un individu donne son consentement. Cette vision individualiste et protestante de la religion a, selon elle, normé la perception moderne ainsi que l'idée selon laquelle il faudrait juger les autres religions. Ce serait une vision sécularisée de la religion. Ce discours renvoie les penseurs réformateurs à l'image d'agents au service de l'impérialisme, réutilisée à outrance dans les discours souhaitant les déposséder de toute capacité de penser la liberté par leurs

17. *Op. Cit*, p. 23 « À l'opposé de cette conception, on trouve une position (associée à d'éminents écrivains laïques) ».

propres moyens. Quand Saba Mahmood arrive en 1995 au Caire, ces intellectuels sont menacés. En 1991, l'Association de Solidarité des femmes arabes est fermée après la publication de l'ouvrage de la féministe Nawal el Saadawi *La chute de l'imam* en 1987. Cet ouvrage jugé blasphématoire la force à l'exil aux États-Unis. Médecin travaillant au nord du Caire, elle a notamment dénoncé l'ignorance des femmes de leur corps, le port du voile islamique, la polygamie et le patriarcat. Certains de ces éléments ne sont pas traités par l'anthropologue de Berkeley. Le 16 octobre 1994, le prix Nobel de littérature réformateur Naguib Mahfouz est poignardé dans le cou par un jeune homme après que des religieux de l'université al-Azhar ont interdit la publication d'un roman jugé blasphématoire. En 1995, le penseur Nasr Abu Zayd est condamné à l'exil après qu'un islamiste porte plainte contre lui pour apostasie. Les Égyptiennes ne pouvant être en couple avec un non-croyant sur le principe de la *Hisba*, il est contraint au divorce et doit s'enfuir aux Pays-Bas avec sa femme. Le philosophe Atif al-Iraqi ou le réalisateur Yousef Chahine sont les cibles de cette vague de procès. En novembre 1996, le Centre d'Assistance juridique des Droits Humains s'alarme de la situation : « Barrer la route à l'interprétation critique revient à conférer un caractère sacré à ces interprétations et à ces commentaires et à empêcher les interprétations personnelles, réprimant ainsi la liberté de remettre en cause les opinions des ancêtres. Ceci est une liberté fondamentale pour le progrès scientifique, intellectuel et culturel. Ainsi, le « rationalisme » cède le pas à la suprématie de la « transmission » non critique de la tradition, ce qui ne laisse aux musulmans d'autre choix que de se conformer à celle-ci. Ce mimétisme mène au fanatisme et à l'inflexibilité qui permettent que des musulmans soient déclarés apostats »¹⁸. Mahmood ne mentionne pas ce contexte et

n'évoque ces intellectuels qu'ultérieurement dans sa carrière. En 2006, son analyse sur Abu Zayd consiste à discréditer le penseur : « *Echoing the Rand report's contention that the Quran is a human rather than a divine text, Abu Zayd argues that the Quran is a human rather than a divine text, Abu Zayd argues that the Quran, once revealed to Muhammad, entered history and became subject to historical and sociological laws or regularities* »¹⁹. Elle s'intéresse non au contenu de l'œuvre d'Abu Zayd, mais à la récupération qui en a été faite dans le rapport Rand en 2006 sur la stratégie à adopter par les États-Unis en termes de relations étrangères dans le monde musulman après le 11 septembre. Il conseille en effet de s'appuyer sur les penseurs libéraux. Or, Abu Zayd a écrit son essai en 1994 bien avant le rapport Rand. Il n'est pas possible d'y déceler sa compromission avec l'impérialisme occidental sans adopter une démarche téléologique contrairement à ce que dit Mahmood qui estime qu'au-delà d'une convergence d'opinions, ce cercle d'intellectuels arabes, ces « *liberal Muslims reformers agree with [the US State Department planners]* »²⁰. Mahmood récuse ainsi l'herméneutique d'Abu Zayd, Soroush et Hanafi ainsi que leur volonté de replacer le Coran dans son contexte historique en comparant leur démarche à celle du rapport Rand. Enfin, la relation aussi ténue soit-elle entre herméneutique musulmane, qui a existé de tout temps, et impérialisme américain plus récent n'est pas clairement prouvée mais suggérée : « *The fact that this normative secular religiosity commands such uncritical acceptance among liberals and leftists alike should, I want to argue, be*

19. *Op.cité* p. 338 « Faisant écho à l'affirmation du rapport Rand selon laquelle le Coran est un texte humain plutôt que divin, Abu Zayd affirme que le Coran est un texte humain plutôt que divin, Abu Zayd affirme que le Coran, une fois révélé à Muhammad, est entré dans l'histoire et a été soumis à des lois ou à des régularités historiques et sociologiques ».

20. *Ibid*, p. 344.

18. <https://wrrc.wluml.org/fr/node/406>

thought through far more carefully than is customary. This in part, because for those of us who want to think critically about what the US imperial venture represents in the Muslim world today, this consensus constitutes the Achille's heel »²¹. Ces auteurs n'ont pourtant pas soutenu l'invasion de l'Afghanistan en 2001 ou de l'Irak en 2003 ni une quelconque mise sous tutelle américaine ce qui n'est guère le sujet de leur œuvre. L'herméneutique interroge le rapport des musulmans à leur religion et si une partie d'entre eux considèrent que le texte « *is the word of God* »²² en s'inscrivant dans la tradition discursive, le débat ne peut être paralysé sous prétexte qu'une des parties est instrumentalisée, d'autant plus que cette instrumentalisation serait subséquente.

Un autre aspect méthodologique peut interpellé dans l'ouvrage. Il consiste en l'invisibilisation de l'autre. La thèse de Saba Mahmood donne la parole aux femmes de la *Da'Wa* sans mise en perspective et sans donner la parole aux autres femmes de la société égyptienne. La façon dont l'altérité est perçue est fondamentale. L'anthropologue, en s'effaçant, laisse les femmes de la *Da'Wa* caractériser l'autre, se présentant comme les seules détentrices d'une identité englobante et authentique. Un antagonisme est créé entre le mouvement pieux et les autres qui sont toujours associés au consumérisme capitaliste occidental. Cette argumentation est présente à diverses reprises dans l'ouvrage. Une note laissée telle quelle

21. *Ibid*, p. 344 « Le fait que cette religiosité séculière normative soit acceptée sans critique par les libéraux et les gauchistes devrait, selon moi, faire l'objet d'une réflexion beaucoup plus approfondie que d'habitude. Ceci en partie parce que pour ceux d'entre nous qui veulent réfléchir de manière critique à ce que représente l'entreprise impériale américaine dans le monde musulman d'aujourd'hui, ce consensus en constitue le talon d'Achille ».

22. *Op. cit*, p. 344.

sans explication pour le lecteur interpelle sur la façon dont les piétistes qualifient ceux qui appartiennent à la frange sécularisée corrélée à la libéralisation égyptienne des années 1970 : « *The dā'iya Hajja Nur, for instance, argued that with increased displays of wealth on the streets, rising inflations, and an influx of goods and Western media, she found Egyptians becoming more ambitious, competitive, and selfish, with less regards for their family, friends and larger community - a shift she characterized as "secular"* »²³ ; Comment mesurer le degré d'égoïsme d'un humain sécularisé ? Elle laisse les prédicatrices s'inquiéter du mode de vie des autres Égyptiens, jugé trop proche du mode de vie occidental. Pour comprendre ce phénomène de sécularisation de la société, sans doute aurait-il aussi fallu recueillir les témoignages de ceux qui se tournent vers cette voie, afin de mieux en comprendre les motivations. Mahmood s'adresse à ses pairs : la gauche progressiste ne peut pas concevoir comme civilisateur un mode de vie si consumériste et peu authentique. La façon de vivre leur foi des autres croyants est critiquée et les prédicatrices s'octroient un droit de regard sur leurs comportements, souvent dans les notes de bas de page. Ainsi de la pratique du ramadan : « *[...] most Egyptian families celebrate by cooking special foods and spending evening outdoors. Television and the entertainment industry put on special shows, and markets are full of consumer items* »²⁴. Le salafisme

23. *Op. Cit*, p. 344 « La dā'iya Hajja Nur, par exemple, a affirmé qu'avec la multiplication des étalages de richesse dans les rues, l'augmentation des taux d'inflation et l'afflux de marchandises et de médias occidentaux, elle a constaté que les Égyptiens devenaient plus ambitieux, compétitifs et égoïstes, et qu'ils accordaient moins d'importance à leur famille, à leurs amis et à l'ensemble de la communauté - un changement qu'elle a qualifié de "séculier" ».

24. *Op. Cit*, p. 49 « La plupart des familles égyptiennes fêtent l'événement en cuisinant des plats spéciaux

n'est pourtant pas totalement étranger au capitalisme compte tenu des financements reçus en partie en pétrodollars de l'Arabie Saoudite. Le mouvement dispose de fonds considérables permettant entre autres de prendre le relais de l'État en fournissant maints services publics. Leur œuvre de charité leur assure la fidélisation d'une partie de la population.

L'idée que la religion n'est pas un ensemble de croyances et de pratiques auquel on donne son consentement est une entrave sérieuse à la liberté de conscience, notion qui n'est pas abordée dans cet ouvrage²⁵, contrairement à la liberté religieuse. « *These people [ceux qui donnent un sens identitaire au voile] are no different from those who argue against the hijab and who say that the hijab is an expression of culture and therefore a matter of personal choice, rather than a religious command* »²⁶ dit une des femmes quiétistes sans aucune distanciation de la part de l'auteur qui en explique la signification en paraphrasant²⁷. Les implications politiques et sociales de ce mode de pensée pour les femmes qui ne souhaitent pas porter le voile ou celles qui ne croient pas sont considérables dans une société qui refuserait d'admettre que la religion est un choix. Enfin, Mahmood estime que la *Da'wa* n'est qu'une exhortation qui ne justifie pas la violence

et en passant la soirée à l'extérieur. La télévision et l'industrie du divertissement organisent des spectacles spéciaux et les marchés regorgent d'articles de consommation ».

25. Elle l'est dans des articles ultérieurs ; Saba Mahmood, *Secularism, Hermeneutics and Empire, The politics of Islamic Reformation, Public Culture*, Duke University Press, Durham, 2006, p. 4.

26. *Op. Cit.*, p. 50 « Ces personnes [celles qui donnent un sens identitaire au voile] ne sont pas différentes de celles qui s'opposent au hijab et qui affirment que le hijab est une expression de la culture et donc une question de choix personnel, plutôt qu'un commandement religieux ».

27. Sur la paraphrase, Yolanda Jansen *op.Cit.*

contrairement au *amr bil maeriif*. Or cette exhortation a des points communs avec cette dernière : « *In contemporary Egypt, the activities denoted by the principle of amr bil maeriif can vary substantially, ranging from delivering a sermon or a mosque lesson to expressing a concern for the maintenance of pious comportment (for example, when a woman in a mosque, or on a bus, tells another woman that she should veil or pray) to addressing more general issues of moral and social conduct (as when someone tells a mother not to neglect her child while absorbed in a conversation with a friend)* »²⁸. Or les pressions communautaires et le harcèlement de rue peuvent être considérés comme des formes de violence.

Saba Mahmood n'interroge pas les prédicatrices sur leur rapport aux contenus éducatifs ou la place de la femme dans l'espace public. Les athées et les personnes LGBTQ+ sont invisibilisés dans cette étude. Pourtant, en Égypte, la menace que fait peser le mouvement salafiste sur leur existence est réelle. Housni Moubarak, dans une surenchère religieuse, tout en feignant d'être un rempart contre l'islam intégral, a islamisé la société afin de créer un ordre moral concurrent. En mai 2001 par exemple, une descente de police dans une boîte de nuit du Caire, le *Queen Boat*, aboutit à l'arrestation de cinquante-deux hommes accusés d'être homosexuels. Ils

28. *Op. Cit.*, p. 59 « Dans l'Égypte contemporaine, les activités visées par le principe de *l'amr bil maeriif* peuvent varier considérablement, allant de la prononciation d'un sermon ou d'une leçon à la mosquée à l'expression d'une préoccupation pour le maintien d'un comportement pieux (par exemple, lorsqu'une femme dans une mosquée, ou dans un bus, dit à une autre femme qu'elle devrait se voiler ou prier), en passant par des questions plus générales de conduite morale et sociale (comme lorsque quelqu'un dit à une mère de ne pas négliger son enfant alors qu'elle est absorbée par une conversation avec un ami) ».

doivent comparaître devant une cour de sûreté d'État, c'est-à-dire une juridiction d'exception, comme s'ils constituaient une menace comparable à celle de terroristes. Par ailleurs, l'interaction des femmes du mouvement de la mosquée avec le reste de la société n'est pas réellement abordée²⁹. Ces questions sont pourtant fondamentales afin de comprendre les réels enjeux de la séparation entre la religion et l'État. La question des enjeux de pouvoir derrière les valeurs défendues par les prédicatrices est reconnue mais n'est pas réellement traitée. Pourtant, même une valeur comme la vertu musulmane³⁰ ou le port du voile sont de l'ordre du prescrit. L'anthropologie ne peut pas adopter une démarche complètement anhistorique de ces questions. En outre, le sort des destinataires du prêche n'a pas été étudié sur un temps long. Une doctorante-chercheuse et anthropologue de l'Université de Montréal, Amal Idris-Haroun³¹, est repartie sur le terrain en 2019-2020. Elle a ainsi pu constater les effets de la prédication sur plusieurs femmes de la région orientale du delta du Nil et recueillir leurs témoignages. L'enseignement qui leur a été prodigué les a conduites vers une stratégie d'auto-invisibilisation de leur corps dans l'espace public avec un double contrôle des corps par les hommes et par les femmes. Soumises à un fort endoctrinement sur ce qu'est la « vraie religion », elles ont eu du mal à concilier les cours de sport, leurs études, leur présence dans la rue avec la doctrine salafiste.

Si Mahmood reconnaît que toutes les femmes ne sont pas d'accord, elle « essentialise » l'islam. À maintes reprises, toute critique du salafisme est associée

29. Gayffier-Bonneville, Anne-Claire de, *Histoire de l'Égypte moderne. L'éveil d'une nation (XIX^e-XXI^e siècle)*, Flammarion, Paris, 2016, p.202.

30. *Op. Cit.*, p. 48.

31. <https://www.youtube.com/watch?v=3QofFcj36Lk&list=PLwcdsy0XWjaeaTxeMbLHp2wMvMI5IIX4t&index=2&t=16466s>

à une critique de l'islam dans sa totalité. Cette confusion ignore la diversité d'un monde en profonde mutation. Enfin, les limites du concept de l'agentivité doivent être interrogées : dans le monde arabo-musulman, les fondamentalistes sont largement perçus comme réactionnaires. Au sein du monde occidental, des mouvements similaires existent : les mouvements de femmes qui défendent les valeurs conservatrices disposent aussi d'une forte agentivité. Des figures comme les femmes « *pro-life* » contre l'IVG, même en cas d'inceste, aux États-Unis, ont aussi une morale qui leur est propre et une véritable capacité d'action sans être une force de résistance au patriarcat. Au nom de l'éthique, le mouvement composé de jeunes étudiantes (donc a priori effectuant un choix réfléchi et raisonné) *Students for life of America* par exemple, s'est fortement mobilisé contre le droit à l'avortement. Si, comme pour le mouvement de la *Da'wa*, il est important d'en comprendre les motivations profondes, il ne faut pas se désintéresser et passer sous silence l'impact profond que ces mouvements ont sur les autres membres de la société.

Politics of Piety reflète une vision dichotomique entre perception occidentale et réalité orientale qui s'est déployée depuis plusieurs décennies et conditionne pour partie l'analyse en sciences humaines aux États-Unis. Elle relègue la parole de l'autre, celui ou celle qui vit sa foi de manière différente, à un simple mimétisme occidental paralysant ainsi toute herméneutique, mais freinant aussi toute possibilité de *modus vivendi* qu'un débat permettrait. Les réactions dans le monde musulman vis-à-vis de ces prêches sur le retour à une orthodoxie des origines doivent être étudiées sous peine de paralyser une société où règne la diversité. Bloquer tout regard critique sur ces mouvements, en l'associant systématiquement à la discrimination ou à une dénaturation d'une identité englobante

et déshistoricisée, peut se révéler un puissant obstacle à une reconnaissance de la diversité des manières de vivre et de se penser « musulman.e » ou non-religieux.

Bibliographie

Adraoui, Mohammed-Ali, *Understanding Salafism*, Collection CERI Sciences Po, Palgrave Macmillan, Paris, 2022.

Avon, Dominique, « Hommes de religion, femmes, féminismes », *Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes*, Section des Sciences religieuses, 2022, pp. 499-508.

Bonnet, Marie-Jo, *Mon MLF*, 2018, Albin Michel.

Cusset, François, *French Theory. Comment Foucault, Derrida, Deleuze, & CO ont transformé la vie intellectuelle des États-Unis*, Minnesota University Press, Minnesota, 2008.

Gayffier-Bonneville de, Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne. L'éveil d'une nation (XIX-XXI^e siècle)*, Flammarion, Paris, 2016.

Jansen, Yolande, « Postsecularism, piety and fanaticism: Reflection on Jürgen Habermas' and Saba Mahmood's Critique of Secularism », *Philosophy and Social criticism*, SAGE, 2011.

Kepel, Gilles, *Le Prophète et le Pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Gallimard, Paris, 2012.

Lacroix Stéphane, *Le crépuscule des saints. Histoire et politique du salafisme en Égypte*, CNRS Éditions, Paris, 2024.

Louis, Olivier, *Histoire du Pakistan de 1947 à nos jours. Un lent cheminement vers l'abîme ?*, L'Harmattan, Paris, 2014.

Mahmood Saba, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

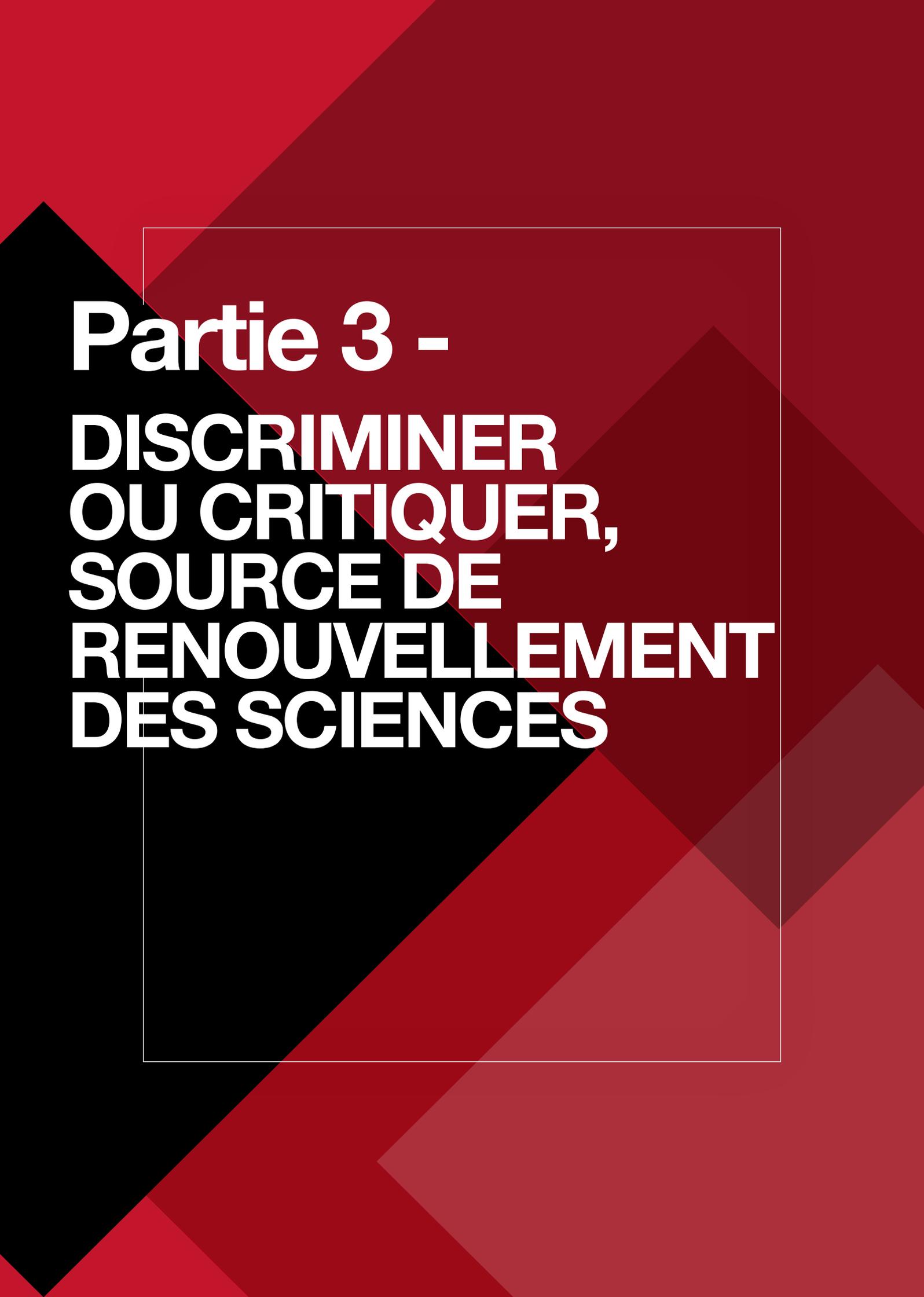
Mahmood Saba, *Secularism, Hermeneutics and Empire, The Politic of Islamic Reformation. Public Culture*, Duke University Press, Durham, 2006.

Oaks, Laury, « *What are pro-life feminist doing on campus?* », NWSA, Vol. 21, No.1, Spring 2009, pp.178-203.

Rougier, Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, PUF, Paris, 2015.

Salomon, Noah, « *Obituary* », *American Anthropologist*, Juin 2021, Vol. 123 No. 2, pp. 453-456.

Steuer, Clément, « *Les salafistes dans le champ politique égyptien* », *Politique étrangère* 4, pp. 133-143.



**Partie 3 -
DISCRIMINER
OU CRITIQUER,
SOURCE DE
RENOUVELLEMENT
DES SCIENCES**

VERS LES RÉALITÉS PROFONDES. ENTRE CRITIQUE ET DISCRIMINATION, ÉLABORATION D'UNE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ORIGINALE EN TERRE D'ISLAM PAR ABŪ ḤĀMID AL-ĠAZĀLĪ († 505/1111)

La critique de la falsafa¹

Vers l'an 1095 de notre ère, le juriste et théologien musulman sunnite, Abū Ḥāmid al-Ġazālī rédige un ouvrage intitulé *Tahāfut al-falāsifa* (*Incohérence des philosophes*) dans lequel il entreprend de critiquer et de réfuter en philosophe vingt doctrines des *falāsifa*. Appliquant un premier filtre théologique discriminant, il déclare que dix-sept de ces doctrines doivent être considérées comme des *innovations blâmables* (*bid'a*) et que trois d'entre elles exposent à l'accusation d'incroyance (*takfīr*). Dans la conclusion de l'ouvrage, il écrit qu'«il est nécessaire de les taxer d'infidèles sur trois questions. L'une d'elles est la question de la prééternité du monde et leur déclaration selon laquelle toutes les substances sont prééternelles. La deuxième est leur affirmation que la connaissance de Dieu n'englobe pas les singuliers qui procèdent des individus [existants]. La troisième est leur négation de la résurrection des corps et de leur rassemblement le Jour de la Résurrection. Ces trois théories ne sont en aucun cas en accord avec l'Islam»². La critique est radicale puisque l'incroyance (*kufr*) est le plus haut degré de l'hérésie, faisant donc des *falāsifa* professant ces doctrines des apostats passibles de la peine de mort.

Critique de la critique

Environ un siècle plus tard, le juriste, médecin et philosophe andalou Ibn Rushd³ († 595/1198) lance une vaste offensive doctrinale et idéologique contre les théologiens de son temps et de son milieu, qui, selon lui, ont figé le dogme par leurs

1. Philosophie pratiquée par les *falāsifa*, héritiers de la philosophie grecque (péripatéticiens) en terre d'Islam.

2. Ḡazālī 1997, p. 226 ; Ḡazālī 2020, p. 325. Pour les références concernant les textes d'al-Ġazālī, sauf exception, la première référence porte sur l'édition arabe du texte concerné tandis que la seconde référence porte sur sa traduction en français. Dans le cas présent nous avons légèrement adapté la traduction française.

3. L'Averroès des latins.

Pascal Lemmel

Pascal Lemmel est cadre supérieur d'entreprise, cofondateur de la revue les *Cahiers de l'Islam* et diplômé d'un master en Islamologie et mondes musulmans de l'École Pratique des Hautes Études, il est actuellement doctorant en 5^e année, mention Religions et Systèmes de Pensée, rattaché à l'UMR 8584 Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM). Son travail de thèse s'effectue sous la direction de Pierre Lory (EPHE-PSL) et porte sur la pensée du juriste, théologien et soufi sunnite Abū Ḥāmid al-Ġazālī († 1111).

méthodes d'enseignement doctrinaires pour mieux maintenir leur position. S'attaquant à ceux qu'il semble désigner comme les héritiers, en juriste, il commence par rédiger une *fatwā* intitulée *al-Faṣl al-maqāl* (*le Discours décisif*) dont l'objectif premier est la justification, à partir du texte coranique, de la pratique philosophique. Au regard de la *charia*, la pratique de la philosophie est une obligation pour ceux qui y sont aptes, c'est-à-dire pour ceux qui sont capables de manipuler les arguments démonstratifs, en particulier syllogistiques. La raison fournit un horizon intangible et en cas de contradiction avec la Révélation, il s'agira d'interpréter le texte sacré. Les masses doivent se contenter de la rhétorique ou de la poésie et les théologiens de la dialectique, deux accès à la connaissance qualifiés de *non décisifs*. Afin de compléter le *Discours décisif*, il rédige ensuite un traité de *kalām*⁴, le *Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*⁵ (*Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion*)⁶, dans lequel il « met en pratique une vision claire de la nature et de la portée de la distinction entre ce qui doit et ce qui ne doit pas être soumis à la spéculation »⁷. Réfutant les doctrines aš'arites⁸ fondées sur des raisonnements dialectiques, il propose pour chacune d'elles une alternative doctrinale conforme à la fois à la lettre du Coran et à la doctrine péripatéticienne. En 1195, clôturant son projet théologique, il rédige le *Tahāfut al-Tahāfut*, dans lequel il propose une réfutation des démonstrations du *Tahāfut* d'al-Ġazālī. Seul ce dernier ouvrage sera

traduit en latin vers 1328⁹, sans pour autant se diffuser dans l'Occident médiéval.

Contre le rationalisme : de l'origine du déclin des sciences de la nature en terre d'Islam

Ce n'est qu'au XIX^e siècle, à l'occasion des études de l'historien et philosophe français Ernest Renan († 1892) sur Averroès, que la vision d'un al-Ġazālī *ennemi de la philosophie* s'imposera au sein de la recherche occidentale. En 1852, Renan soutient et publie sa thèse intitulée *Averroès et l'averroïsme*. Il en vient alors à examiner la pensée d'al-Ġazālī au travers de la controverse du *Tahāfut al-Tahāfut*. Il s'intéresse plus particulièrement à la dix-septième discussion du *Tahāfut* dans laquelle al-Ġazālī déploie sa critique du principe de causalité¹⁰ au profit d'un atomisme occasionnaliste¹¹ et voit de la sorte en al-Ġazālī un ennemi de la science. Par ailleurs, il approfondit sa connaissance de la pensée du théologien au travers de la lecture du *Munqid al-ḍalāl* (*Celui qui sauve de l'égarement*), l'autobiographie intellectuelle d'al, qui vient d'être rééditée et traduite en français¹². À la lecture de l'ouvrage, Renan semble conforté dans ses conclusions. Il écrit dans sa thèse : « Ġazālī est, sans contredit, l'esprit le plus original de l'école arabe. [...] Ġazālī, devenu soufi, entreprit de prouver l'impuissance radicale de la raison [...]. Les lois de la nature ne sont pas, ou n'expriment qu'un fait habituel ; Dieu seul est immuable. C'était, on le voit, la négation de toute science. [...]

4. Abréviation d' *Ilm al-kalām*, littéralement *science du discours*. Il s'agit de la science des arguments rationnels utilisés pour défendre le dogme. Ceux qui pratiquent cette science sont les *mutakallimūn*.

5. Désormais le *Kašf*.

6. Ibn Rushd achève ce traité vers 1180.

7. Averroès (Alain de Libera) 2000, p. 23.

8. Ecole théologique à laquelle appartenait al-Ġazālī.

9. Sous le titre de *Destructio Destructionis*.

10. Principe qui fonde en droit les sciences de la nature.

11. Selon la doctrine occasionnaliste Dieu est la seule cause efficiente. Les causes secondaires (naturelles ou humaines) ne sont que de simples occasions de la manifestation du pouvoir divin.

12. Par August Schmölders (m. 1880).

Ġazālī exerça une influence décisive sur la philosophie arabe. [...] Ġazālī avait humilié la science, et prétendu que l'homme n'arrive à la perfection qu'en renonçant à l'exercice de ses facultés rationnelles »¹³.

Dans ce texte, l'amalgame qu'il réalise entre la philosophie et la catégorie plus large de la *raison* permet à Renan de suggérer que de manière générale c'est le *rationalisme* qui est attaqué par al-Ġazālī¹⁴. La philosophie aurait disparu de l'aire civilisationnelle musulmane après le V^e/XII^e siècle pour renaître et s'épanouir au sein de la civilisation chrétienne. Le théologien musulman serait à l'origine de ce déclin¹⁵ à l'issue duquel la *révélation* aurait fini par prendre l'ascendant sur la *raison* en terres d'Islam. Cette vision va perdurer en Occident jusqu'à très récemment.

C'est ainsi qu'en 2007, dans un article traitant du rapport entre les sciences naturelles et la religion, lorsqu'il souhaite illustrer sa vision du conflit inhérent qui d'après lui existerait entre ces deux sources de connaissance, au sujet de l'Islam, le prix Nobel de physique Steven Weinberg, écrit : « (...) *Islam turned against science in the twelfth century. The most influential figure was the philosopher Abu Hamid al-Ghazzālī, who argued in The Incoherence of the Philosophers against the very idea of laws of nature, on the ground that any such laws would put God's hands in chains. [...]. After al-Ghazzālī, there was no more science worth mentioning in Islamic countries* »¹⁶. Le verdict paraît sans appel.

Algazel disciple d'Ibn Sīnā¹⁷

Pourtant, l'érudition occidentale n'a pas toujours adopté ce point de vue sur al-Ġazālī. En effet, c'est, entre autres, grâce à la traduction latine réalisée au XII^e siècle à Tolède d'un traité d'al-Ġazālī intitulé *Maqāṣid al-falāsifa* (*Intentions des philosophes*) et connu sous le nom de *Summa theoricæ philosophiæ*, que les auteurs scolastiques médiévaux chrétiens se sont familiarisés avec la pensée péripatéticienne¹⁸. Dans cet ouvrage, al-Ġazālī présente les conceptions en matière de logique, de physique et de métaphysique d'al-Fārābī († 339/950) et d'Ibn Sīnā († 428/1037) sans les critiquer. Il est à noter que la version de l'ouvrage qui fut utilisée pour la traduction était amputée du prologue et de la conclusion¹⁹. C'est pourquoi la grande majorité des scolastiques ont naturellement supposé qu'Algazel²⁰ était un philosophe arabe membre d'un groupe plus large de philosophes péripatéticiens prônant les doctrines présentées dans le traité et de ce fait potentiel disciple d'Ibn Sīnā. Ainsi, pour Albert le Grand († 1280), qui cite plus de cent cinquante fois al-Ġazālī dans ses écrits²¹ « Algazel dit la même chose [qu'Avicenne] dans sa *Metaphysica*, car les jugements d'Algazel ne sont rien d'autre qu'une abréviation des jugements d'Avicenne »²² tandis que pour Agostino Nifo († 1538), philosophe scolastique de la Renaissance, Algazel est un « confrère subtil et perspicace »²³ d'Ibn Sīnā.

17. L'Avicenne des latins.

18. Minnema 2014, p. 169-172.

19. *Ibid.*, p. 156.

20. Nom donné à al-Ġazālī en Occident chrétien.

21. *Ibid.*, p. 189.

22. « *Idem omnino dicit Algazel in sua Metaphysica, quia dicta Algazelis non nisi abbreviatio dictorum Avicennae* » dans *Ibid.*, p. 181, n. 86.

23. « *Item, Algazel Avicennae collega subtilis ac profundus* » dans *Ibid.*, p. 181, n. 88.

13. Renan 1852, p. 73-74.

14. Coetsee 2021, p. 34.

15. Renan 1852, p. 75.

16. Steven Weinberg, "A Deadly Certitude," in *Times Literary Supplement*, 19 January 2007, p. 3 dans Griffel 2013, p. 27-28.

Nous sommes loin des conclusions de Renan et de ses suiveurs orientalistes du XX^e siècle. La *Summa theoricæ philosophiæ* sera un *best-seller*. Elle sera étudiée sans discontinuer tout au long du Moyen-Âge. Même si Nifo fait imprimer le *Tahāfut al-Tahāfut* d'Averroès, donnant ainsi aux érudits occidentaux la possibilité de constater les divergences entre les positions d'al-Ġazālī dans le *Tahāfut* et celle d'Algazel dans les *Maqāṣid*, «l'ancienne perception d'Algazel comme suiveur et abrégiateur d'Avicenne a pu perdurer»²⁴. À partir du XVI^e siècle, Algazel commence à être identifié comme musulman. Certaines doctrines exposées dans les *Maqāṣid* sont maintenant considérées comme des hérésies plutôt que comme des erreurs philosophiques et si le théologien est rangé dans la catégorie des Anciens, au côté de Platon, d'Aristote, d'Ibn Sīnā ou d'Albert le Grand, l'al-Ġazālī du *Tahāfut al-Tahāfut* semble avoir cohabité sans véritable problème avec l'Algazel des *Maqāṣid* jusqu'au XIX^e siècle²⁵.

Le premier des modernes : la logique comme propédeutique à toute science

Dans le même temps, vers 1375, l'historien andalou Ibn Ḥaldūn († 808/1406) rédige la *Muqaddima (les Prolégomènes)* de sa somme *Le Livre des exemples*²⁶ dans laquelle il entreprend de relater *l'Histoire universelle*. Au chapitre consacré à l'histoire des sciences, lorsqu'il traite

24. *Ibid.*, p. 177.

25. *Ibid.*, p. 189.

26. Dont le nom complet est *Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-ḥabar fī ayyām al-'Arab wa-l-'Ağam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dawī al-sulṭān al-akbar* que l'on peut traduire par *Livre des liaisons et registre des sujets et des histoires des jours des Arabes, Persans et Berbères, et de ceux de leurs contemporains possesseurs d'un grand pouvoir*.

de l'*Ilm al-kalām* (Science du *kalām*²⁷), Ibn Ḥaldūn écrit : «Le premier de ces théologiens modernes est al-Ghazālī, suivi par l'imām Ibn al-Khatib (Ar-Rāzī²⁸), puis par un grand nombre de docteurs, partisans de leurs méthodes. Mais, plus tard, les théologiens se plongèrent dans l'étude de la philosophie. Ils finirent par confondre celle-ci avec la théologie et crurent que leur objet était le même, puisque les problèmes abordés étaient semblables»²⁹. Plus loin, lorsqu'il traite de la logique, il poursuit : «Les premiers musulmans et les premiers théologiens dialectiques étaient fortement opposés à l'étude de la logique. [...]. Plus tard, à partir d'al-Ghazālī et de l'imām al-Khatib, tant de rigueur s'est un peu relâchée. On s'est mis à étudier la logique [...]. Quant aux arguments sur les articles de foi, ils les remplacent par d'autres démonstrations appuyées sur la réflexion et le raisonnement analogique, procédés dont ils soutiennent la totale orthodoxie. Telle est l'opinion de l'imām (Fakhr ad-Dīn Ibn al-Khatib), d'al-Ghazālī et de leurs disciples contemporains»³⁰. Du point de vue d'Ibn Ḥaldūn, al-Ġazālī serait donc le premier des *modernes*, celui qui, considérant la dialectique des théologiens précédents incapables d'atteindre les vraies connaissances, aurait introduit la logique au sein du discours théologique. De plus, à ses yeux, al-Ġazālī aurait encouragé les théologiens à pratiquer la métaphysique.

De fait, environ un siècle avant Ibn Ḥaldūn, le théologien Hanbalite Ibn Taymiyya († 728/1328), lecteur attentif d'al-Ġazālī, avait déjà fait remarquer que le théologien avait joué «un rôle dans la diffusion de la logique grecque dans

27. Voir *supra* note 4.

28. Il s'agit du théologien Fahr ad-Dīn al-Rāzī († 606/1210).

29. Ibn Ḥaldūn 1997, p. 751.

30. *Ibid.*, p. 826-829.

les sciences religieuses de l'islam »³¹. Il en voulait pour preuve l'introduction de l'ultime ouvrage d'Uṣūl al-fiqh³² rédigé par al-Ġazālī et intitulé *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl* (*La quintessence de la théorie légale*)³³. Dans cette introduction, al-Ġazālī informe son lecteur que « Nous parlerons de la [des] condition[s] à remplir par la vraie définition, de la [des] condition[s] à remplir par la vraie démonstration, et des divisions de l'une et de l'autre, d'une manière (minhā) plus concise que ce que nous avons mentionné dans le livre de [la] Pierre de touche de la spéculation en logique (Miḥakk al-naẓar) et dans le livre de La mesure de la connaissance dans le domaine de la logique (Mi'yār al-'ilm fī fan al-manṭiq). Cette introduction ne fait pas partie de l'ensemble [constituant] la science des fondements ('ilm al-uṣūl), ni de l'une de ses introductions spécifiques. Il s'agit plutôt de l'introduction à toutes les sciences et celui qui ne la comprend pas n'est fondamentalement pas digne de confiance dans son savoir »³⁴.

Au-delà du fait qu'al-Ġazālī pose la logique comme prérequis à toute étude en sciences religieuses, il convient donc d'ajouter aux côtés du *Maqāṣid* et du *Tahāfut* deux nouveaux ouvrages à la liste des traités rédigés par al-Ġazālī et dédiés à la philosophie³⁵. Ibn Taymiyya poursuit en ajoutant un cinquième ouvrage intitulé *al-Qiṣṭās al-mustaqīm*³⁶ (*La Balance juste*).

31. « [...], Ibn Taymiyya thus gives to al-Ghazālī a pivotal role in the dissemination of Greek logic into the religious sciences of Islam », Michot 2013, p. 135.

32. La discipline d'Uṣūl al fiqh traite des fondements du droit musulman.

33. Désormais *Mustaṣfā* dans la suite du texte.

34. Ghazālī 1904, p. 10, [Notre traduction].

35. Auxquels il conviendrait de rajouter un traité spécifiquement dédié à la Métaphysique dont la diffusion semble avoir été confidentielle. Frank Griffel a consacré un article à l'étude de ce traité (Griffel, 2006).

36. Désormais *Qisṭās* dans la suite du texte.

Si la rédaction des quatre premiers ouvrages est généralement considérée comme antérieure à l'année 1095, le *Qisṭās* est plus tardif. La *Balance* dont il est question dans le titre se rapporte à la méthode syllogistique. Dans ce traité, al-Ġazālī se donne pour but de montrer que l'on peut interpréter le texte coranique à la lumière de syllogismes. Alors que le discours des quatre premiers ouvrages a pour point de départ les doctrines philosophiques, on retrouve dans le *Mustaṣfā* et le *Qisṭās* des discours juridiques et théologiques dans lesquels sont incorporés des éléments philosophiques et plus particulièrement de logique.

Comment expliquer tous ces apparents paradoxes ?

Al-Ġazālī artisan de la fusion des systèmes de pensée³⁷ : un nouveau paradigme pour les sciences religieuses en terre d'Islam

En réalité, il semble qu'al-Ġazālī ait dépassé le stade de la critique pour mieux discriminer et sélectionner les doctrines philosophiques *compatibles* avec le texte révélé dans l'optique de revivifier les discours dogmatiques et juridiques de son époque afin de proposer *in fine* une *voie inclusive* au croyant. Tout d'abord, sans minimiser l'attaque contre la métaphysique avicennienne et farabienne qu'il contient, le *Tahāfut* est avant tout une attaque contre les pseudo-philosophes du temps d'al-Ġazālī. Ce dernier fustige leurs incohérences. Alors qu'ils accusent les *mutakallimūn* de ne pas s'appuyer sur des raisonnements apodictiques, lorsqu'ils discutent par exemple de l'éternité du monde, ces pseudo-philosophes posent des prémisses fondées sur des arguments métaphysiques énoncés par leurs maîtres qui ne sont, ni soumis à la vérification logique, ni confrontés aux signes de la Révélation. En d'autres termes, al-Ġazālī les accuse

37. D'après le titre d'un article de Marie Bernard († 1993) cité *infra* note 42.

de *taqlīd*³⁸, avec toutes les conséquences épistémologiques que cela comporte. Par ailleurs, le théologien considère que toute question portant sur la *vie dernière*, comme la question de la résurrection des corps, ne peut être traitée par la seule raison et qu'en conséquence, il est nécessaire de faire appel à la révélation pour toute démonstration. C'est ainsi que dans le *Mustaşfā* il affirme : « La raison indique que le Prophète dit la vérité ; elle se retire alors et s'engage à accepter tout ce qui est véhiculé par les paroles des prophètes concernant [les sujets] de Dieu et du Jour dernier, à condition que la raison n'ait aucun moyen indépendant de percevoir cela et ne la juge pas non plus impossible »³⁹. Enfin, toujours dans le *Tahāfut*, à l'instar d'Ibn Rushd, al-Ġazālī reproche aux *mutakallimūn* aussi bien l'inconsistance de leurs argumentations dialectiques que leur *taqlīd*. En réalité, dans de nombreux traités al-Ġazālī va dénoncer l'attitude des théologiens qui rejettent d'emblée tout argument qui semble contredire les enseignements de leur école ou de leur maître. C'est ainsi que dans le traité intitulé *Fayṣal at-tafrīqa bayna al-Islām wa zandaqa* (*Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*) il écrit à ce sujet : « Quant à toi, si tu veux apaiser cette rancœur et celle qu'éprouve celui qui n'est pas motivé par l'illusion (*ġiwāya*) des envieux et n'est pas aveuglé par l'imitation servile (*taqlīd*), mais aspire à une connaissance réelle, étant agité par ce problème qui le mène à cette analyse théorique, interroge-toi et questionne ton compagnon ; exige donc de lui qu'il définisse l'incroyance. S'il prétend que les différences entre les doctrines aš'arite, mu'tazilite, hanbalite ou d'autres déterminent l'incroyance, sache qu'il est ignorant et stupide, entravé par l'imitation servile et aveugle en vérité »⁴⁰. Comme plus tard Ibn Rushd, il souhaite en finir

avec les querelles incessantes, ponctuées d'anathèmes (*takfīr*) qui desservent la religion en égarant les croyants.

Quant aux *Maqāṣid*, même si Roger Bacon († 1292) cite le prologue au XIII^e siècle, ce dernier a seulement survécu dans un unique manuscrit latin redécouvert par Salomon Munk en 1857. Dans ce *prologue*, dont l'authenticité reste discutée, les *Maqāṣid* sont présentés comme un ouvrage introduisant le *Tahāfut*⁴¹. Al-Ġazālī, aurait commencé par exposer les idées des philosophes de façon objective pour mieux les réfuter ensuite. C'est l'opinion qui a prévalu jusqu'à récemment. Or plusieurs études récentes contredisent en partie cette vision. C'est ainsi que Marie Bernand écrit : « [...], à y regarder de près, le texte des *Maqāṣid* n'utilise le *Dānesh Nāmeḥ* (entre autres) d'Ibn Sīnā que comme cadre philosophique qu'il remanie pour y adapter des considérations intéressant le *kalām* et le *fiqh*. Je crois qu'on peut dire, sans trop s'avancer, que les *Maqāṣid* sont non seulement la préparation au *Tahāfut*, mais aussi l'élaboration d'une méthode qui aboutira au *Mustaşfā*. Certains exemples pourront montrer ici l'orientation théologico-juridique de nombre de passages des *Maqāṣid*, ce qui n'est pas le cas du *Dānesh Nāmeḥ* »⁴².

En réalité, dans le même ordre d'idée, le *Tahāfut* présente le *Mi'yār* comme un supplément dédié à la logique, dans lequel al-Ġazālī entreprend de remplacer les termes techniques d'al-Fārābī et d'Ibn Sīnā par des termes familiers aux *mutakallimūn*⁴³. Quant au *Miḥakk*, il reprend le but général du *Mi'yār* en accentuant sa critique de la méthodologie du *kalām*. À l'aide de comparaisons et d'exemples, il montre combien le *kalām* « ne mérite, à aucun titre, d'être mis au rang des sciences,

38. Terme que l'on peut traduire ici par conformisme.

39. Ghazālī 1904, p. 7, [Notre traduction].

40. Ghazālī 2010, p. 32 ; *Ibid.*, p. 33.

41. Sur les visées des *Maqāṣid* voir Griffel 2006, p. 9-10.

42. Bernand 1990, p. 232.

43. Griffel 2006, p. 28-29.

sa méthode ne pouvant jamais dépasser le niveau de l'opinion »⁴⁴.

De plus, des études récentes entreprises par Muhammad Afifi al-Akiti montrent que d'autres traités pris ensemble forment un troisième corpus dédié à la philosophie. Nommé *Maḍnūn*, c'est-à-dire *ce que l'on doit garder privé*, ce corpus est annoncé par al-Ġazālī dans plusieurs de ses ouvrages. Pour al-Akiti, alors que les *Maqāṣid* présentent de façon neutre les doctrines *laidés* de la *falsafa*, le *Tahāfut* s'attaque aux *défauts* de la philosophie péripatéticienne présentés dans les *Maqāṣid* en réfutant les *mauvaises* doctrines tandis que le *Maḍnūn* présente les *bonnes* doctrines de la *falsafa*⁴⁵. Il écrit : « [...] Al-Ghazali révèle le degré d'évolution de sa théologie : en s'appuyant sur la communauté philosophique et scientifique, il a construit un système théologique unifié qui fournit une explication raisonnée du monde, mais il exprime ses idées en termes traditionnels, religieux. En l'exposant en ordre inversé, c'est dans le *Maḍnūn* qu'al-Ghazali construit les doctrines théologiques en termes philosophiques et scientifiques. Le corpus *Maḍnūn* est en quelque sorte le "commentaire" d'al-Ghazali, avec des révisions "dogmatiquement correctes", sur les textes de base du programme aristotélicien de philosophie théorique, tel que modifié par Ibn Sīnā. Il ne s'agit pas de travaux sur la logique, mais, étonnamment, de la *Métaphysique*, d'une partie de la *Physique*, du *De Anima* et de certaines parties de la *Parva Naturalia* »⁴⁶.

Quoi qu'il en soit, muni de ces informations, il devient possible de mieux comprendre le récit du *Munqid*, l'autobiographie intellectuelle d'al-Ġazālī dans laquelle Renan avait lu une condamnation sans appel de la philosophie et des sciences naturelles. En réalité, ce n'est pas

exactement ce qu'écrit al-Ġazālī. Dans ce traité, le théologien relate sa quête de la connaissance. Il s'agit de la connaissance de Dieu dans l'optique de gagner la félicité dans l'au-delà, c'est-à-dire la proximité divine. C'est pourquoi au travers d'une quête épistémologique, al-Ġazālī va étudier tour à tour les autres systèmes de pensée de son temps, c'est-à-dire le *kalām*, la *falsafa*, le chiisme au travers des doctrines des Bāṭinites, sa branche ismaélienne de l'époque et enfin le soufisme. C'est dans le soufisme qu'il finira par trouver la voie lui permettant d'acquérir avec *certitude* des connaissances sur la nature divine. Al-Ġazālī va alors proposer aux croyants une voie qu'il nomme « science de la voie de l'au-delà » (*'ilm ṭāriq al-āhira*) de façon à le guider dans son cheminement vers Dieu. Dans une certaine mesure, l'ensemble de son œuvre a pour visée d'expliquer cette voie qui fait entrer en dialogue théologie, psychologie, éthique et métaphysique en proposant une fusion des systèmes de pensée de son époque, et d'y faire adhérer les croyants. Si le *Munqid* s'insère dans cette stratégie, il occupe toutefois une place à part. Ce que semblait ignorer Renan c'est que l'ouvrage avait été rédigé par le théologien à la suite d'une controverse⁴⁷. Accusé d'hétérodoxie, le traité servait en première intention à répondre à ses détracteurs et à démontrer que la voie proposée était conforme à l'*orthodoxie*. C'est pourquoi dans cet ouvrage, lorsqu'il aborde le *kalām*, il est moins critique qu'à l'habitude. Quant à la *falsafa*, même s'il rappelle ce qu'il a écrit dans le *Tahāfut*, il n'est certainement pas aussi catégorique que le laisse à penser Renan. En effet lorsqu'il aborde les dangers de la philosophie, il écrit : « Le Sage peut même tenter d'isoler la part de vérité que contiennent les propos des égarés. Il sait bien que les pépites d'or sont cachées dans le sable, et que le changeur expérimenté fouille, sans risque, le sac du faux-monnayeur, pour en

44. Sawwaf 1962, p.34.

45. Akiti 2010.

46. Akiti 2016, §4-5 [Notre traduction].

47. Garden 2010, p. 89.

séparer l'or pur de la fausse monnaie. Bien entendu, on ne laissera pas le rustre traiter avec le faussaire. On éloigne de la côte le débutant, non le nageur habile, et l'on défend à l'enfant de toucher au serpent — sans danger pour le charmeur »⁴⁸.

Notons que contrairement à ce qu'écrit Ibn Rushd dans le *kašf*, « Puis vint Abū Ḥāmid, qui inonda la vallée en faisant sauter le barrage, c'est-à-dire qu'il fit connaître toute la philosophie et les idées des philosophes au grand public, en fonction de ce qu'il était capable de comprendre »⁴⁹, à l'instar du juriste andalou, al-Ġazālī explique que la philosophie est une affaire de spécialiste. Par ailleurs, comme le fait remarquer Joseph Lumbard citant al-Akiti, pour al-Ġazālī : « ...“chaque science, même chaque théorie, doit être évaluée selon ses propres mérites...” [...] il est clair qu'il se considérait comme remplissant la fonction de changeur de monnaie par rapport aux courants intellectuels de son époque. Il rejette les arguments et les conclusions qui représentent une mauvaise monnaie intellectuelle, et il se présente comme acceptant les aspects des autres courants intellectuels qui peuvent être intégrés dans une vision du monde basée sur les sources fondamentales de la tradition islamique, le Coran et la Sunna du Prophète »⁵⁰. Ce qui fera dire à Ibn Rushd, dans le *Discours décisif*, à propos d'Abū Ḥāmid : « [qu] Il n'a jamais suivi dans [l'ensemble de] ses livres une seule et même école, mais qu'au contraire avec les Ash'arites il est ash'arite, avec les Soufis, soufi, avec les philosophes, philosophe »⁵¹.

Sur la philosophie, comme sur les autres systèmes de pensée de son époque, le théologien a simplement mis en œuvre une méthodologie consistant à critiquer les doctrines de ses prédécesseurs en les

passant au double tamis du syllogisme et de la révélation afin de distinguer le bon grain de l'ivraie. Expurgeant les doctrines exogènes dans l'optique de les utiliser pour bâtir un nouveau système hautement inclusif dont l'une des résultantes fut *la science de la voie de l'au-delà*, il a ainsi fini par opérer un changement de paradigme au sein des sciences religieuses en terre d'Islam.

Au-delà des catégories « Rationalité » et « Mystique »

En effet, sans rentrer dans les détails de sa noétique, l'*intellect* (*'aql*) possède un rôle central dans l'acquisition des connaissances au sein de la voie spirituelle du théologien. L'*intellect*, don du divin, est la faculté qui distingue l'homme de l'animal. Il recouvre plusieurs réalités distinctes. On se limitera à dire ici que l'*intellect* correspond entre autres aux « connaissances acquises avec l'expérience »⁵². Permettant ainsi le discernement, la raison va donc servir à discriminer entre la vérité et le mensonge afin de développer des connaissances précises sur le monde. Pour al-Ġazālī, l'*intellect* s'apparente aussi à l'intelligence. Dans cette acception, il gouverne l'âme et permet à l'individu de dompter ses passions. Pour le théologien, il s'agit du « fruit ultime »⁵³. Cependant, pour al-Ġazālī, et c'est là toute la différence d'avec Ibn Rushd, la raison, c'est-à-dire l'*Intellect*, est dans l'incapacité d'atteindre les réalités profondes des choses avec *certitude*. Pour atteindre la *Vérité*, l'homme dispose d'une faculté supra-rationnelle (*al-rūḥ al-qudsī al-nabawī*) qui lui permet, lorsque l'*intellect* l'a prédisposé, de *saisir*⁵⁴ au travers d'une expérience ineffable (*ma'rifa*) la *réalité*

48. Ġazālī 1969, p. 25 ; Ġazālī 1969, p. 82.

49. Ibn Rushd 1998, p. 101 [Notre traduction].

50. Lumbard 2019, p. 402.

51. Averroès 1996, p. 147.

52. Ġazālī 1937, p.146 ; Ġazālī 2009, p. 235-236.

53. *Ibid.* ; *Ibid.*, p. 236.

54. C'est le *dawq*, terme que l'on peut traduire par « goût ».

avec *certitude*⁵⁵. Simplement, à l'instar d'Ibn Rushd, seule l'élite de l'élite (*Hawāṣṣ al-hawāṣṣ*) a la possibilité d'*activer* cette faculté. Cette fois-ci, contrairement à Ibn Rushd, ce n'est pas le philosophe qui se trouve au sommet du savoir, mais le *Saint*. Par ailleurs, même si une partie du dispositif noétique d'al-Ġazālī doit beaucoup à Ibn Sīnā, il apparaît clairement que lorsque le théologien se fait soufi, il s'inscrit pleinement dans cette tradition spirituelle en puisant chez des penseurs tels qu'al-Muḥāsibī († 243/857) ou al-Makkī († 386/996) certaines conceptions que l'on retrouve aux fondements de sa noétique. C'est notamment le cas de *l'intelligence* qui, à l'aide d'une propédeutique entraînant une orientation correcte du cœur, autorise l'activation de la faculté supra-rationnelle permettant alors « une compréhension expérimentale des objets pertinents de la connaissance »⁵⁶.

Al-Ġazālī fait donc appel à la fois à la raison et à des formes de cognition expérientielles, c'est-à-dire intuitives, au sein de sa noétique. En conséquence, il reste difficile de ranger sa pensée sous la catégorie de *mystique* ou de *rationalité* comme ont essayé de le faire les orientalistes à la suite de Renan. En réalité, ainsi que le montre Marilie Coetsee dans un article récent, al-Ġazālī paraît avoir anticipé les conclusions de plusieurs recherches actuelles dans le domaine de la psychologie ou de la *philosophie morale*. En considérant que la connaissance expérimentale est essentielle pour sous-tendre la motivation de l'action rationnelle ou en soutenant que seule la connaissance expérimentale est capable d'offrir à son possesseur une véritable compréhension de la valeur (ou de la dévalorisation) de ce qui est connu, al-Ġazālī semble transcender les catégories de *mysticisme* et de *rationalité*⁵⁷,

rendant ainsi délicat tout *questionnement critique* de sa pensée.

Bibliographie

- Akiti, M. Afifi al- 2010. «The Good, the Bad, and the Ugly of *Falsafa*: Al-Ghazālī's *Maḍnūn*, *Tahāfut*, and *Maqāṣid*, with Particular Attention to their *Falsafī* Treatments of God's Knowledge of Temporal Events». In *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, édité par Y. Tzvi Langermann, 8:51-100. Turnhout: Brepols Publishers, 2010.
- — — 2016. « Al-Ghazali's Methodical Engagement with the Scientific Tradition ». *MuslimScience*, mis en ligne en 2016, consulté le 28/07/2024. URL : <https://muslim-science.com/task-force-essay-al-ghazalis-methodical-engagement-with-the-scientific-tradition/>
- Averroès [Ibn Rushd] 1996. *Le livre du discours décisif*. Traduit par Marc Geoffroy. Édition bilingue. Paris : GF-Flammarion, 1996.
- — — 2000. *L'islam et la raison : anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*. Traduit par Marc Geoffroy, présentation par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion, 2000.
- Bernard, Marie 1990. «Al-Ghazālī : Artisan de la fusion des systèmes de pensée». *Journal Asiatique* 278. 3-4, 1990, p. 223-251.
- Coetsee, Marilie 2021. « Between Mysticism and Philosophical Rationality: Al-Ghazālī on the Reasons of the Heart ». *Comparative Philosophy*, 12.2, 2021, p. 3257.

55. Ġazālī 1994, p.82 ; Ġazālī 1981, p. 76-77.

56. Coetsee 2021, p. 46.

57. *Ibid.*, p. 52-54.

- Garden, Kenneth 2010. « Al-Māzarī al-Dhakī : Al-Ghazālī's Maghribi Adversary in Nishapur ». *Journal of Islamic Studies* 21.1, 2010, p. 89-107.
- Ġazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid al- 1904. *Kitāb al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl. Ġuz'1*. Būlāq. Misr, Halle, Saale : al-Maṭba'a al-Amīriyya Universitäts-und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 1904.
- — — 1937. *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*. Cairo: Lajnat Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1937.
- — — 1969. *Al-munqid min al-ḍālal. Le préservatif de l'Erreur*, traduit par Farid Jabre, Beyrouth, Liban, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969.
- — — 1981. *Le Tabernacle des lumières, Michkāt al-Anwār*, traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière. Paris : Éd. du Seuil, 1981.
- — — 1994. *Miškāt al-anwār fī tawhīd al-jabār*. Édité par Samīḥ Dughaym. Bayrūt : Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994.
- — — 1997. *Tahāfut al-falāsifa, The incoherence of the philosophers: a parallel English Arabic text*. Édité par Michael E. Marmura. Islamic translation series. Provo (Utah): Brigham young university press, 1997.
- — — 2009. *Kitāb al-'ilm, Le Livre de la science*. Traduit par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud. Revivification des sciences religieuses. Beyrouth; Paris : Dar Albouraq, 2009.
- — — 2010. *Fayṣal al-tafriqa bayn al-islām wa al-zandaqa. Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*. Édité par Mustapha Hogga. Éd. Bilingue. 1 vol. Études musulmanes 42. Paris : J. Vrin, 2010.
- — — 2020. *L'incohérence des philosophes Tahāfut al-Falāsifā*. Traduit par Hassan Boutaleb. Revivification des sciences de la religion. Beyrouth : Dar Albouraq, 2020.
- Griffel, Frank 2006. « MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by Al-Ghazālī on Metaphysics and Philosophical Theology ». *Journal of Islamic Studies* 17.1, 2006, p. 1-42.
- — — 2013. « The Western Reception of al-Ghazālī's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century ». *Dīvān : Journal of Interdisciplinary Studies*, 16, 2013, p. 33-62.
- Ibn Khaldūn 1997. *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*. Traduit, présenté et annoté par Vincent Monteil. 3^e édition revue. Thesaurus. Paris; Arles : Sindbad; Actes Sud, 1997.
- Ibn Rusḥd [Averroès] 1998. *Al-Kašf 'an Manāhij al-adillah fī 'aqā'id al-millah*. Éd. Muhammad 'Abid al Jābirī and Mustafa Hanafi. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al'Arabīya, 1998.
- Lumbard, Joseph 2019. « Abū Ḥāmid al-Ghazālī and the Art of Knowing ». In *Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering*: 401-19. Islamic History and Civilization 164. Leiden, London: Brill, 2019.
- Michot, Yahya 2013. « An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya ». *The Muslim World* 103.1, 2013, p. 131-60.

- Minnema, Anthony H. 2014. « Algazel Latinus: The Audience of the *Summa theoriae philosophiae*, 1150–1600 ». *Traditio*, 69, 2014, p. 153-215.
- Renan, Ernest 1852. *Averroès et l'averroïsme essai historique*. Paris : Auguste Durand, 1852.
- Sawwaf, Abdul-Fattah 1962. *Al-Ghazzali : étude de la réforme ghazzalienne dans l'histoire de son développement*. Fribourg : Renggli, 1962.

RENOUVELLEMENT DANS L'ART DU CHANT À L'ÉPOQUE DES LUMIÈRES: CRITIQUES ET LOUANGES DES SOLFÈGES D'ITALIE

Nos recherches doctorales scrutent, analysent et évaluent l'influence des *Solfèges d'Italie* — une méthode d'apprentissage de la musique vocale publiée dès 1772, à Paris — sur la *Méthode de chant du Conservatoire*, parue, quant à elle, trente ans plus tard dans la capitale (1803-1804). Nous avons souhaité confronter deux articles critiques parus au sujet des *Solfèges d'Italie*. Ils constituent les deux sources éditoriales les plus riches d'informations musicales et didactiques à leur propos.

Le premier, paru dans le *Mercure de France* en avril 1772, est publié sous la forme d'une annonce promotionnelle et d'un appel à souscription, avant une prochaine édition à venir de l'ouvrage (Transcription 1).

Transcription 1¹ : Annonce et appel à souscription pour la parution prochaine des *Solfèges d'Italie*, *Mercure de France*, avril 1772, p. 180-182 :

Prospectus de solfèges² ou leçons de musique avec basse chiffrée.

Les Sieurs Levesque et Bêche³, ordinaires de la Musique du roi ayant recueilli une nombreuse collection de solfèges italiens, composés par Leo, Durante, Scarlatti, Porpora, Hasse Mazzoni, David Perez & autres, ont formé une méthode pour les pages de la musique de Sa Majesté dont l'éducation leur est confiée.

Les progrès rapides que ces jeunes gens ont faits dans la musique depuis qu'ils sont enseignés avec ces savantes leçons, ont fait naître l'idée de les donner au public.

1. Texte intégral de l'annonce parue dans le *Mercure de France*, en avril 1772.

2. Écriture systématiquement choisie dans les ouvrages écrits de l'époque.

3. L'accentuation aléatoire adoptée selon les musicographes et les éditeurs produit tantôt *Levesque et Bêche*, (au *Mercure de France*, 1772) tantôt *Lévêque et Bêche* (chez Fétis, 1866). Étant donné que la graphie originale revient à Cousineau - *Levesque & Bêche* — c'est cette version qui a été définitivement adoptée dans notre texte.

Emmanuelle Blasutta

Emmanuelle Blasutta est doctorante en musicologie à l'EPHE-PSL, mention HTD, sous la direction de Mme Cécile Reynaud.

Elles formeront un ample volume divisé en quatre parties.

La première présentera les principes qu'il est indispensable de savoir avant de commencer à chanter; ils seront suivis d'une quantité suffisante de leçons pour mettre l'écolier en état de connaître tous les différents signes utilisés dans la musique.

La seconde renfermera des solfèges sur toutes les clefs, mesures & tons relatifs selon l'ordre des dièzes⁴ et des bémols.

La troisième contiendra beaucoup de solfèges mêlés indifféremment, en observant cependant que les difficultés ne s'observent que par gradation.

La quatrième sera composée de douze trios, contenant chacun trois morceaux très étendus.

Ce livre sera d'un grand secours aux maîtres des chapitres pour enseigner les enfants de chœur. On ne doute pas qu'ils ne soient en état de faire d'excellentes leçons, mais les ouvrages qu'ils font dans la nécessité de composer tous les jours, ne leur permettant d'y donner le temps nécessaire, cette méthode est particulièrement destinée à abréger leur travail.

Cet ouvrage dont toutes les basses sont chiffrées sera aussi très utile à ceux qui apprennent l'accompagnement sur le clavecin.

L'ouvrage complet se vendra 24 livres brochés.

Ceux qui voudront souscrire l'auront pour 18 livres, qu'ils donneront en assurant leur exemplaire qu'on leur délivrera tout relié dans la présente année 1772.

On souscrira jusqu'au 30 août à Paris, chez le Sieur Durand, bibliothécaire de l'Opéra, rue Saint-Honoré, vis-à-vis le Palais Royal aux traits galants.

Et à Versailles, chez le Sieur Fournier, rue Satory.

4. Orthographe d'origine.

Les amateurs résidant en Province, qui n'auraient pas la facilité de faire souscrire aux endroits ci-dessus, peuvent y suppléer en écrivant au Sieur Bêche ou Levesque à Versailles. On les prie seulement d'affranchir leurs lettres, et d'indiquer par quelle voie on pourra leur faire parvenir les exemplaires qu'ils auront retenus. Par ce moyen, ils seront sûrs d'avoir les premières épreuves.

Le second est édité dans un dictionnaire biographique des musiciens intitulé pompeusement *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique* de François-Joseph Fétis (1784-1871), organiste né à Douai, compositeur et musicographe de renom⁵ (Transcription 2).

Transcription 2⁶ : LEVESQUE par FETIS, Notice publiée dans la *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique*, Deuxième Édition, Firmin-Didot, 1866-1877, p. 292 :

Lévesque ou Lévêque (1) (...), basse-taille de la chapelle du roi, figure sur l'état du personnel de cette chapelle depuis 1759

5. Un prédécesseur, Ernst Ludwig Gerber, organiste, musicologue et compositeur, que Fétis a lu et cité dans son ouvrage, avait déjà publié un dictionnaire des musiciens, 40 ans auparavant (1790-1792) sous la simple appellation de *Dictionnaire historique et biographique des musiciens (Historisch-biographisches Lexicon der Tonkünstler, welches Nachrichten von dem Leben und Werken musikalischer Schriftsteller, berühmter Componisten, Sänger, Meister auf Instrumenten, Dilettanten, Orgel- und Instrumentenmacher, enthält. Zusammengetragen von Ernst Ludwig Gerber, Leipzig, Breitkopf, 1790-92).*

6. Texte intégral de la notice publiée par François-Joseph Fétis dans sa *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique*, Bruxelles, Méline Cans et Compagnie, 1837-1844.

jusqu'en 1781.

En 1763, il avait été nommé maître de musique des pages de la chapelle de Louis XV. C'est pour l'éducation musicale de ces jeunes gens que Levesque recueillit avec Bèche, haute-contre de la musique du roi et sous-maître à l'école des pages, les leçons dont la réunion forme la compilation connue sous le nom de Solfèges d'Italie. La première édition gravée par Heina sous ce titre : Solfèges d'Italie, avec la basse chiffrée par Léo, Durante, Scarlatti, Hasse, Porpora, etc. Bailleux en donna une édition plus correcte, et depuis lors il en a été publié plusieurs autres à Paris, à Lyon, à Vienne. Dans certains livres sur la musique, on a accordé la qualité d'excellente [à cette méthode], et pourtant, il était difficile de la faire plus mauvaise. La classification des leçons est absolument vicieuse, soit sous le rapport des tonalités, qui ne s'enchaînent point par ordre d'analogie, soit sous celui des difficultés qui ne sont point graduées. Beaucoup de leçons y sont d'ailleurs beaucoup trop élevées pour les voix de dessus auxquelles on les a données, parce qu'elles ont été composées originellement pour le ténor. L'harmonie pour plusieurs de ces leçons est d'ailleurs trop mal écrite pour être des maîtres à qui on les attribue. Il est remarquable qu'aucun des solfèges donnés dans ce recueil sous le nom de Porpora ne se trouve dans le manuscrit original des leçons de ce célèbre musicien qui m'a été donné en 1810 par Asioli, et qu'aucune de celles-ci ne se trouve dans la compilation de Lévesque et de Bèche : un bon recueil de Solfèges d'Italie est encore à faire.

(1) *Le nom est écrit des deux manières sur les états de la chapelle du roi.*

Au terme de ces lectures comparées, nous nous sommes demandé dans quelle mesure nous devions, pouvions et souhaitions considérer ces sources comme les outils d'une recherche scientifique fiable.

Nous avons d'emblée cautionné la véracité d'un article de dictionnaire (celui de Fétis) et mis en doute l'objectivité d'une annonce publicitaire parue au *Mercure de France*, un journal à usage commercial, et contrôlé par des autorités royales. Or, la lecture critique de chacun des deux documents nous a convaincue du contraire.

En effet, l'appréciation élogieuse des *Solfèges d'Italie* publiée dans le *Mercure de France* est parfaitement légitime dans la mesure où elle s'appuie textuellement et fidèlement, sur les propos que Pierre Levesque et Jean-Louis Bèche ont signés ensemble dans la *Préface* des *Solfèges d'Italie*, depuis la première jusqu'à la V^e édition parisienne.

La critique acerbe que Fétis rédige avec panache, se lit comme un réquisitoire à l'encontre, non pas des deux auteurs, mais exclusivement de l'un d'entre eux, à savoir, Pierre Lévesque, chanteur de carrière puis maître de musique et enfin, dès 1764, nommé gouverneur des pages du roi Louis XV. Dans la notice que Fétis consacre à Jean-Louis Bèche, collaborateur de Lévesque pour la collecte des *Solfèges d'Italie*, le musicien est présenté comme le benjamin d'une fratrie de trois chanteurs reconnus à la cour : l'aîné, qui était doué d'une fort belle voix de haute-contre, était chanteur à la chapelle royale ; il s'est retiré vers 1774, après plus de vingt-cinq années de service. Il était instruit dans tout ce qui concernait son art, et c'est en partie sur les notes qu'il avait remises à Laborde, que celui-ci composa son *Essai sur la musique* [ancienne et moderne].

Le plus jeune fut un des compilateurs du *Solfège d'Italie*.

Si Fétis justifie et illustre son parti pris d'explications d'ordre musical et analytique - que le lecteur non initié ne peut guère contredire -, il clôt chacun de ses deux paragraphes par une phrase choquante et cinglante à la fois, qui dépasse l'enjeu d'une notice biographique : celui d'informer

et d'éduquer :

« Dans certains livres sur la musique, on a accordé la qualité d'excellente [à cette méthode], et pourtant, il était difficile de la faire plus mauvaise ».

Ou encore : « Un bon recueil de *Solfèges d'Italie* est encore à faire ».

Mais à quels « livres sur la musique » Fétis se réfère-t-il ? Nous n'en avons relevé aucun citant des noms propres, tels que dans le *Dictionnaire des musiciens* de Choron et Fayolle (1811) ; seules des sources éditoriales de type *Avis* parus dans le *Mercure de France* (1772 ; 1773), dans une 5^e édition aussi, publiée vers 1797, chez Cousineau et conservée notamment à la Bibliothèque municipale de Beaune. Edouard Batiste réédite dans la *Méthode du Conservatoire* (ca 1835) une cinquantaine de *Solfèges d'Italie* harmonisés pour piano et voix, mais l'auteur ne les présente pas et ne les commente pas non plus.

À la vérité, en 1837, la critique de Fétis — partielle par définition — au sujet des *Solfèges d'Italie*, est jalonnée de « faussetés historiques » selon les mots de Jean-Claude Yon, auteur d'un *Avant-propos* à la 2^e édition de la *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique* du même Fétis, publiée à Paris, chez Claude Tchou en 2001.

Quatre d'entre elles vous sont exposées :

- 1) Cousineau a fait paraître une première édition des *Solfèges d'Italie* que le *Mercure de France* a confirmée en avril 1773 : une annonce identique à la première parue un an plus tôt (avril 1772) dans le même journal figure, mais sans la mention « appel à souscription » - mention qui n'était apparue qu'avant une publication à venir des *Solfèges d'Italie*. Pourtant, Fétis prétend que la première édition des *Solfèges d'Italie* publiée par [François-Joseph] Heina (1729-

1790) date de 1768. La phrase de Fétis sème un doute sur l'identité du premier éditeur — Cousineau ou Heina ? — comme sur la première date de publication des *Solfèges d'Italie* — 1772 ou 1768 ? —.

Heina, musicien tchèque, corniste et trompettiste jusqu'en 1775, puis éditeur de partitions instrumentales entre 1775 et 1785, publie de la musique tchèque, mais aussi quelques sonates pour piano de Mozart, dont il fut très proche lors du séjour du compositeur à Paris en 1778. Fétis aurait-il pu se tromper d'un chiffre, autrement dit, d'une décade, en écrivant la date de 1768, pour annoncer la première édition des *Solfèges d'Italie* chez Heina, au lieu de 1778 ? (à défaut d'une relecture et d'une correction ou *lapsus calami* : faute commise en écrivant et qui consiste à substituer au terme attendu, un autre mot). Quoiqu'il en soit, l'édition n'est répertoriée dans aucun catalogue et demeure introuvable. A-t-elle seulement existé ?

En outre, il se pourrait fort bien que Fétis cite, en réalité, la première édition de *Solfèges d'Italie* que Heina aurait hypothétiquement publiée, à son tour, en 1778, et non pas la toute première édition des *Solfèges d'Italie*, parue chez Cousineau en 1772. En effet, sur la couverture d'origine⁷ de Cousineau figurait le nom de *Bernacchi*, célèbre chanteur, sopraniste castrat, parmi la liste des compositeurs de *Solfèges d'Italie*. Or, *Bernacchi* n'apparaît pas dans l'énumération que Fétis dresse dans la notice qui nous concerne (« Léo, Durante, Scarlatti, Hasse, Porpora, etc. »). Fétis le connaissait

7. 1772 (Réf. BnF : VM8 974), puis 1775-1779 (Réf. BnF : VM8 975).

cependant, puisqu'il lui rend hommage dans son dictionnaire biographique⁸, en reprenant, entre autres, les écrits de Francesco Algarotti (1712-1764)⁹, auteur du texte *Essai sur l'opéra*. Toutefois, étant donné que *Bernacchi*, gravé sur la couverture de la première édition des *Solfèges d'Italie* réalisée chez Cousineau, disparaît à partir de la 2^{de} édition annoncée dans le *Mercure de France*, en 1779, chez le même éditeur, nous pourrions imaginer que l'édition des *Solfèges d'Italie* de Heina — si elle a existé — fût la seconde de chez Cousineau, et non l'originale.

- 2) Fétis accorde son crédit aux *Nouveaux Solfèges* d'Antoine Bailleux (1720-1800 ?), un éditeur parisien, compositeur et professeur, exact contemporain de Levesque et Bêche, auteurs des *Solfèges d'Italie*.

Bailleux y a disséminé ses propres solfèges en justifiant leur présence pour des raisons didactiques : « N. B. : parmi les premières Leçons il y en a quelques-unes de l'Éditeur [c'est lui-même qu'il cite à la troisième personne du singulier], non qu'il prétende les assimiler à celles des *Maîtres Célèbres* qu'il a employés, mais par ce qu'étant plus faciles elles forment mieux la gradation nécessaire à cet ouvrage ».

Quoique jamais l'expression de « Solfèges d'Italie » ne figure dans le recueil de Bailleux, l'ouvrage a néanmoins le mérite de nous faire

découvrir de nouveaux solfèges de Leonardo Leo (1694-1744), jusqu'alors inédits chez Levesque, Bêche et l'éditeur Cousineau. Ils augmentent donc le nombre de solfèges italiens publiés à Paris chez un autre éditeur, en l'occurrence, Antoine Bailleux, contemporain de Georges Cousineau (1733-1800). Ils élargissent, *a fortiori*, le panel des solfèges italiens parus en France,

- 3) La classification dite « vicieuse » que Fétis attribue aux *Solfèges d'Italie*, effectuée par Levesque et Bêche, n'existe pas.

Les deux auteurs ont veillé, comme ils l'avaient annoncé et écrit dans leur préface, à présenter et ordonner les exercices fournis d'un nombre croissant d'altérations à l'armature¹⁰. L'étendue vocale (située entre le son le plus grave et le son le plus aigu d'un morceau chanté) atteint en moyenne un ambitus de 12^e juste¹¹; certes, il est très ample, mais Levesque et Bêche les ont fait précéder d'exercices d'une étendue vocale bien moindre et accessible aux élèves débutants. La progression dans les difficultés s'est avérée, par conséquent, effective. Elle fait, du reste, tout l'objet de notre thèse intitulée :

Les Solfèges d'Italie publiés dès 1772, à Paris, pour les

8. 2^{de} édition, Paris, tome 2, p. 172. Texte truffé d'erreurs, là encore.

9. Francesco Algarotti, auteur du texte *Essai sur l'opéra*, trad. de l'italien du comte Algarotti, par M*** [le marquis Fr.-Jean de Chastellux, Pise, Paris, chez Ruault, 1773 (l/1757 en italien, sa langue originale).

10. « accidents » (signes de bémols ou de dièses) placés au début d'une pièce musicale, en tête de chaque portée, entre la clef et l'indication de la mesure. Ils sont dits « à la clef » et désignent, une fois pour toutes, les notes altérées constitutives du ton [...] ». (Honegger, *Dictionnaire du musicien, Les notions fondamentales*, Paris, Larousse, 2002, p. 40).

11. L'étendue vocale atteint, en moyenne, dans les *Solfèges d'Italie* de Levesque et Bêche, une octave juste et une quinte juste.

commençants, sous la direction de Pierre Levesque et Jean-Louis Bêche, précurseurs de la Méthode de chant du Conservatoire, parue trente ans plus tard (1803-04)¹².

- 4) Fétis discrimine la personne de Pierre Levesque, et impacte le fond de son article.

Très critique, Fétis s'égare sans doute et oublie de citer les *Solfèges* de Paul-César Gibert (1717-1787) publiés dès 1769. Pourtant, il les connaissait puisqu'il les cite dans une notice de son dictionnaire, consacrée à Gibert justement, dans sa première édition :

« GIBERT (Paul-César), fils d'un officier de la maison du roi, naquit à Versailles en 1717, et fut envoyé dans sa jeunesse en Italie, où il étudia la musique avec divers maîtres habiles. De retour en France, il se livra à l'enseignement, et écrivit pour ses élèves un ouvrage qui fut gravé à Paris sous le titre de *Solfèges ou leçons de musique, sur toutes les clefs et dans tous les tons, modes et genres, avec accompagnement d'une basse chiffrée, très utile aux personnes qui veulent apprendre l'accompagnement du clavecin, et qui désirent acquérir l'usage de s'accompagner elles-mêmes, avec un précis des règles de la musique, Paris, 1783¹³, in 4° [...]¹⁴ ».*

12. Emmanuelle Blasutta, thèse de doctorat préparée à l'EPHE-PSL, Paris, sous la direction de Mme Cécile Reynaud.

13. Fétis ne mentionne que la date de réédition des *Solfèges* de Gibert (1783). Ne figure pas dans sa notice l'année de leur première publication (1769) mentionnée dans le *Journal Annonces, Affiches et Avis divers* du 11 Déc.1769.

14. François-Joseph Fétis, *Biographie universelle des musiciens*, et bibliographie générale de la musique,

Il ne mentionne jamais non plus le contenu de la *Méthode de chant du Conservatoire*, parue en 1803-1804, ni, *a fortiori*, les trente solfèges italiens qui y sont contenus. Pourtant, il en a eu connaissance, indubitablement, puisqu'il devient le bibliothécaire du Conservatoire de 1826 à 1831. Il accorde, par ailleurs, deux colonnes de son dictionnaire biographique au chanteur « d'élite » Bernardo Mengozzi (1759-1800), dédicataire de ladite *Méthode de chant du Conservatoire*. Fétis écrit notamment, à propos de ce « chanteur et compositeur distingué » : « À l'époque de l'organisation du Conservatoire de musique, il [Mengozzi] y fut appelé comme professeur de chant et y forma plusieurs élèves, parmi lesquels on nomme Baptiste [...]. Mengozzi a surtout contribué aux progrès de l'art du chant en France, par les matériaux qu'il avait préparés pour la rédaction de la *Méthode* du Conservatoire [...] ».

Les « matériaux » qu'évoque Fétis pourraient avoir désigné, par exemple, les solfèges de la *Méthode de chant*, sans même avoir été nommés dans le texte (à moins que le choix des solfèges italiens sélectionnés pour la *Méthode de chant du Conservatoire* ne se soit effectué qu'après le décès d'Antonio Mengozzi, en 1800).

Enfin, lorsque Fétis cite *Baptiste*, nous savons qu'il s'agissait de Jean BATISTE, baryton fort renommé à l'Opéra-Comique, et compositeur de la Chapelle impériale de Napoléon I^{er}. Or, son fils Antoine-Edouard Batiste, né en 1820 à Paris, entre au Conservatoire à l'âge de 8 ans

Paris, Bruxelles : Méline, Cans et Cie, 1837-1844 [Première édition].

et y obtient, notamment, un 1^{er} Prix de Solfège en 1833 (il n'a que 13 ans). Engagé au Conservatoire en 1836 (à l'âge de 16 ans), il va, en outre, publier une *Nouvelle Édition* [des *Solfèges d'Italie*] avec *leçons transposées pour les jeunes voix et accompagnées de piano ou d'orgue*¹⁵. Ces mêmes solfèges se chanteront, dès lors, plus graves, car abaissés d'un ton (comme l'aurait souhaité, semble-t-il, Fétis, tel qu'il l'évoque dans sa notice consacrée à Levesque¹⁶). L'accompagnement des solfèges, jadis pris en charge par une « basse continue » (partie de basse instrumentale usuelle confiée à un instrument polyphonique dans les œuvres allant de la fin du XVI^e au milieu du XVIII^e siècle, servait de guide à un accompagnement improvisé des autres parties vocales ou instrumentales¹⁷). Fétis en avait, du reste, dans son article, dénoncé la piètre qualité de réalisation effectuée par Levesque et Bêche.

Pour conclure, après avoir porté un esprit critique sur le texte de Fétis, en particulier, sur ses erreurs historiques et musicologiques, nous reconnaissons avoir également profité des assertions de l'auteur ; elles nous ont servi précieusement pour effectuer une

15. Titre figurant sur la couverture du recueil publié à Paris, au Ménéstrel, [s. d.].

16. « Beaucoup de leçons y sont d'ailleurs beaucoup trop élevées pour les voix de dessus auxquelles on les a données, parce qu'elles ont été composées originairement pour le ténor ». Fétis supposait alors ces solfèges conçus primitivement pour une voix masculine muée et travaillée, contrairement à la voix d'un enfant « commençant », moins apte vocalement à aborder des tessitures jugées trop « élevées ».

17. « Appelée également "continuo", la b.c. est en général chiffrée. Le chiffrage, véritable "sténographie" musicale varie selon les pays. [...] » (Serge Gut, dans Marc Honegger, *Dictionnaire du musicien*, Paris, Larousse, 2002, p. 67).

analyse approfondie et comparée des premiers *Solfèges d'Italie* avec les solfèges ultérieurs de la *Méthode de Chant du Conservatoire*, dont la quasi-totalité des exercices furent, eux aussi, de compositeurs italiens.

La critique prend parti, déforme, oublie, mais instruit tout autant, pour entamer un travail analytique de fond. Ainsi, en songeant devoir mettre en doute ce type d'informations, dans le cadre d'une démarche scientifique, nous serions, peut-être, ici même, plus candides que son auteur. Fétis, érudit, culotté, et plein d'esprit, termine, en effet, la préface de la 2^e édition de sa *Biographie universelle des musiciens*, parue dès 1866, avec ces mots :

« Au milieu de quelques erreurs que le temps dissipera, se sont produites de bonnes choses qui porteront leurs fruits. Sous ce rapport, le progrès n'est pas douteux ».

La plume aiguisée de Fétis, depuis le XIX^e siècle, en Europe, aurait, semble-t-il, répondu favorablement à la question que notre journée d'étude a soulevée : Discriminer ou critiquer, source de renouvellement des sciences ? Les enquêtes successives, dont celles menées sur Heina, Bernacchi, Bailleux, Gibert, Batiste ou Mengozzi, nous en ont aussi persuadés.

Bibliographie

Ernst Ludig Gerber, *Historisch-biographisches Lexicon der Tonkünstler, welches Nachrichten von dem Leben und Werken musikalischer Schriftsteller, berühmter Componisten, Sänger, Meister auf Instrumenten, Dilettanten, Orgel- und Instrumentenmacher, enthält*, Leipzig, Breitkopf, 1790.

Francesco Algarotti, *Essai sur l'opéra en musique*, trad. de l'italien, Pise/Paris,

Ruault, 1773 (1757).

Marc Honegger (dir.), *Dictionnaire du musicien, Les notions fondamentales*, Paris, Larousse, 2002.

François-Joseph Fétis, *Biographie universelle des musiciens, et bibliographie générale de la musique*, Bruxelles/Paris, Méline Cans et Cie/Firmin Didot, 1837-1844.

LES CITÉS-ÉTATS SYRO-HITTITES (XII^E-VII^E SIÈCLES AV. J.-C.) : HISTORIOGRAPHIE ET PROBLÉMATIQUES DE LA CONSTRUCTION D'UNE CATÉGORIE SCIENTIFIQUE

Les cités-États syro-hittites sont un ensemble de cités-États s'étendant du centre de l'Anatolie au nord de la Syrie et se développant entre les XII^e et VII^e siècles avant notre ère¹. Remarquables pour leurs programmes urbains monumentaux et leurs monuments funéraires, elles se distinguent aussi par leur multiculturalité, incorporant des références aux royaumes et empires ayant auparavant contrôlé la région dans leur propre fond culturel.

Du point de vue des sources, outre les représentations iconographiques et les restes archéologiques, nous pouvons compter sur des inscriptions monumentales réalisées sur pierre. Ces inscriptions sont rédigées en trois langues : le louvite, l'araméen et le phénicien.

Face à cette diversité culturelle et à l'apparente absence d'unité politique entre ces cités-États, nous observons une certaine cohésion dans leur production écrite et matérielle, ce qui a progressivement amené les chercheurs à les considérer dans leur ensemble.

Cependant, il n'en a pas toujours été le cas. C'est pourquoi nous voudrions revenir sur la construction de cette catégorie de « syro-hittite », avant tout de manière étique, car cette catégorie est essentiellement une invention des chercheurs contemporains. Il s'agit là de présenter un aperçu de cette élaboration pour tenter d'en dégager les paradigmes successifs et évoquer les questionnements actuels.

Des populations séparées : une tradition littéraire et académique ancienne

Le pays du Hatti et le pays d'Aram

La distinction entre Araméens et Louvites n'est pas qu'une question contemporaine. Déjà, les Assyriens, dans leurs récits de campagnes militaires, narrés dans les *Annales*, des textes racontant année après année les hauts faits

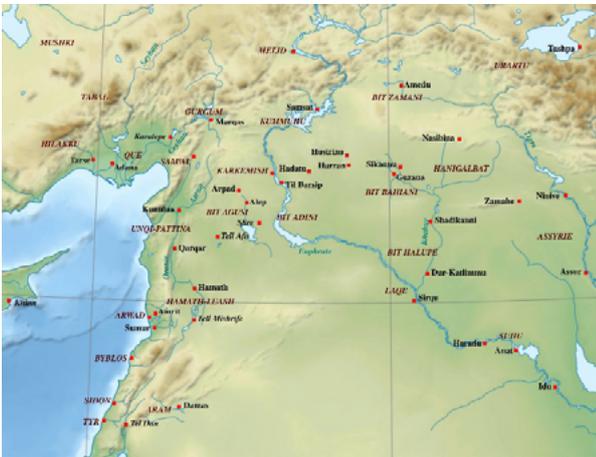
Cassandra Lionnais

Après une double-licence histoire-archéologie à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, dont une année à la Freie Universität de Berlin, Cassandra Lionnais poursuit ses études du monde syro-hittite en master, où elle travaille sur les liens entre funéraire, identité et mémoire. Actuellement en troisième année de doctorat sous la direction de Maria-Grazia Masetti-Rouault (EPHE-PSL) et Federico Giusfredi (Université de Vérone), elle approfondit ces questions d'identité et de représentation dans les cités-États syro-hittites au début de l'Âge du Fer.

1. Toutes les dates de l'article sont comprises avant J.C.

d'armes des rois assyriens, semblent séparer les deux², en faisant référence au pays du Hatti et au pays d'Aram.

La désignation « pays du Hatti » (carte) que l'on retrouve par exemple sous les formes de *māt ḥatte*³, *māt ḥatti*⁴ ou *māt ḥattayya*⁵ dans les *Annales* du roi Salmanazar III au XI^e siècle, provient de l'appellation de l'empire hittite au II^e millénaire. Si cela n'est jamais précisé, elle semble concerner les cités-États produisant majoritairement des inscriptions en louvite, en tant qu'héritière — plus ou moins — des traditions hittites.



Les cités-États syro-hittites v. 1000-800 av. J.-C., Sémhur et Zunkir

Pour les Araméens, la première mention que l'on peut réellement lier à ceux que l'on considère aujourd'hui comme tels remonte au roi Tiglath-Phalasar I^{er} (1116/1114-1077/1076). Celui-ci évoque son combat contre les *aḥlamî armāya*, les *aḥlamû* araméens. Le terme *aḥlamû*, utilisé dès le II^e millénaire, renvoie à trop de réalités différentes dans les sources de cette période pour que l'on en déduise

2. Nous avons volontairement écarté les sources bibliques par manque de temps, le corpus biblique méritant une étude complète et indépendante sur le sujet.

3. Grayson, 1996, RIMA 8:44 (26).

4. Grayson, 1996, RIMA 10:51 (i35).

5. Grayson, 1996, RIMA 10:51 (i42).

une signification précise⁶. Il semblerait que le terme soit néanmoins une manière générique de désigner des populations plus ou moins nomades. Le rapprochement avec les Araméens n'intervient que sous Tiglath-Phalasar I^{er}. Par la suite, ses successeurs commencent à parler de « pays d'Aram » à proprement dit. À partir du X^e siècle, au moment de la prise de contrôle de certaines cités-États par des individus portant des noms araméens, le terme *ar(a)māyū*, « pays d'Aram » donc, se généralise, en miroir du terme « pays du Hatti ». Il est à noter en outre que, pour certains chercheurs⁷, ce terme est essentiellement une désignation spatiale, renvoyant à tout ce qui se trouve entre le Balih et le Khabur.

Les Assyriens utilisent également d'autres appellations pour désigner les individus qu'ils semblent considérer comme araméens en général. On trouve d'abord le *mār* « fils de » + nom de personne/nom de groupe mais aussi *bīt* « maison de » + nom de personne/nom de groupe. Cependant, ces appellations renvoient là encore à beaucoup trop de réalités différentes pour permettre d'en faire des généralisations.

Enfin, nous avons tout simplement pour les deux catégories une appellation en fonction de la ville d'où provient la personne. Prenons l'exemple de Ḥayyā, dirigeant de la cité-État de Sam'al du milieu du IX^e siècle⁸. Salmanazar III, son contemporain assyrien, le désigne successivement comme *mḥa-a-ni KUR sa-am-'a-la-a-a*⁹, c'est-à-dire « Ḥayānu le Sam'alien », mettant l'accent sur la ville qu'il gouverne ; puis comme *mḥa-ia-a-nu DUMU gab-ba-ri*¹⁰, littéralement « Ḥayānu, fils de Gabbar », ou, en interprétant, « Ḥayānu, l'homme du Bīt-Gabbāri », insistant dans

6. Lipiński, 2000 : 25-54.

7. Younger, 2016 : 36.

8. Exemple en partie repris de Younger, 2016 : 47.

9. Grayson, 1996, RIMA 3:16 (i.42).

10. Grayson, 1996, RIMA 3:18 (ii.24).

les deux cas sur son origine dynastique, la « maison de Gabbar », Gabbar étant l'ancêtre supposé de la famille de Ḥayyā. Ces deux appellations ne sont ainsi séparées que de quelques dizaines de lignes dans le monolithe de Kurkh¹¹. Les façons de nommer un individu sont donc multiples et peuvent varier au sein d'un même texte.

Louvite et araméen

Cette tradition descriptive amène en partie à une catégorisation en deux champs disciplinaires qui va d'autre part se fonder sur la langue des inscriptions, c'est-à-dire, par la catégorisation des cités-États en fonction du nombre de sources retrouvées dans chacune des langues, ici le louvite et l'araméen.

Si celles-ci s'épanouissent toutes les deux au Proche-Orient, leurs études n'en font pas moins partie de deux disciplines différentes. En effet, elles n'appartiennent pas à la même famille linguistique. Le louvite est une langue anatolienne, une branche des langues indo-européennes, tandis que l'araméen est une langue sémitique, une branche des langues afro-asiatiques. Les linguistes et philologues travaillant sur celles-ci proviennent de traditions universitaires différentes, relevant de temporalités distinctes. Ainsi, les progrès dans leur déchiffrement ne sont pas les mêmes. Si l'araméen est resté une langue parlée et écrite — avec ses évolutions — jusqu'à aujourd'hui, il faut attendre le début du XX^e siècle pour que les langues anatoliennes commencent à être comprises et patienter jusque dans les années 1950-1960 pour le louvite¹².

11. Voir notes précédentes.

12. Dont nombre de hiéroglyphes ne sont toujours pas déchiffrés.

Paraissent ainsi des corpus d'inscriptions dans chacune des deux langues. Pour le louvite, il faut remonter en 1900, bien avant le déchiffrement de celui-ci, avec le *Corpus inscriptionum hettiticarum*¹³ de L. Messerschmidt. Le décodage de la langue s'accompagne de la parution des trois volumes du *Manuale di Eteo Geroglifico* de P. Meriggi en 1966, 1967 et 1975. Enfin, le chantier le plus important de publication des inscriptions louvites débute en 1999 avec le deuxième volume du *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, consacré à Karatepe et sous la direction de H. Çambel. D. Hawkins publie le premier volume en 2000, rassemblant toutes les inscriptions du I^{er} millénaire, et achève le troisième volume en 2024, réunissant les inscriptions du II^e millénaire et complétant le I^{er} millénaire avec les découvertes du XXI^e siècle.

Les inscriptions araméennes sont publiées sporadiquement dans toutes sortes d'ouvrages traitant bien souvent du monde biblique. Néanmoins, nous mentionnerons le corpus de H. Donner et W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, publié en 1964 et celui de D. Schwiderski, *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften*, publié en 2004, rassemblant inscriptions et bibliographie détaillée pour chacune d'elles.

Une production historiographique séparée

Ce paradigme amène à la production d'ouvrages généraux traitant séparément de la question. Ce sont essentiellement des ouvrages d'histoire politique ou culturelle mais nous comptons aussi des volumes plus généraux sur la question des

13. Les hiéroglyphes étaient alors considérés comme hittites, personne n'ayant à cette époque déchiffré le hittite et donc encore eu vent de l'existence d'une population louvite.

populations louvites et des populations araméennes. Il est à noter que les appellations varient en fonction des choix de l'auteur. Si les Araméens conservent ce nom, les Louvites sont fréquemment appelés « néo-hittites » du fait de la continuité qu'ils incarnent avec l'empire hittite.

Un des exemples les plus frappants de cette pratique est peut-être les deux chapitres que consacre I. Thuesen dans l'étude comparatiste *A Comparative Study of Thirty City-States Cultures*, compilée par M. H. Hansen en 2000, puis dans son supplément *A Comparative Study of Six City-States Cultures*, publié en 2002. Dans la première étude¹⁴, I. Thuesen se concentre sur les évolutions des États syriens depuis le IV^e millénaire. Il est intéressant de noter qu'il parle alors des « *aramaic kingdoms* » que sont Arpad, Sam'al, Damas et Hama, avec une brève mention de Karkemiš. Dans la seconde¹⁵, il développe exclusivement son propos sur les cités-États dites néo-hittites, ici Karkemiš, Kummuh, Malatya, Gurgum, le Tabal, Que et Unqi. Il insère également deux encarts sur Sam'al et le Hamath, dont il reconnaît d'une part l'influence hittite dans son architecture et d'autre part la présence d'inscriptions en louvite commandée par des dirigeants au nom louvite. Les deux entités restent donc séparées malgré les quelques interpénétrations. I. Thuesen remarque néanmoins que : « *No self-designation of land, people or language has yet been found* »¹⁶ dans les sources mais, reprenant les idées de A. Kuhrt¹⁷, qu'elles ne partageaient en outre aucune identité politique ou culturelle.

Pour continuer dans les ouvrages d'histoire politique, nous citerons en premier lieu pour les cités-États louvites, l'ouvrage de J. Freu et M. Mazoyer, *Les Royaumes*

14. Thuesen, 2000 : 55-65.

15. Thuesen, 2002 : 43-55.

16. Thuesen, 2002 : 54.

17. Kuhrt, 1995 : 411.

néo-hittites à l'Âge du Fer, paru en 2010 et dernier volume d'une série consacrée à l'histoire et à l'étude des structures sociales et culturelles des Hittites. En 2012, T. Bryce publie quant à lui *The World of the Neo-Hittite Kingdoms. A Political and Military History*. Les deux présentent successivement les cités-États une à une puis leur histoire, dans une chronologie très rythmée par les conquêtes assyriennes de la région. Ils font également quelques incursions chez les cités-États dites araméennes.

Nous pouvons également citer le chapitre sur l'histoire des Louvites du même T. Bryce dans l'ouvrage réalisé en 2003 sous la direction de H. C. Melchert, *The Luwians*, traitant des populations louvites dans leur ensemble depuis le II^e millénaire. F. Giusfredi y consacre de même un chapitre dans sa thèse *Sources for a Socio-Economic History of the Neo-Hittite States*, publiée en 2010.

Du côté araméen, c'est par l'étude d'A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, publié en 1949 que nous commencerons notre liste. Il faut attendre presque quarante ans pour qu'elle soit enrichie par H. Sader et son ouvrage *Les États araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes*, publié en 1987. Elle se concentre sur les cités-États ayant produit des sources textuelles et archéologiques et dont les dirigeants portent des noms araméens. C'est avant tout un ouvrage d'histoire politique. Dans cette continuité, nous citerons aussi la somme de 2016 de L. Younger, *A Political History of the Arameans*, traitant des origines des Araméens et de la formation et de l'histoire de leurs États dans tout le Proche-Orient à l'Âge du Fer.

Ces études politiques sont complétées par P.-E. Dion qui, en 1997, y ajoute une étude des structures sociales dans *Les Araméens à l'Âge du Fer*, mais aussi par E. Lipiński en 2000 qui fait le pari de traiter

d'histoire politique, sociale et culturelle des populations araméennes dans *The Aramaeans. Their ancient history, culture, religion*. Enfin, nous citerons l'ouvrage de H. Gzella, *A Cultural History of Aramaic*, publié en 2015¹⁸.

Regrouper Louvites et Araméens : la création d'une catégorie unique

Une culture matérielle similaire

Si pour les historiens et philologues, la distinction est faite, il n'en est pas forcément le cas chez les archéologues et historiens de l'art. Ceux-ci ont tendance à présenter la production matérielle dite louvite et dite araméenne dans les mêmes ouvrages. Cela ne veut pas toujours dire qu'ils ne parlent pas d'art hittite et/ou louvite en contraste avec un art araméen, ce dernier ayant parfois influencé ce premier. C'est la thèse par exemple d'E. Akurgal, archéologue turc, dans son ouvrage *Späthethitische Bildkunst* de 1949.

Cette thèse est plus ou moins réfutée par la suite. Le contentieux repose sur l'appellation « art araméen ». La production de la période syro-hittite est un des premiers exemples artistiques réalisés par des Araméens, nous privant de tout élément de comparaison antérieur. C'est alors que se pose la question de ce qui caractérise « l'art araméen ». Cette critique intervient dès les années 1950, avec notamment un article de G. Garbini paru en 1959, justement intitulé « *Il problema dell'arte aramaica* ».

En 1971, W. Orthmann présente sa thèse *Untersuchungen zur Späthethitischen*

Kunst, où il rassemble de même Araméens et Louvites, tout en ne prenant pas parti dans le débat :

« *Essollhiernicht auf die Frage eingegangen werden, ob diese Bezeichnung zutreffend gewählt ist, was z.B. von Garbini, RStOr 34, 1959, 141ff. bestritten wird. Man sollte dabei berücksichtigen, daß die Aramäer sicherlich lange Zeit vor der Entstehung der Bildwerke dieser Stilgruppen in Zincirli ansässig gewesen sind.* »¹⁹.

Ainsi, pour prendre un exemple, dans ces ouvrages, les artefacts de Karkemiš, considérée comme une cité louvite/néo-hittite et de Tell Halaf, considérée comme araméenne, sont tous présents. En revanche, dans le livre de H. Sader²⁰, l'histoire de Karkemiš n'est pas traitée, malgré sa proximité et les liens que ces cités-États pouvaient entretenir.

Par la suite, plusieurs archéologues et historiens de l'art — nous citerons comme exemple les travaux de S. Mazzoni ou I. Winter²¹ — continuent de remarquer que la culture matérielle des cités-États ne diffère pas tant que cela des unes aux autres, influencée par les productions syriennes, grecques ou encore mésopotamiennes. On emploie désormais surtout le terme de « syro-hittite », terme reconnaissant à la fois le fond culturel syrien et l'importante influence de l'empire hittite qui contrôlait la région avant le XII^e siècle.

Enfin, c'est vers l'archéologie funéraire qu'il faut se tourner pour voir les deux catégories fusionner. Cela est principalement dû au fait que la production de monuments funéraires chez les Syro-hittites est une chose relativement inédite dans le monde proche-oriental ancien et que les pratiques

18. Il est à noter que certains de ces ouvrages n'étudient pas seulement la zone syro-hittite mais évoquent également les entités araméennes en Mésopotamie ou au Levant.

19. Orthmann, 1971 : 135.

20. Sader, 1987.

21. Voir notamment Mazzoni, 1997 et 2013 ; Winter, 1982 et 1983.

semblent être extrêmement similaires d'une cité-État à l'autre. En ce sens, nous citerons les thèses de J. Voos, en 1989, *Studien zum syro-hethitische Totenkult*, et celle de D. Bonatz, en 2000, *Das Syro-hethitische Grabendenkmal*.

Une distinction artificielle : la question de l'ethnicité

À partir de ces conclusions archéologiques et avec les progrès réalisés en matière de compréhension du louvite et de l'araméen, ainsi que la prise en compte d'autres acteurs²², deux aspects émergent à partir des années 2010 dans les études syro-hittites.

Tout d'abord, certaines cités-États sont gouvernées par des dynasties où s'alternent noms d'origine louvite et noms d'origine araméenne. La pratique est bien illustrée à Sam'al²³. La dynastie régnante, dont la prise de pouvoir remonte certainement au IX^e siècle, est fondée par un certain Gabbar et se poursuit avec Bānihu, Ḥayyā et Ša'īl – des noms araméens ou d'origine ouest-sémitique. À Ša'īl, succède son frère Kilamuwa qui porte un nom louvite. Son successeur Qarli a, lui, un nom d'origine débattue²⁴. Les noms se relaient ensuite dans le même ordre : Panamuwa I, nom louvite, puis Bar-Šūr, nom sémitique, Panamuwa II, nom louvite et enfin Barrākib, nom sémitique. Ces dirigeants produisent également des inscriptions dans des langues et des écritures ne correspondant pas forcément à l'origine de leur nom. Ainsi, Kilamuwa rédige en abjad²⁵ phénicien des

inscriptions en phénicien²⁶ et en sam'alien²⁷ – dialecte de l'araméen en vigueur dans la cité-État. Panamuwa I dédie une immense statue au dieu de l'Orage en sam'alien en utilisant l'abjad vieil-araméen. Barrākib est le commanditaire d'inscriptions en sam'alien²⁸ et en vieil araméen standard²⁹, rédigées en abjad vieil-araméen, ainsi que d'un signet portant son nom en louvite hiéroglyphique³⁰. Il est même possible que le fondateur de la dynastie, Gabbar, ait été l'auteur d'un texte en louvite³¹. Cette pratique incite à penser qu'onomastique, langue écrite et origine ethnique ne vont pas forcément de pair dans le monde syro-hittite. Le choix d'une langue pour une inscription dépend certainement plus du public visé et/ou du message à transmettre que de l'origine supposée de son commanditaire. À l'échelle de l'ensemble des cités-États, la maîtrise de plusieurs langues était, semble-t-il, pratique courante chez les élites, comme en témoigne le cas de Yariri, régent de Karkemiš au début du VIII^e, qui affirme : « [...] dans l'écriture de la ville, dans l'écriture suranéenne, dans l'écriture assyrienne et dans l'écriture taimanite et je connaissais douze langues »³². Finalement, c'est toute la multiculturalité de la région qui commence à être considérée.

Le deuxième aspect est celui de l'absence de mention ethnique dans les inscriptions elles-mêmes. Les commanditaires ne précisent jamais leur

22. Nous pouvons faire référence ici aux Philistins qui commandent et apparaissent dans plusieurs inscriptions louvites retrouvées en Syrie ainsi qu'à la place du phénicien.

23. Giusfredi, Pisaniello, 2021.

24. Younger, 2016 : 408.

25. Un abjad est un alphabet consonantique.

26. KAI 24. Donner, Röllig, 1964 : 30-34.

27. KAI 25. Donner, Röllig, 1964 : 30-34.

28. KAI 214. Donner, Röllig, 1964 : 214-223.

29. KAI 215 à 221. Donner, Röllig, 1964 : 223-238.

30. ZINCIRLI signet. Hawkins, 2000 : 576.

31. PANCARLI HÖYÜK. Herrmann et al., 2016 : 53-70.

32. D'après Hawkins, 2000 : 130-131. KARKAMIŠ A15b, I.4 §19-20. URBS-*si-ia-ti* | SCRIBA-*li-ia-ti* *sù+ra/i-wa/i-ni-ti*(URBS) | SCRIBA-*li-ia-ti-i a-sú+ra/i*(REGIO)-*wa/i-na-ti*(URBS) | SCRIBA-*li-ia-ti-i ta-i-ma-ni-ti-ha*(URBS) SCRIBA-*li-ti 12-ha-wa/i-'* | "LINGUA"-*la-ti-i-na* (LITUUS)*u-ni-ha*.

origine ou appartenance ethnique — louvite, araméenne ou autre — lorsqu'ils se présentent, et ce, quel que soit le type de texte. Les élites syro-hittites s'introduisent selon la formule — presque consacrée — suivante : nom, parenté, titre, activité, ville où est pratiquée l'activité, autres adjectifs mélioratifs éventuels. Halparuntiya III, dirigeant de Gurgum à la fin du IX^e siècle, nous offre de cette manière cette présentation : « Je suis moi-même Halparuntiya, le juste, roi gurguméen, fils du gouverneur Larama [...] le roi aimé des divinités, connu du peuple, renommé à l'étranger, l'aimé, l'exalté, le satisfaisant, le roi doux comme du miel »³³. Halparuntiya est un nom louvite et son porteur rédige ce texte en louvite ; il n'est cependant pas fait mention de l'ethnique correspondant, nous invitant à penser que cet aspect n'avait pas véritablement d'importance dans la qualification de soi.

En outre, la distinction Louvites/Araméens a semble-t-il été renforcée par une autre association sous-jacente concernant les modes de vie antérieurs supposés des deux groupes. Pendant longtemps, les chercheurs ont opéré un rapprochement entre Louvites et sédentarité d'une part et Araméens et nomadisme d'autre part. Ce paradigme provient du statut des deux groupes au début de l'Âge du Fer. Les Louvites sont considérés comme sédentaires du fait de leur antériorité dans la région et leur incorporation dans l'empire hittite dès les XV^e et XIV^e siècles et les Araméens comme nomades par le

33. D'après Hawkins, 2000 : 262-263. MARAŞ 1, l.1-4 §1. EGO-wa/i-mi-i 'TONITRUS.HALPA-pa-ru-ti-i-ia-sa I ("IUDEX") tara/i-wa/i-ni-sà I ku+ra/i-ku-ma-wa/i-ni-i-sà(URBS) REX-ti-i-sa 'la+ra/i+a-ma-si-i-sa I LEPUS+ra/i-ia-li-i-sa I INFANS-mu-wa/i-za-sà [...] DEUS-na-ti (LITUUS)á-za-mi-sà CAPUT-ta-ti '(LITUUS) 'u-ni-mi-sa I FINES-ha-ti // AUDIRE-mi-sà REX-ti-sá (LITUUS)á-za-mi-sa I (BONUS)u-li-ia-mi-sà I ("PANIS.SCUTELLA")mu-sa²-nu-wa/i-ti-sá I ("PANIS")ma-li-ri+i¹-mi-i-sá REX-ti-sá.

rapprochement avec les *aḫlamû* de Tiglath-Phalasar I^{er}. La société dite araméenne a donc été décrite de la même manière que les sociétés nomades — sociétés faisant *a priori* la part belle aux liens tribaux et claniques³⁴ — quand bien même il n'y existe que très peu de descriptions de l'organisation sociale dite araméenne à cette époque. Cette distinction pose deux problèmes. En premier lieu, elle a tendance à oublier les phénomènes de migration des populations louvites tout au long de l'empire hittite et au moment de sa chute, celles-ci n'étant pas originellement présentes en Syrie³⁵. Ensuite, elle assume une séparation trop tranchée et grossière des sociétés nomades et sédentaires. Elle omet les phénomènes de semi-nomadisme/semi-sédentarisme, incluant notamment le pastoralisme, qui existait déjà avant la formation des cités-États syro-hittites³⁶. Il était tout à fait possible d'observer des populations vivant de l'agriculture une partie de l'année et d'activités pastorales l'autre. Certes, il existait probablement des conflits entre sédentaires et nomades mais aucune attache ethnique n'y était particulièrement faite de manière explicite³⁷.

Une production historiographique réunie

À partir des années 2010, la séparation est progressivement abandonnée au profit d'un regroupement des cités-États faisant fi des langues. La découverte majeure de la

34. La définition des sociétés nomades et de leur organisation en système tribal reste en outre très débattue en anthropologie.

35. Osborne, 2020 : 42.

36. Voir en particulier Szuchman, 2007.

37. C'est une interprétation possible de l'inscription KAI 24, où Kilamuwa évoque la résolution d'un conflit entre les *mškbm* et les *b'rrm*, deux groupes dont l'étymologie peut donner une distinction sédentaires/nomades. Voir ainsi Younger, 2016 : 392-394.

stèle funéraire de Kutamuwa à Sam'al en 2008 marque cette tendance³⁸. L'homme a un nom louvite, écrit en sam'alien et fait référence à des divinités louvites, araméennes et syriennes, tout en décrivant une pratique funéraire que l'on retrouve dans tout le Proche-Orient ancien.

Le débat sur la qualification d'art « araméen » est notamment relancé par un article d'E. Tamur, intitulé « *Style, Ethnicity and the Archaeology of the Aramaeans: The Problem of Ethnic Markers in the Art of the Syro-Anatolian Region in the Iron Age* », publié en 2017, où il est montré que l'attribution d'un monument à tel ou tel groupe reste épineuse. Ce point de vue semble partagé par D. Bonatz qui invoque le côté artificiel et dépassé des catégories ethniques en 2019 dans son article « *The Myth of Aramean Culture* ».

En 2020, J. Osborne publie le premier ouvrage généraliste regroupant les cités-États syro-hittites dans la même étude, *The Syro-Anatolian City-States. An Iron Age Culture*, où il y expose son concept du SACC (*Syro-Anatolian Cultural Complex*). Enfin, en 2023, le très récent quatrième volume de la *Oxford History of the Ancient Near East* inclut une partie rédigée par M. Weeden sobrement intitulée « *The Iron Age States of Central Anatolia and Northern Syria* », masquant la dichotomie Louvites/Araméens.

Nouvelles perspectives

Aujourd'hui, nous pouvons dire que la catégorie syro-hittite — ou syro-anatolienne — est acceptée et utilisée dans le monde

38. Parmi toutes les publications concernant la stèle, nous ne citerons que le catalogue de l'exposition qui lui a été consacrée en 2014, *In Remembrance of Me*, édité par V. Herrmann et D. Schloen, et qui met justement en avant la multiculturalité de la situation.

académique. De manière simplifiée, nous pourrions la décrire comme une catégorie rassemblant les cités-États s'étendant entre le centre de l'Anatolie et le nord de la Syrie et ayant produit des inscriptions en langue louvite, araméenne et phénicienne, inscriptions insérées dans des programmes urbains monumentaux, le tout entre les XII^e et VII^e siècles. Leur production présente certaines caractéristiques communes : un style « esthétique » plutôt similaire d'une cité-État à une autre, des formulaires littéraires semblables et l'incorporation à parts égales de divinités provenant de cultures différentes.

Malgré l'avantage qu'elle a de mettre en avant la multiculturalité si importante de la région, la définition de cette catégorie propose de nouvelles réflexions. Sur ses bornes chronologiques et géographiques, nous pouvons avancer qu'elle est peut-être trop restreinte. En effet, l'histoire des cités-États syro-hittites ne commence pas au XII^e siècle et ne se conclut pas au VII^e siècle. Karkemiš, par exemple, possède une certaine autonomie avant la chute de l'empire hittite, sous une forme de vice-royauté³⁹. Si nous ne comptons plus d'inscriptions en louvite après le VII^e siècle, des éléments culturels syro-hittites s'observent dans les sources voisines jusqu'au V^e siècle⁴⁰. Géographiquement, pourquoi ne pas inclure des entités politiques que l'on rejette par tradition académique comme Damas ou par manque de sources comme le Hilakku ?

Enfin, ce nouveau paradigme possède l'écueil d'apprécier la catégorie comme un bloc homogène, figé et ne possédant finalement pas de nuances. Tout semble nouveau alors que les emprunts et continuités aux sociétés précédentes et voisines continuent de s'observer dans les textes et la culture matérielle. Il s'agit maintenant d'évaluer la culture syro-hittite

39. Balza, Mora, 2015 : 430.

40. Simon, 2021 : 675-688.

comme étant un *continuum* de modèles et pratiques politiques, sociaux et culturels⁴¹.

Bibliographie

Akurgal, Ekrem. 1949. *Späthethitische Bildkunst*. Ankara : Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Balza, Maria Elena, et Clelia Mora. 2015. « Memory and Tradition of the Hittite Empire in the post-Hittite Period ». Dans *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4–8 July 2011*. Sous la direction de Alfonso Archi, 42738. Winona Lake : Eisenbrauns.

Bonatz, Dominik. 2000. *Dassyro-hethitische Grabdenkmale*. Mayence : Philip von Zabern Verlag.

———. 2019. « The Myth of Aramean Culture ». Dans *Research on Israel and Aram Autonomy, Independence and Related Issues Proceedings of the First Annual RIAB Center Conference, Leipzig, June 2016*. Sous la direction de Angelika Berlejung et Aren M. Maeir, 15978. Leipzig : Mohr Siebeck.

Bryce, Trevor. 2012. *The World of the Neo-Hittite Kingdoms. A Political and Military History*. Oxford : Oxford University Press.

Çambel, Halet. 1999. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Volume II. Karatepe-Aslantaş*. Berlin : De Gruyter.

Dion, Paul-Eugène. 1997. *Les Araméens à l'Âge du Fer*. Études bibliques 34. Paris : J. Gabalda.

Donner, Herbert, et Wolfgang Röllig. 1964. *Kanaannaïsche und Aramaïsche Inschriften*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

Dupont-Sommer, André. 1949. *Les Araméens*. Paris : A. Maisonneuve.

Freu, Jacques, et Michel Mazoyer. 2012. *Les Royaumes Néo-Hittites à l'Âge du Fer*. Paris : L'Harmattan.

Garbini, Giovanni. 1959. « Il problema dell'arte aramaica ». *Rivista degli studi orientali* 34 (Fasc. 3/4) : 14147.

Giusfredi, Federico, et Valerio Pisaniello. 2021. « The Population, the Language and the History of Yadiya/Sam'al ». Dans *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*. Sous la direction de Annick Payne, Šárka Velhartická, et Jorit Wintjes, 189223. Orbis Biblicus et Orientalis 295. Louvain : Peeters.

Giusfredi, Federico. 2010. *Sources for a Socio-Economic History of the Neo-Hittite States*. Texte der Hethiter 28. Heidelberg : Universitätsverlag Winter.

———. 2024. « Further Considerations on the Syro-Anatolian Polities of the 1st millennium BCE ». Dans *Figures émergentes du pouvoir politique pendant l'Âge du Fer II-III au Proche-Orient asiatique et dans la Méditerranée orientale : des histoires connectées ?* Colloque organisé par Ilaria Calini et Maria-Grazia Masetti-Rouault à Paris, 24-25 mai 2024, en cours de publication.

41. Giusfredi, 2024.

- Grayson, A. Kirk. 1996. *Assyrian Rulers of the Early First Millenium BC II (858-745). The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods 3*. Toronto : University of Toronto Press.
- Gzella, Holger. 2015. *A Cultural History of Aramaic*. Leyde : Brill.
- Hawkins, John David. 2000. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Volume I. Inscriptions of the Iron Age*. Berlin : De Gruyter.
- . 2024. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Volume III. Inscriptions of the Hittite Empire and New Inscriptions of the Iron Age*. Berlin : De Gruyter.
- Herrmann, Virginia, J. David Schloen, et University of Chicago, dir. 2014. *In remembrance of me: feasting with the dead in the ancient Middle East*. Oriental Institute Museum publications 37. Chicago : Oriental Institute.
- Herrmann, Virginia, Theo Van den Hout, et Ahmet Beyazlar. 2016. « A New Hieroglyphic Luwian Inscription from Pancarlı Höyük: Language and Power in Early Iron Age Sam'al-Y'DY ». *Journal of Near Eastern Studies* 75 (1) : 5370.
- Kuhrt, Amélie. 1995. *The Ancient Near East, c.3000-330 BC*. Londres : Routledge.
- Lipiński, Edward. 2000. *The Aramaeans. Their ancient history, culture, religion*. Louvain : Peeters Publishers and Departement Oosterse Studies.
- Mazzoni, Stefania. 1997. « The Gate and the City: Change and Continuity in Syro-Hittite Urban Ideology ». Dans *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*. Sous la direction de Gernot Wilhelm, 30738. Saarbrücken : Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- . 2013. « Arts and Cross- Cultural Communication in the Early 1st Millennium: The Syro-Anatolian Contact ». Dans *Late Bronze-Iron Age Relations between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposium held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31– June 1, 2010*. Sous la direction de K. Aslıhan Yener, 46592. Ancient Near Eastern Studies Supplement. Louvain : Peeters.
- Melchert, Harold Craig, dir. 2003. *The Luwians*. Leyde : Brill.
- Meriggi, Piero. 1966. *Manuale di Eteo Geroglifico*. Vol. I. 3 vol. Incunabula Graeca, XIII. Rome : Edizioni Dell'Ateneo.
- . 1967. *Manuale di Eteo Geroglifico*. Vol. II/1. 3 vol. Incunabula Graeca, XIV. Rome : Edizioni Dell'Ateneo.
- . 1975. *Manuale di Eteo Geroglifico*. Vol. II/2-3. 3 vol. Incunabula Graeca, XV. Rome : Edizioni Dell'Ateneo.
- Messerschmidt, Leopold. 1900. *Corpus inscriptionum hettitarum*. Berlin : Wolf Peiser.
- Orthmann, Winfried. 1971. *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*. Bonn : R. Habelt.
- Osborne, James. 2020. *The Syro-Anatolian City-States. An Iron Age Culture*. Oxford : Oxford University Press.

Sader, Hélène. 1987. *Les états Araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes*. Beyrouth : Franz Steiner Verlag.

Schwiderski, Dirk. 2004. *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften. The Old and Imperial Aramaic Inscriptions. Band 2: Texte und Bibliographie*. Berlin : De Gruyter.

Simon, Zsolt. 2021. « 401 BC - The year the Neo-Hittite statehood ended ». Dans *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*. Sous la direction de Annick Payne, Šárka Velhartická, et Jorit Wintjes, 67588. *Orbis Biblicus et Orientalis* 295. Louvain : Peeters.

Szuchman, Jeffrey. 2007. « Prelude to Empire: Middle Assyrian Hanigalbat and the Rise of the Aramaeans ». Thèse de doctorat non publiée, Los Angeles : University of California.

Tamur, Erhan. 2017. « Style, Ethnicity and the Archaeology of the Aramaeans: The Problem of Ethnic Markers in the Art of the Syro-Anatolian Region in the Iron Age ». *Forum Kritische Archäologie* 6 : 172.

Thuesen, Ingolf. 2000. « The City-State in Ancient Western Syria ». Dans *A Comparative Study of Thirty City-States Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Sous la direction de Mogens Herman Hansen, 5566. Copenhague : Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.

———. 2002. « The Neo-Hittite City-States ». Dans *A Comparative Study of Six City-States Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*. Sous la direction de Mogens

Herman Hansen, 4356. Copenhague : Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.

Voos, Joachim. 1989. « Studien zum syro-hethitischen Totenkult ». Thèse de doctorat non publiée. Berlin : Zentral Institut für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR.

Weeden, Mark. 2023. « The Iron Age States of Central Anatolia and Northern Syria ». Dans *The Oxford History of the Ancient Near East*. Sous la direction de Karen Radner, Nadine Moeller, et David T. Potts, IV : 9121026. Oxford : Oxford University Press.

Winter, Irene J. 1982. « Art as Evidence for Interaction: Relations between the Assyrian Empire and North Syria ». Dans *Mesopotamien und seine Nachbarn*. Sous la direction de Hans J. Nissen et Johannes Renger, 35582. Berlin : Rheimer.

———. 1983. « Carchemish ša kišad puratti ». *Anatolian Studies* 33 : 17797.

Younger, K. Lawson. 2016. *A Political History of the Arameans*. Atlanta : SBL Press.

École Pratique -tique des Hautes Etudes

ISSN 2823-8516

f in @

www.ephe.psl.eu



École Pratique
des Hautes Études

PSL 