De la "crise de la sagesse" à la "sagesse de la crise"

Autor(en): **Rose, Martin**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **49 (1999)**

Heft 2: **Situer Qohéleth : regards croisés sur un livre biblique**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-650497

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 131 (1999), P. 115-134

DE LA «CRISE DE LA SAGESSE» À LA «SAGESSE DE LA CRISE»

MARTIN ROSE

Résumé

Assez généralement, le livre de Qohéleth (l'Ecclésiaste) est considéré comme le document d'une profonde «crise de la sagesse» : son auteur ne pouvait plus partager les idées de la sagesse primitive, authentique. Pourtant cette compréhension dépend de l'image qu'on a de ce qui constitue l'essentiel de la «sagesse». Une reconsidération des phénomènes «sapientiaux» amène à définir la «sagesse» non pas en fonction des critères du contenu (par exemple, évaluation optimiste de l'ordre du monde), mais plutôt par son procédé argumentatif. Cette autre définition permet une comparaison entre des cultures aussi différentes que celles des Sumériens (IIIe mill.), des Juifs (חכמה) et des Grecs (σοφία). Le livre de Qohéleth représente alors une pensée qui reste rigoureusement dans la ligne de la «sagesse» – en l'appliquant dans une situation de «crise» : il est le document d'une «sagesse de la crise».

Le livre de Qohéleth se situe dans la tradition que l'on appelle la «sagesse» (de l'Ancien Orient et de l'ancien Israël) [1] – mais il est en fait assez largement passé dans l'usage d'y reconnaître plutôt un témoin de la «crise de la sagesse» [2]

[1] Cf., par exemple, H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1966 ; M. GILBERT (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament. Nouvelle édition mise à jour*, Leuven, University Press/Peeters, 1990 ; M. ROSE, «Qohelet als Philosoph und Theologe. Ein biblisches Votum für *universitas*» in M. KRIEG, M. ROSE (éds), *Universitas in theologia – theologia in universitate. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag*, Zürich, Theologischer Verlag, 1997, p. 177-199.

[2] H. GESE, «Die Krisis der Weisheit bei Koheleth», in *Les Sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962* (Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris, P.U.F., 1963, p. 139-151 ; réimpr. in H. GESE, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München, Chr. Kaiser, 1974, p. 168-179. H. H. SCHMID (cf. ci-dessus, note 1) donne, dans chacune de ses parties principales, au § IV le titre «Die Krise der Weisheit» : p. 74 sq. (pour l'Égypte), p. 131 sq. (pour la Mésopotamie), p. 173 sq. (pour Israël) ; O. KAISER, «Die Sinnkrise bei Kohelet» (1978), in O. KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, Berlin-New York, de Gruyter, 1985, p. 91-109 (p. 97 :

(«Krise der Weisheit»), de son «déclin» («Neige»)[3], voire de sa «faillite» («Scheitern»)[4]. Le premier qui a *expressis verbis* forgé la formule «crise de la sagesse» pour le livre de Qohéleth semble avoir été Hartmut Gese[5] : c'est en 1962 – à l'occasion d'un colloque de trois jours tenu à Strasbourg sur le thème «Les Sagesses du Proche-Orient ancien» – que ce dernier a donné une conférence sur la sagesse vétérotestamentaire intitulée : «Die Krisis der Weisheit bei Kohelet»[6]. Cette évaluation du livre de Qohéleth en tant que document de «crise» a ensuite été largement adoptée et approuvée par la recherche vétérotestamentaire[7].

Mais celui qui parle de la «crise de la sagesse» doit aussi clairement définir *quelle* sagesse serait, avec Qohéleth, entrée dans cette prétendue «crise». Autrement dit : il faut *d'abord* clarifier ce que l'on entend par «sagesse», avant de décrire comment cette «sagesse» est tombée dans sa prétendue «crise». Il s'agit simplement d'une question d'honnêteté et de responsabilité herméneutiques : il faut exposer les *présupposés* d'une certaine perspective et prise de position.

«die Krise der Weisheit») ; F. CRÜSEMANN, «Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur 'Krisis der Weisheit' beim Prediger (Kohelet)», in W. SCHOTTROFF, W. STEGEMANN (éds), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, Bd. I : *Altes Testament*, München/Gelnhausen, Chr. Kaiser/Burckhardthaus, 1979, p. 80-104 ; D. MICHEL, «Kohelet und die Krise der Weisheit. Anmerkungen zur Person, Zeit und Umwelt Kohelets», *Bibel und Kirche* 45 (1990), p. 2-6. Cf. H. D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1987, p. 116, 137, 173, 174, 175, etc. ; B. LANG, «Theologie der Weisheitsliteratur», in E. SITARZ (éd.), *Höre Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk/Kevelaer, Butzen & Bercker, 1987 (p. 221-238), p. 231 : «Bei Kohelet sehen wir die alte Weisheit in einer vielleicht noch tieferen Krise als bei Hiob. Hier zerbricht nicht nur die Schlüssigkeit der Weltordnung, sondern einfach alles» ; J. L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, London, SCM Press, 1988, p. 28 : «[...] an intellectual crisis in the circle of the wise».

[3] Cf. le titre de l'article de H.-P. MÜLLER : «Neige der althebräischen 'Weisheit'. Zum Denken Qohäläts», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* 90 (1978), p. 238-264 ; réimpr. in H.-P. MÜLLER, *Mensch, Umwelt, Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1992, p. 143-168.

[4] Cf. H.-P. MÜLLER, «Der unheimliche Gast», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987), p. 440-464 (ici p. 458) ; réimpr. in *Mensch, Umwelt, Eigenwelt* (cf. ci-dessus note 3), p. 169-193 (ici p. 187) ; H. D. PREUSS, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 2), p. 123, 175, 176 ; B. LANG, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 2), p. 232 : «die Weisheit ist bankrott».

[5] Avant Hartmut Gese, une certaine tendance s'annonçait déjà sans que soit attestée l'expression précise de la «crise de la sagesse» ; cf. K. GALLING, *Die Krise der Aufklärung in Israel*, Mainz, 1952 ; A. LAUHA, «Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet», in M. NOTH, D. WINTON THOMAS (éds), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden, E. J. Brill, 1960, p. 183-191.

[6] Cf., ci-dessus, note 2.

[7] Récemment encore, T. KRÜGER a pu constater : «Die Bücher Hiob und Qohelet werden dann weithin als Symptome einer *'Krise'* der so verstandenen 'Weisheit' interpretiert» (*Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich, Pano-Verlag, 1997, p. V).

Or, on ne peut en aucun cas reprocher à Hartmut Gese de ne pas avoir préalablement et clairement défini sa compréhension de la notion de «sagesse», bien au contraire : la «sagesse» fut le thème de sa thèse d'habilitation soutenue en 1957 à Tübingen [8] ; et dans sa conférence donnée en 1962 à Strasbourg aussi, il indique de façon très précise ce qu'il entend par «sagesse» [9]. La seule question qui subsiste donc est de savoir dans quelle mesure ou non nous pouvons partager *cette* définition. Pour le signaler d'emblée : je suis personnellement d'avis qu'il faut corriger sensiblement la compréhension de la «sagesse» telle qu'elle est présupposée par Hartmut Gese et dans une grande partie de la littérature vétérotestamentaire – et cette compréhension différente aura bien évidemment aussi des conséquences quant à l'hypothèse d'une «crise de la sagesse». Dans ce qui suit, j'esquisserai donc d'abord la compréhension de la «sagesse» chez Hartmut Gese et cela, notons-le bien, à titre d'exemple pour une large tendance de la recherche.

La «sagesse» – l'exemple de la compréhension de Hartmut Gese

Selon Hartmut Gese, la «sagesse» se définit par le postulat de base qu'il y a un rapport entre le comportement d'un homme et son destin, entre son agir et sa rétribution [10]. La notion dite du «Tun-Ergehen-Zusammenhang» est devenue un terme technique dans la recherche vétérotestamentaire. Hartmut Gese parle de la découverte, constitutive pour la sagesse, du rapport entre le comportement et le destin [11]. Il s'agirait *là* de «l'ordre dans le monde» qui aurait été «découvert» par la sagesse et qui constituerait maintenant l'«autorité» pour toute réflexion et enseignement sapientiaux [12]. Hartmut Gese parvient ainsi à formuler sommairement que l'ensemble de la sagesse est construit sur l'autorité de l'ordre [13]. Partant de ce principe de base de l'«ordre», la sagesse initiale – selon Hartmut Gese – ne peut qu'être marquée par un «optimisme» fonda-

[8] Légèrement remaniée, cette thèse d'habilitation est publiée sous le titre *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958.

[9] Cf. ses définitions introductives dans : «Die Krisis der Weisheit bei Koheleth» (1963), réimpr. in *Vom Sinai zum Zion* (1974), p. 169 : «Die ältere Weisheit war sich stets dessen bewußt...» (avec renvoi, dans la note 3, à sa thèse d'habilitation).

[10] «[...] dass zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Ergehen ein Zusammenhang besteht» ; *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, p. 33.

[11] «die für die Weisheit konstitutive [!] Erkenntnis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs» ; *ibid.*, p. 45.

[12] *Ibid.*, p. 35 : «Das Handeln des Weisen richtet sich nach der von ihm erkannten [!] Ordnung in der Welt ; diese Ordnung ist die Autorität, auf die der [weisheitliche] Spruch gegründet ist».

[13] «... daß die gesamte Weisheit auf die Autorität der Ordnung aufgebaut ist» ; *ibid.*, p. 41, note 1.

mental : à l'origine, la sagesse ne pouvait être qu'«optimiste» [14] puisqu'elle comprenait, par principe, «le monde en tant qu'ordre» [15].

Nous possédons ainsi les deux critères – étroitement liés l'un à l'autre – qui déterminent la façon dont Hartmut Gese comprend la «sagesse» :

- la connexion entre l'agir et sa rétribution (le «Tun-Ergehen-Zusammenhang») ;
- l'évaluation «optimiste» du monde en tant qu'ordre (la «Welt als Ordnung»).

En partant de ces deux critères, il est évident que Qohéleth ne rentre plus guère dans cette définition de la «sagesse» : ce livre est loin d'être «optimiste» et le *dys*-fonctionnement de la connexion entre l'agir et la rétribution y est constamment souligné. Aussi sommes-nous tentés de parler d'une «crise de la sagesse».

Mais Qohéleth n'est pas la seule œuvre littéraire qui n'entre pas dans la définition que Hartmut Gese propose de la «sagesse». Ce vétérotestamentaire de Tübingen l'a d'ailleurs lui-même constaté et a réfléchi à ce problème. Il mentionne notamment des textes de l'Égypte ancienne et de Sumer, mais les interprète comme s'ils reflétaient un mode de pensée qui se situerait encore *avant* la découverte du «Tun-Ergehen-Zusammenhang». Hartmut Gese est formel sur ce point : l'hypothèse d'une telle connexion entre l'agir et sa rétribution n'est pas une structure de pensée «originelle», «pré-logique» [16], mais une «découverte» qui est liée à un certain moment historique, non préhistorique [17], qui présuppose une certaine élévation culturelle [18].

Retenons ceci : selon cette perspective, la «sagesse» serait un bien culturel («Kulturgut»), découvert et développé à un moment donné, mais qui pouvait être mis en cause et tomber en «crise» à un autre moment. Chez Hartmut Gese, la «sagesse» est ainsi placée dans un schéma évolutif ; ce qui n'entre *pas* dans sa définition de «sagesse» est situé aux abords, dans un avant ou un après, et ce qui – d'un point de vue chronologique – ne se laisse pas sans autre exclure, mais appartient à la même période que la «sagesse», est qualifié de «survival» d'une époque révolue [19]. Il faudra être conscient de cette composante, en fin de compte évolutionniste, de la définition que Hartmut Gese propose de la «sagesse» ; à mon avis, son importance n'est pas à sous-estimer.

Outre cette exclusion *temporelle* d'un bon nombre de textes de la littérature sapientiale, Hartmut Gese applique encore un *deuxième* critère pour pouvoir maintenir la validité de sa définition de la «sagesse» : pour des raisons

[14] Cf., par exemple, *ibid.*, p. 2 («ursprünglich 'optimistische' Weisheit»), p. 3 («'optimistische' Weisheit»).

[15] Ainsi le titre de sa partie II.a : «Die Welt als Ordnung» ; *ibid.*, p. 33.

[16] *Ibid.*, p. 43; cf. p. 44: «...zeigt, wie wenig ursprünglich die Erkenntnis des Tun-Ergehen-Zusammenhanges ist».

[17] «bestimmter historischer – nicht prähistorischer – Zeitpunkt» ; *ibid.*, p. 44.

[18] «eine gewisse kulturelle Höhe» ; *ibid.*

[19] *Ibid.*, p. 44.

formelles relatives au *genre littéraire*, il pense devoir exclure certains textes de la littérature sapientiale proprement dite : des textes sapientiaux de l'ancienne Égypte et de Mésopotamie sont ainsi classés dans le domaine de l'incantation ou de la magie [20] – ou attribués à la sphère du culte en raison du «genre du paradigme de l'exaucement de la plainte» [21]. Selon Hartmut Gese, la «sagesse», au sens initial, a son «Sitz im Leben» dans l'instruction, par exemple dans la «maison des tablettes» («edubba») du monde sumérien ; c'est ici que se situerait le lieu de la découverte du rapport entre le comportement de l'homme et son destin [22] – c'est ici qu'elle aurait été enseignée et transmise [23].

Par là, nous avons un autre critère encore pour la définition de la «sagesse» selon Hartmut Gese :

- l'«école» comme lieu de la découverte de la connexion entre l'agir et sa rétribution.

En partant ainsi des *écoles* comme porteuses exclusives d'une «sagesse» primitive, il est naturellement justifié de lier le mode de pensée sapiential à un certain stade de culture, comme le fait Hartmut Gese [24]. *Avant* le développement d'écoles, il ne peut donc pas y avoir de «sagesse» ; et lorsque la doctrine de l'ordre («Ordnungslehre» [25]) de ces écoles est mise en question, la «sagesse» tout entière tombe en crise.

Ici se révèlent donc des prémisses qui demandent à être nommées très clairement dans le cadre d'une discussion sur la «sagesse» et sa «crise». Hartmut Gese localise la pensée sapientiale dans le milieu d'une élite s'exerçant dans la lecture, l'écriture, la tradition et l'interprétation. Et il suffit de penser aux centaines de signes d'écriture qu'un élève devait apprendre dans la «maison des tablettes» sumérienne, pour que le caractère «élitaire» de ce milieu d'école devienne immédiatement imaginable et concret.

Qu'en est-il maintenant de ces prémisses? Peuvent-elles revendiquer quelque plausibilité?

[20] *Ibid.*, p. 43-44.

[21] Cf. surtout *ibid.*, p. 63-66, particulièrement clair à la p. 69 : «Die Gattung des Klageerhörungsparadigmas aber wird man schwerlich zur Weisheitsliteratur rechnen können [...]. Diese Beobachtung wird für die Einordnung des biblischen Hiobbuches von Bedeutung sein».

[22] Cf. le titre de sa partie II.c (*ibid.*, p. 66) : «Das edubba als Ort der Erkenntnis des Tun-Ergehen-Zusammenhanges».

[23] «gelehrt und tradiert» ; *ibid.*, p. 68.

[24] Cf. ci-dessus avec la note 18 («eine gewisse kulturelle Höhe voraussetzt»).

[25] *Ibid.*, p. 67 (en reprenant ce terme de W. von Soden, «Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft», *Die Welt als Geschichte* 2 [1936], p. 422).

Questionnement concernant la compréhension de la sagesse de H. Gese

Il s'est clairement manifesté que la compréhension de la sagesse est, chez Hartmut Gese, fondamentalement ancrée dans l'idée du «Tun-Ergehen-Zusammenhang». Je rappelle sa thèse, à savoir que la découverte de cette connexion entre l'agir et sa rétribution serait «constitutive» pour l'enseignement sapiential [26]. Il faut cependant dire ici que cette manière de saisir un rapport entre le comportement et le destin n'est aucunement une *spécificité* de la pensée et du milieu sapientiaux ; pas plus que le terme de «Tun-Ergehen-Zusammenhang» n'a été au départ forgé pour la sagesse seulement. Sous une forme comparable, cette catégorie de pensée se rencontre également dans le domaine du droit et de la jurisprudence, dans le culte et sa pratique sacrificielle ainsi que dans certains autres contextes [27]. Gerhard von Rad écrit sans équivoque : «Cette conception n'était [...] en aucune manière spécifiquement 'sapientiale'» ; elle était profondément «ancrée dans la pensée» et «existait comme telle depuis longtemps, avant d'être formulée didactiquement par les sages». Ce modèle d'un «Tun-Ergehen-Zusammenhang» n'est d'ailleurs pas exclusivement israélite ou oriental, mais constitue – ainsi Gerhard von Rad – une «conception universellement répandue d'une force active, régulière, immanente, du mal aussi bien que du bien» – reposant sur la «conviction que tout acte, mauvais ou bon, libère une énergie qui tôt ou tard réagit sur son auteur» [28].

Je suis d'avis que la *spécificité* de la sagesse devrait être cherchée *ailleurs* que dans le principe de la connexion entre le comportement et le destin. Ou, pour le dire de façon plus prudente : cette connexion seule ne suffit pas pour définir les particularités du point de départ de la pensée sapientiale.

Il faut aussi émettre des réserves considérables sur le deuxième point de la compréhension de la sagesse chez Hartmut Gese. Il ne fait aucun doute que la pensée sapientiale a trouvé un développement particulier dans le contexte des *écoles*, mais dans la recherche actuelle, on constate majoritairement la tendance à attribuer au domaine *pré*-scolaire, *pré*-littéraire et *pré*-élitaire une importance considérable, lorsqu'il s'agit de définir la «sagesse».

Prenons par exemple la tradition sapientiale sumérienne. Ce matériel sapiential ne nous est pas transmis autrement que par différentes fixations par

[26] Cf. ci-dessus avec la note 11 (H. Gese, *ibid.*, p. 45).

[27] Cf., par exemple, K. Koch, «Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52 (1955), p. 1-42.

[28] *Israël et la sagesse*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 51 ; selon l'original allemand : «...auch Israel hatte an den weltweit verbreiteten Vorstellungen von einer immanent gesetzlichen Wirkkraft des Bösen ebenso wie des Guten teil. Es war der Überzeugung, daß von jeder bösen oder guten Tat eine Bewegung ausgelöst wurde, die über kurz oder lang auch auf den Täter zurückwirkte. [...] Diese Vorstellung war aber keineswegs spezifisch 'weisheitlich' ; sie stand als solche längst fest, ehe sie von den Weisen lehrhaft formuliert wurde» (*Weisheit in Israel*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1970, p. 171).

écrit telles qu'elles furent pratiquées dans les écoles (*edubba* en sumérien) : sous la forme de collections officielles et pratiquement «canoniques» ou de manuscrits d'élèves et de textes d'exercice isolés. Ainsi, comme documents les plus anciens de la sagesse, nous ne possédons donc rien d'autre que des textes d'*école*. On peut cependant démontrer que ces textes se reportent à un matériel de tradition *pré*-scolaire et *extra*-scolaire, voire : que les couches *les plus anciennes* dans ces textes ne laissent encore rien transparaître du milieu spécifique des écoles. Le sumérologue de Copenhague, Bendt Alster, l'a à mon avis prouvé de façon convaincante à l'exemple du document «L'enseignement de Šuruppak» qu'il a examiné sous l'angle de l'histoire de la tradition et de la rédaction [29]. On possède une base d'argumentation solide et sûre lorsqu'on peut comparer différentes versions d'un même texte. Cela est effectivement le cas pour «L'enseignement de Šuruppak» : nous possédons d'une part une version du XIXe/XVIIIe siècle – que Bendt Alster appelle la «classical version» (dans le langage des biblistes, on dirait : la forme «canonique») – , puis d'autre part une version *pré*-canonique (dans la terminologie de Bendt Alster : «archaic version»), qui se trouve dans un texte d'Abu-Salabikh du XXVIe/XXVe siècle [30]. Bendt Alster retrace très soigneusement le processus rédactionnel et interprétatif qui s'est déroulé durant le passage de la forme la plus ancienne à la forme «classique» de cet «Enseignement de Šuruppak» :

> The development of the poem involves the inclusion of new material and a reorganization of some elements which acquire a much more emphatic position by functioning as a contrast to something else [31].

Par rapport à une telle comparaison de documents écrits, qui s'appuie sur la critique textuelle et sur l'histoire des rédactions, la question relative à l'histoire des traditions, donc celle des *formes pré-littéraires*, est évidemment beaucoup plus hypothétique. Cependant, avec Bendt Alster, je suis d'avis qu'il est légitime d'appliquer aussi à la tradition *pré-littéraire* le processus observé au niveau *littéraire*. Bendt Alster constate au sujet de l'environnement premier de la sagesse sumérienne : «most Sumerian proverbs [...] find their origin in agricultural life» [32]. «Especially in illiterate societies the proverbs represent the wisdom [...] of the old, and as such they can be used as authoritative arguments in disputes» [33]. Mais, déjà dans les collections sumériennes les plus anciennes qui nous soient parvenues, cet environnement premier des sentences sapientiales est parfois abandonné ; à cet égard, Bendt Alster écrit de façon significative :

[29] *The Instructions of Suruppak. A Sumerian Proverb Collection*, København, Akademisk Forlag, 1974 ; *Studies in Sumerian Proverbs*, København, Akademisk Forlag, 1975.

[30] *Studies in Sumerian Proverbs*, p. 15.

[31] *Ibid.*, p. 156.

[32] *Ibid.*, p. 13.

[33] *Ibid.*, p. 12.

> [...] some collections include a number of sayings which mainly deal with the advantages of scribal profession in contrast to other trades. These can hardly be considered genuine proverbs [...]. They are rather literary creations made by the scribes, presumably in the patterns of already existing proverbs [34].

Également parmi les chercheurs vétérotestamentaires, ce milieu pré-littéraire et pré-scolaire de la «sagesse» est étudié avec un intérêt grandissant. Notamment par rapport au terme central qui désigne ce domaine dans la langue hébraïque – à savoir חכם –, on souligne de plus en plus son ancrage solide dans le champ de la maîtrise des tâches *pratiques* de la vie. Je me contente ici de citer mes deux collègues à Genève et Lausanne. Albert de Pury écrit :

> Le terme hébreu *hokmah*, que nous traduisons généralement par «sagesse», désigne d'abord la capacité de l'homme, innée ou acquise, de maîtriser certaines techniques concrètes ou de résoudre certains problèmes immédiats. Le sens premier de *hokmah* pourrait donc être rendu par «habileté» ou «expertise artisanale» [35].

Thomas Römer se prononce dans le même sens :

> En hébreu, la racine des mots que l'on traduit par *sage*, *sagesse* a d'abord un sens tout à fait pratique, voire utilitaire. Ainsi un ouvrier capable est appelé *sage* (Ex 36,8) [...] On le voit, la sagesse évoque l'idée d'un savoir-faire, la capacité d'affronter et de maîtriser les tâches concrètes de la vie quotidienne. Le sage est quelqu'un qui possède ce savoir-faire. Et n'importe qui peut, à cet égard, être sage [36].

Ces remarques d'Albert de Pury et de Thomas Römer me paraissent significatives d'une tendance de la recherche vétérotestamentaire qui souligne – avec raison – l'enracinement bien plus profond de la sagesse et qui ne se contente pas de sa forme élaborée dans les écoles. Que cette définition «pratique» et même «technique» de la sagesse comporte le risque de tomber dans l'extrême inverse – j'aurai l'occasion d'y revenir ultérieurement. Mais la définition exclusivement *scolaire* de la sagesse par Hartmut Gese peut en tout cas être rejetée comme étant trop unilatérale.

La même chose vaut pour le dernier critère, celui de l'orientation «optimiste» de la sagesse. Je peux de nouveau renvoyer aux analyses de «L'enseignement de Šuruppak» faites par Bendt Alster : déjà la version d'Abu-Salabikh du IIIe millénaire est marquée par une structure qui juxtapose la prétendue attente «optimiste» d'une vie réussie et une vision «pessimiste» du caractère éphémère de tous les biens terrestres. Bendt Alster écrit : «the mention of earthly goods is followed up by a memento mori» [37]. Et cette structure est maintenue dans toutes les versions de «L'enseignement de Šuruppak».

[34] *Ibid.*, p. 13.

[35] «Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament», *RThPh* 109 (1977), p. 3.

[36] *La sagesse dans l'Ancien Testament. Proverbes, Job, Qohéleth*, Aubonne, Moulin, 1991, p. 3-4.

[37] *Studies in Sumerian Proverbs*, p. 69.

Vouloir définir la pensée «sapientiale» à partir d'une estimation «optimiste» du fonctionnement de l'ordre du monde, comme le font Hartmut Gese et quelques autres, me paraît être un procédé beaucoup trop superficiel. D'ailleurs nous n'obtiendrons par là, d'aucune façon, une spécificité de la sagesse ; un point de vue «optimiste» fait également partie des bases des anciennes structures narratives – par exemple : normalement, une histoire archaïque se termine par la victoire du Bien et la défaite du Mal.

Mais qu'est-ce donc que la «sagesse»? Essai de définition

Hartmut Gese ne m'a servi que d'exemple pour une compréhension largement répandue de la «sagesse» ; il a dû faire office de cible, parce qu'il a été le premier à avoir utilisé l'expression «crise de la sagesse». Je ne veux pas maintenant critiquer les autres, mais me proposer moi-même comme une cible en présentant à mon tour une définition de la «sagesse».

Je suis d'avis qu'habituellement la définition de la «sagesse» se fait bien trop souvent à partir de critères relatifs au *contenu* : «Tun-Ergehen-Zusammenhang», optimisme, proverbes, savoir scolaire, etc., – ou maintenant aussi : maximes de la vie agricole [38], techniques concrètes du domaine professionnel, réussite de la vie dans le quotidien, etc. Tout cela constitue, certes, des questions et des thèmes abordés dans la littérature sapientiale, mais cela ne fait pas encore la spécificité de la sagesse. Il me semble que la «sagesse» n'est *pas* en premier lieu marquée par des *contenus* – ni par ceux qui sont hautement élitaires, intellectuels et philosophiques, ni par ceux qui sont profondément banals et terre-à-terre. J'aimerais plutôt définir la spécificité de la sagesse par un certain *procédé*, par une certaine démarche réfléchie. Elle se déroule à mon avis chaque fois en trois étapes : [1] observer, [2] réfléchir et [3] juger. Ces trois étapes forment la structure de base pour ma définition de la «sagesse».

> La *sagesse* s'inscrit dans les expériences concrètes et quotidiennes sur lesquelles elle réfléchit, et elle poursuit cette réflexion jusqu'à ce point où elle ose formuler des postulats pour la réussite de la vie humaine et pour la réalisation d'un ordre global du monde.

J'aimerais dans la suite commenter brièvement cette définition. – Le fait de commencer par les «expériences» ne me paraît pas insignifiant ; vous constatez tout de suite que je me démarque de Hartmut Gese qui fait commencer sa «sagesse» dans l'apprentissage scolaire. Je me sens beaucoup plus proche de Gerhard von Rad dont le livre intitulé «Israël et la sagesse» commence ainsi :

[38] Cf. ci-dessus avec la note 32 (B. ALSTER, *Studies*, p. 13).

> Nul ne vivrait un seul jour sans de sensibles désagréments, s'il ne pouvait se laisser diriger par une vaste connaissance empirique. Ce savoir tiré de l'expérience lui enseigne [...] [39].

Cette connaissance empirique («Erfahrungswissen») est discutée de façon détaillée dans le paragraphe introductif du livre. Je suis conscient que l'«Erfahrungswissen» chez Gerhard von Rad n'est pas simplement identique aux «expériences» dont je parle dans ma définition. Je préfère ne pas commencer par des éléments *transmis* et *prédonnés* dont cet «Erfahrungswissen» est déjà constitué ; la «sagesse» n'est pas simplement la transmission de traditions, mais un état d'esprit qui ne veut transmettre que ce qui *est vérifié ici et maintenant par l'expérience*. Dans un sens analogue, Gerhard von Rad écrit que l'«Erfahrungswissen» doit toujours à nouveau être jaugé à l'aide des expériences, qu'il doit sans cesse être corrigé («muss immer wieder durchgereinigt werden») [40]. Ce processus d'une «Durchreinigung» (d'une «vérification», d'une «révision») constante de ce qui est transmis constitue le propre de la sagesse. La *réception* de ce qui est transmis s'exprime dans le verbe «écouter», et la «*Durchreinigung*» des choses transmises s'opère par le «voir» et l'«observer» individuels [41]. À côté de l'autorité de la tradition se place pour ainsi dire l'«autorité» de l'expérience qui observe.

«Voir» et «observer» ne suffisent cependant pas encore pour examiner si la tradition se vérifie : ce qui est observé doit encore être «réfléchi». C'est la deuxième étape dans la démarche sapientiale : ce qui est perçu, est contrôlé moyennant la «*ratio*», «rationalisé». C'est ce que cherchent à exprimer mes deux termes «réfléchir» et «poursuivre la réflexion». Ce qui est perçu par les sens, notamment ce qui est aperçu par l'œil, doit être vérifié de façon «rationnelle» pour lui donner le poids nécessaire, s'il doit entrer en discussion, voire en concurrence avec l'autorité de la tradition.

Cette réflexion doit finalement conduire au point où sont «formulés des postulats». Je veux dire par là que la «sagesse» ne consiste pas dans le fait de «*découvrir*» un «Tun-Ergehen-Zusammenhang» (comme le veut Hartmut Gese), mais dans celui de «*postuler*» un ordre qui s'inscrit dans la ligne de ce qui est observé et réfléchi. «Postuler» implique le franchissement d'une frontière – acte que l'on peut qualifier de différentes façons : on peut parler d'une abstraction, d'une généralisation, voire d'un «transcender». L'observation isolée, le «cas» particulier ou l'«expérience» particulière sont intégrés dans

[39] *Israël et la sagesse* (cf. ci-dessus note 28), p. 9 ; «Kein Mensch würde auch nur einen Tag leben können, ohne empfindlichen Schaden zu nehmen, wenn er sich nicht von einem ausgebreiteten Erfahrungswissen steuern lassen könnte» (*Weisheit in Israel*, p. 13).

[40] *Israël et la sagesse*, p. 9 ; *Weisheit in Israel*, p. 13.

[41] Cf. H.-J. Kraus, «Hören und Sehen in der althebräischen Tradition» (1966), réimpr. in *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1972, p. 84-101.

un cadre plus large ; le moi individuel qui a observé et réfléchi offre à une communauté plus large un résultat, une conclusion qui veut être une «autorité» dont la validité doit dépasser le cadre individuel. Sans une telle «autorité», il n'y a pas de sagesse ; la «sagesse» est l'offre d'une «perspective d'ordre» dont émane une autorité. La «sagesse» n'est ainsi en aucun cas simplement le résumé d'expériences ou la codification de diverses sentences empiriques ; il est indispensable de «transcender» ce qui est quotidien, contingent et occasionnel.

Il va de soi que ces «postulats» sont uniquement persuasifs et pour ainsi dire valables tant qu'ils sont étayés par des observations et réflexions adéquates. Ainsi le cercle se referme : les postulats sont renvoyés aux observations et expériences, toujours nouvelles.

Cette compréhension de la «sagesse» telle que je viens de l'esquisser exige encore deux précisions de principe.

1) L'alternance permanente de connaissances empiriques et de corrections fait fondamentalement partie de l'humain. Le cercle porteur de la «sagesse» était d'abord la famille et le clan. Il est reconnu depuis longtemps qu'il ne s'agit pas d'un hasard si les sentences sapientiales bibliques par exemple – et cela même dans leur forme écrite, donc dans la forme conforme aux règles d'école – présupposent le point de vue d'un père qui s'adresse à son fils : «Écoute, mon fils...!» Dans ce cadre, le «sage» ne peut être personne d'autre que l'«ancien» qui est arrivé au terme du processus empirique permanent et qui transmet maintenant, avant la mort, son «postulat» de l'ordre vital comme un testament pour la génération suivante. Ainsi ce n'est pas non plus un hasard si Moïse proclame la Tora, régulatrice de la vie, juste avant de mourir ; d'ailleurs, le texte biblique souligne expressément que la capacité d'observation de Moïse ne s'était encore en rien affaiblie («ses yeux ne s'étaient pas encore ternis») et que sa «sève de vie» (peut-être sa «fraîcheur intellectuelle») ne s'était pas encore «enfuie» (Dt 34,7). Dans le récit de la mort de Moïse, la *parole* du testament est, de plus, accompagnée d'un *acte* symbolique : Moïse pose les mains sur Josué, suite à quoi celui-ci est rempli «de l'esprit de sagesse» (34,9). Ce texte du Deutéronome souligne à sa façon que la «sagesse» ne peut pas se passer du postulat autorisé d'un ordre.

Ce récit biblique montre en même temps comment des *noms* (Moïse!) se dégagent progressivement du fonctionnement anonyme, familial et clanique de la «sagesse». Au départ, il s'agit peut-être encore de noms plutôt légendaires qu'historiques – comme par exemple dans l'enseignement sumérien, quand un «Šuruppak» enseigne son fils «Ziusudra» qui, comme on le sait, apparaît également comme le héros de la tradition sumérienne du déluge. Un développement analogue s'observe notamment pour les noms mentionnés dans les doctrines sapientiales de l'ancienne Égypte. Au cours du processus, il arrive de plus en plus fréquemment que le nom désigne un «ego» individuel [42] qui

[42] Cf. P. Höffken, «Das EGO des Weisen. Subjektivierungsprozesse in der Weisheitsliteratur», *Theologische Zeitschrift* 41 (1985), p. 121-135.

se profile dans l'observation et l'établissement de postulats. L'autorité d'un nom particulier doit renforcer le poids de ce qui est postulé ; la pluralité des noms et leur ancrage *historique* grandissant empêchent, par contre, d'accorder à cette autorité une valeur *absolue*. La reprise de l'observation et de la réflexion – donc le processus de vérification et de correction – reste ainsi *ouverte*.

2) Ce caractère ouvert du processus sapiential interdit aussi de parler de façon trop globale d'un «optimisme» de la sagesse. L'ordre postulé contient sans aucun doute un élément «optimiste», mais ce serait une erreur de le généraliser pour l'*ensemble* du processus de la sagesse. La «sagesse» est incontestablement liée à l'*expérience*, et on sait bien que les expériences dans le monde sont depuis toujours loin d'être exclusivement positives et sources d'«optimisme». Au niveau de l'observation et de la réflexion, la sagesse doit percevoir les expériences dans *toute* leur étendue ; c'est seulement au moment du postulat que s'exprime une position de base qui part du fait que les forces régulatrices du monde peuvent être plus fortes et plus importantes que les forces du désordre et que la vie peut l'emporter sur la mort. Le postulat positif ou «optimiste» peut, à *un* moment donné, prendre des dimensions plus grandes (parce que la vie expérimentée fonctionne généralement bien), et à un autre moment, se réduire à un minimum, voire s'inverser en un postulat négatif (lorsque les expériences négatives dominent la pensée et la réflexion en général). La pensée spécifiquement sapientiale ne dépend pas d'un *contenu* «optimiste» (par exemple celui d'un «Tun-Ergehen-Zusammenhang» qui fonctionne), mais elle dépend de la volonté de jauger des conceptions d'ordre transmises à l'aune de l'expérience afin d'en dégager des perspectives et postulats pour une génération future, qui devra à son tour les vérifier par l'expérience. La «sagesse», c'est l'alternance ouverte et engagée de postulats et d'expériences, d'expériences et de postulats – et le contenu précis de cette alternance dépend du contexte empirique concerné.

Σοφία – essai de comparaison

Ma définition de la «sagesse» est-elle seulement valable pour le domaine de l'ancien Israël et de l'Ancien Orient ou puis-je supposer des phénomènes et développements analogues dans le monde grec? Avec cette question, je prends maintenant le risque de m'aventurer dans un domaine dont je ne possède qu'une connaissance limitée [43].

Σοφία ne désigne pas seulement l'«érudition» intellectuelle, du moins pas dans les attestations les plus anciennes de la littérature grecque. Des termes dérivés de cette racine linguistique peuvent tout aussi bien être employés pour parler, par exemple, d'un maître architecte, d'un chef de guerre, d'un conduc-

[43] Cf., par exemple, aussi W. Gent, «Der Begriff des Weisen. Eine historisch-kritische Untersuchung», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 20 (1966), p. 77-117.

teur de char ou d'un orfèvre [44]. Cet usage fait penser à l'«expertise artisanale» qu'Albert de Pury avait évoquée concernant le terme hébreu correspondant חכמה (ḥåkmāh) [45]. Mais ni dans l'un, ni dans l'autre des cas, cette définition orientée à un «savoir-faire» artisanal n'est suffisante. Le savoir-faire professionnel ne suffit pas pour qualifier *chaque* artisan ou praticien de *σοφός* ou de חכם (ḥākam). Il faut qu'à cela s'ajoute une caractéristique essentielle : le pouvoir-faire doit être «exceptionnel» [46], il doit être sensiblement au-dessus de ce qui se fait dans la «vie quotidienne» [47]. Sans le «franchissement d'une limite» que j'ai évoqué tout à l'heure, on ne peut pas non plus avoir une sagesse pratique, ni une *σοφία*, ni une חכמה. Un savoir-faire pratique ne devient *σοφία* qu'au moment où il n'est plus seulement expliqué par ce qui est observable ou rationnel, mais lorsqu'il a besoin du postulat d'un «plus» pour l'expliquer, par exemple d'une transcendance. Dans notre propre langue, nous en trouvons un écho quand nous parlons de la «génialité» d'un artiste : il est inspiré par un «génie» ou «reçoit le baiser de la Muse». Le «plus» renvoie au-delà de la sphère humaine, il est donné par une divinité : κατὰ δαίμονα, dit le poète grec Pindare [48].

Ce contexte artisanal de *σοφία* et de חכמה met toutefois clairement en garde contre la tentation de réduire l'expérimentable et l'expérience trop rapidement à une simple occupation spirituelle et intellectuelle. Il est vrai que certaines professions finirent effectivement par prédominer dans les cultures orientale et grecque et qu'elles réalisèrent de façon particulière voire unique le jeu de la cohabitation entre l'expérience et l'intuition. Dans le monde oriental, ce furent les scribes – en tant que responsables du «soin du texte» (de la «Text-Pflege») et du «soin du sens» (de la «Sinn-Pflege») [49] – qui se comprirent comme des חכמים par excellence ; ils devenaient ainsi les maîtres et se servaient de la formule transmise de l'enseignement sapiential «Écoute, mon fils...» pour s'adresser à leurs élèves. Dans le monde grec, c'est le σοφιστής qui revendiquait le soin de donner à la *σοφία* un accomplissement saillant. Bien que divisés sur le contenu de leur enseignement, les sophistes avaient en commun

[44] B. SNELL, «Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (σοφία, γνώμη, σύνεσις, ἱστορία, μάθημα, ἐπιστήμη)» (*PhU* 29), Berlin, Weidmann, 1924, p. 5-7 ; cf. U. WILCKENS, art. *σοφία*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII (1964), p. 468. Pour les significations de σοφία dans l'œuvre de Platon cf., par exemple, A. F. LOSSEV, «Über die Bedeutung des Terminus σοφία bei Platon», *Meander* 22 (1967), p. 340-347 (p. 346 : «überwiegend praktische und nicht nur praktische, sondern auch technische Tätigkeit des Menschen»).

[45] Cf. ci-dessus avec la note 35.

[46] «außergewöhnlich» ; U. WILCKENS, *op. cit.*, p. 467.

[47] Cf. ci-dessus avec la note 36 (Th. Römer).

[48] Fragm. 61,216.

[49] Cf. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H. Beck, 1992, 1997², p. 88, 276, 299.

de se définir avant tout comme des *enseignants* [50], comme ceux qui forment et instruisent les hommes : παιδεύειν ἀνθρώπους [51]. En premier lieu, l'homme doit apprendre à manier ses χρήματα, les «expériences» qu'il fait en tant qu'individu [52]. Dans ce contexte on peut citer la phrase célèbre de Protagoras (env. 492-410) [53], le sophiste le plus ancien, dont les œuvres nous sont accessibles à travers quelques fragments : πάντων χρημάτων μέτρον ἐστιν ἄνθρωπος – «l'homme est le maître de toutes ses expériences» [54]. Ce qui est expérimentable n'est accessible qu'à travers les sensations (παρὰ τὰς αἰσθήσεις [55]) ; les αἰσθήσεις, quant à elles, sont à comprendre comme un processus d'échange (ou comme une «relation» [56]) entre la réceptivité de l'homme et sa réaction aux impressions perçues. Prenons par exemple les termes «voir» et «observer» : ils désignent d'une part le processus de la réceptivité de l'œil, mais d'autre part aussi notre capacité de «reconnaître» quelque chose, notre «cognoscibilité des choses» [57].

Celui qui souligne de la sorte «l'expérimentable», les χρήματα (les expériences dans leur sens large [58]), doit également se confronter à la contradiction se manifestant dans les expériences que l'on peut faire. Il est tout à fait probable que Protagoras se situe dans la tradition du δισσός λόγος selon laquelle la

[50] À ce sujet cf., par exemple, G. E. R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley-Los Angeles-London : University of California Press, 1987, p. 83 sq. : «Σοφία and the Sophistic Debate».

[51] Platon, Prot., 317B. Cf., par exemple, G. B. Kerferd et H. Flashar, «Die Sophistik», in H. Flashar (éd.), *Sophistik · Sokrates · Sokratik · Mathematik · Medizin*, Basel, Schwabe & Co, 1998, p. 3 : «Die Sophisten [...] pflegten [...] Bildung im weitesten Sinne».

[52] Cf. M. Untersteiner, *Les sophistes* (1967), seconde édition revue et notablement augmentée, t. I , Paris, J. Vrin, 1993, p. 14 : «'expériences' de ce que l'homme éprouve en tant qu'individu» ; G. B. Kerferd et H. Flashar, *op. cit.*, p. 19 : «Die sophistische Hinwendung zur menschlichen Erfahrungswelt als dem Gegenstand ihres vorzüglichen Interesses».

[53] Cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 15-26 (chapitre premier : «Examen de la vie de Protagoras») ; cf. G. B. Kerferd et H. Flashar, *op. cit.*, p. 28-30.

[54] M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 73 ; cf. aussi p. 119-139 : «La proposition de Protagoras». Cf. B. Huss, «Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht», *Gymnasium* 103 (1996), p. 229-257.

[55] M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 77.

[56] Cf. aussi la discussion au sujet des χρήματα : par exemple, B. Huss, *op. cit.*, p. 240 : «Die χρήματα als 'πράγματα, οἷς χρῆταί τις'», c'est-à-dire : «[...] wonach ein χρῆμα erst durch eine Relation, in die der Mensch zu ihm tritt, recht eigentlich zu einem χρῆμα wird» ; p. 254-255 : χρῆμα est «alles, womit der Mensch zu tun bekommt (χρῆσθαι), was für ihn 'der Fall wird' und so 'der Fall ist'».

[57] M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 79.

[58] *Ibid.*, p. 120 : «le terme χρήματα comprend tout ce à quoi l'homme se trouve confronté, du sensible à l'intelligible, de l'événement comme réalité advenue à l'événement dans son devenir». Pour la discussion de l'interprétation («tutte quelle 'esperienze'») qu'a donnée Mario Untersteiner au terme χρήματα, cf. surtout le «Forschungsbericht» de B. Huss (*op. cit.*, p. 238) et ses remarques conclusives (p. 255) : «die Tatsache, *daß* etwas für mich der Fall ist, impliziert auch das *wie* dieser Erfahrung».

réalité ne peut être rendue que par des énoncés *antithétiques* [59]. Mais il ne reste justement pas fixé sur l'idée de la contradiction de l'expérimentable, mais risque une thèse qui – dépassant perception et réflexion – postule une *unité* par rapport à la contradiction : il s'agit de l'homme en tant que μέτρον, en tant que celui qui doit ordonner et ainsi «maîtriser» («dominare») l'expérimentable [60].

Par sa nature même, un tel ordre orienté vers l'homme conduit sans cesse du «postulat» à la vérification moyennant des expériences ; il conduit du μέτρον (au singulier) aux χρήματα (au pluriel). Ce qui se reflète ici est à mon avis comparable à ce que j'ai décrit comme le *processus* même d'une démarche sapientiale : de l'expérience au postulat et du postulat à sa «Durchreinigung» (à sa «correction») moyennant l'expérience. Ce n'est pas un hasard si la conception de Protagoras fait penser au πάντα ῥεῖ d'Héraclite, c'est-à-dire à l'idée du processus continu [61]. Or, bien entendu, ni chez Héraclite, ni chez Protagoras, il ne s'agit d'un relativisme total, mais en fin de compte de l'*unité* qui constitue le fondement de toute pluralité [62] – bien que cette «unité» ne soit, à nouveau, rien d'autre qu'une donnée «postulée», un «postulat».

Les «sophistes», les enseignants de la *σοφία*, se sont progressivement discrédités en ce qu'ils sont devenus de plus en plus des maîtres de la rhétorique seulement, des enseignants de l'éloquence ; et en raison des remarques discriminatoires de Platon et d'Aristote [63], il devint plus tard pratiquement impos-

[59] À ce sujet cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 45 sq.

[60] *Ibid.*, p. 126 : «Pour Protagoras donc, μέτρον est cette maîtrise de l'expérience qui peut conférer la possibilité du connaître» ; pour la discussion de ce terme, cf. B. Hutter, *op. cit.*, p. 243-247 : «Was bedeutet μέτρον?» (p. 245 : «dominato dalle esperienze della vita»).

[61] M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 76-78.

[62] *Ibid.*, p. 76 : «ce qui caractérise particulièrement Héraclite, ce n'est pas tant d'avoir découvert le *devenir*, la perpétuelle et multiple transformation des choses, que d'avoir signalé l'*unité* qui subsiste dans la multiplicité». Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques. Une histoire critique avec un choix de textes*, Fribourg (Suisse)/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1995, p. 215, au sujet du ἓν τὸ σοφόν : «la sagesse réside dans la compréhension du fonctionnement du monde –ce qui implique de toute façon la compréhension du Logos divin» (*ibid.*, note 22) ; «La sagesse [...] réside dans la compréhension du Logos, la structure semblable ou élément commun de l'aménagement des choses, par lequel se réalise le μέτρον ou mesure. Celle-ci garantit que le changement ne soit pas source d'une pluralité incohérente et chaotique» (*ibid.*, p. 216) ; cf. aussi M. Stemich Huber (*Heraklit. Der Werdegang des Weisen*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner, 1996) qui met l'accent sur l'importance de «τὸ σοφόν» dans la pensée d'Héraclite : «das *Eine Weise* [...], die Grundlage aller Wirklichkeit schlechthin» (p. 146 ; cf. p. 40, 82 note 160, etc.).

[63] G. Romeyer Dherbey, dans sa préface à l'œuvre de Mario Untersteiner, *ibid.*, p. I : «Les sophistes furent sans doute, après Platon et Aristote, plus insultés que connus. L'insulte est bien commode : elle évite la peine de réfléchir et de connaître» ; cf. A. Assmann («Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld», in A. Assmann [éd.], *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München, Wilhelm Fink, 1991, p. 20) : «... von Platon und Aristoteles in ein 'zweitausendjähriges Grab des Vergessens' gestürzt».

sible d'employer la désignation σοφιστής dans un quelconque sens positif. Mais la préoccupation *fondamentale* de ces «enseignants de la *σοφία*», à savoir l'importance *capitale* de l'observation et de l'expérience, fut reprise par un autre milieu et s'associa avec un autre nom : celui des «σκεπτικοί», des «sceptiques». Suivant la signification de base du verbe σκοπέω/σκέπτομαι, un σκεπτικός est celui qui «observe», «regarde avec soin autour de soi» [64] ; il est comme un gardien qui – du haut d'un poste d'observation, d'une σκοπιά – observe («épie») et vérifie ce qui se passe dans le monde. C'est dans ce sens que Diogène Laërce (IIIe siècle après J.-C.) définit la philosophie sceptique comme celle qui «observe et recommence à observer», qui reste constamment dans un état d'observation et de vérification [65]. Aussi qualifie-t-il cette philosophie non seulement de σκεπτική, mais aussi de ζητητική – donc comme celle qui est perpétuellement en train de chercher, d'examiner et d'explorer [66]. Cette attitude qui consiste à observer et à examiner peut devenir tellement prédominante que le *but* de la *σοφία* – à savoir le postulat d'une orientation de la vie – se trouve relégué à l'arrière-plan. L'ἐποχή, la suspension du jugement, est en effet régulièrement mise en avant en tant que spécificité de la philosophie sceptique. Je suppose toutefois que ce critère ne nous fournit pas une définition du point de départ de cette orientation philosophique au sens d'une description historique de ses *débuts* et de ses *premières* préoccupations principales, mais qu'il s'agit plutôt d'une caractérisation faite *rétrospectivement* [67]. *Tout d'abord*, ces philosophes étaient des «observateurs», ceux qui examinaient de manière critique et réfléchissaient ; donc σκεπτικοί au sens *positif* d'une attitude fondamentale de recherche constructive. Nous savons, bien sûr, que le terme σκεπτικός, de même que celui de σοφιστής, a reçu des connotations de plus en plus *négatives* – de sorte que les lexiques nous apprennent qu'un sceptique est quelqu'un de «méfiant», quelqu'un qui «doute», comparable (selon le Petit Robert [68]) à l'homme «incrédule» et «irréligieux».

Par opposition, je proposerais de chercher le caractère *propre* du point de départ «sceptique» dans l'«observation» et l'«examination» (l'«observation

[64] Cf. LIDDELL-SCOTT, *Greek English Lexicon* (1843), Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 1606-1607 : «look about carefully, spy».

[65] DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (Περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίαι εὐδοκιμησάντων) IX, 62, 70.

[66] Cf. aussi L. COULOUBARITSIS, «La problématique sceptique d'un impensé : Ἡ ΣΚΈΨΙΣ», in A.-J. VOELKE (éd.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques* (*Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, vol. 15), Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1990, p. 9-28, surtout p. 13 sq.

[67] Cf., par exemple, W. GÖRLER, «Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon», in H. FLASHAR (éd.), *Die Philosophie der Antike*, t. I : *Die hellenistische Philosophie*, Basel, Schwabe & Co., 1994, p. 745 : «der Terminus ἐποχή begegnet bei Pyrrhon noch nicht [...] ; vielleicht ist er von der Stoa oder von Arkesilaos geprägt worden».

[68] *Dictionnaire alphabétique et analogique*, Paris, 1984, p. 1776.

examinatrice») ; tout le reste ne me paraît être qu'une conséquence, voire une réduction secondaire, pour ainsi dire une simplification.

Pour terminer, j'aimerais revenir au livre biblique de Qohéleth.

Qohéleth – la sagesse de la crise («Weisheit der Krise»)

En premier lieu, soulignons que Qohéleth est également un tel «observateur», quelqu'un qui examine de façon «critique». Le verbe le plus fréquemment employé dans ce livre n'est autre que ראה (rā'āh), «voir», «observer». Je suis d'avis que, jusqu'à présent, la recherche exégétique n'a pas suffisamment tenu compte de l'importance de ce verbe pour le programme du livre de Qohéleth [69]. Déjà du point de vue statistique, nous avons ici une particularité qui dépasse largement la norme de l'usage. Quantitativement, le livre de Qohéleth ne représente que 0,99 % de l'ensemble du corpus vétérotestamentaire [70] ; partant de ce pourcentage, on pourrait s'attendre à environ 13 attestations du verbe ראה dans le livre de Qohéleth, mais de fait, c'est-à-dire avec ses 47 occurrences [71], on arrive largement au-dessus du triple de la moyenne statistique. De tels rapports numériques sont un indice non négligeable. À cela s'ajoute encore une donnée bien plus importante : dans le livre de Qohéleth, le verbe ראה figure à plusieurs reprises à *la* place qui lui revient dans un processus d'argumentation typiquement sapientiale, à savoir à la *première* place, celle de l'expérience fondée sur l'observation.

Et ce qui est ici valable pour le début de l'argumentation sapientiale, l'est tout autant pour l'ensemble de la démarche sapientiale : Qohéleth n'est rien d'autre qu'un exemple par excellence de l'argumentation sapientiale. Je rappelle ma définition présentée au départ avec ses trois étapes dans la démarche sapientiale : [1] observer, [2] réfléchir et [3] juger. C'est exactement cette

[69] M. V. Fox (*Qohelet and his contradictions* [JSOT.SS 71], Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, p. 151-154), par exemple, ne le mentionne pas du tout parmi les «key words» du livre ; une exception remarquable est l'article d'A. Schoors, «The Verb ראה in the Book of Qoheleth», in A. A. Diesel et al. (éds), *«Jedes Ding hat seine Zeit...». Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York, de Gruyter, 1996, p. 227-241 ; cf. aussi «Words Typical of Qohelet», in A. Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven, University Press/Peeters, 1998, p. 26-33.

[70] «Statistischer Anhang», in E. Jenni, Cl. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. II, München/Zürich, Chr. Kaiser/Theologischer Verlag, 1976, p. 539 et 540.

[71] Cf., par exemple, les concordances (A. Even-Shoshan, p. 1041-1047 ; G. Lisowsky, p. 1289-1299 ; par contre, J.-J. Lavoie (*La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 288) donne le chiffre de 50 qui comprend probablement encore les substantifs מראה (6,9 ; 11,9) et ראות (5,10) formés à partir de la même racine linguistique.

même structure en trois étapes que j'ai pu constater de manière répétée dans le livre de Qohéleth – et c'est selon cette structure que se déroule l'argumentation sapientiale.

Structure du procédé argumentatif

1) Le premier pas est celui de la perception sensorielle (saisir par les sens), celui de l'observation : *on se fixe la tâche d'observer quelque chose qui comporte une certaine régularité (par exemple,* ראה *: saisir par le sens du regard).*
2) Le deuxième pas est celui de l'appréhension (saisir par l'esprit), celui de la compréhension : *on mène à bien l'observation : c'est l'intériorisation de ce qui a été perçu (par exemple,* נתן לב *: appréhender de façon noético-rationnelle).*
3) Le troisième pas – qui fait suite à l'observation et à la réflexion (compréhension) – est celui du jugement, du discernement, de l'opinion, de la sentence : *on formule la leçon que l'on en tire (*ידע *: exprimer l'aboutissement de la recherche).*

Lorsqu'on définit la spécificité de la sagesse non pas à partir d'un critère de *contenu*, mais qu'on la cherche du côté d'une certaine *démarche* argumentative, alors, le livre de Qohéleth ne peut pas être considéré comme un document de la «crise de la sagesse» ; bien au contraire : dans son noyau, il constitue un exemple parfait de l'argumentation sapientiale. Dans mon analyse exégétique du livre de Qohéleth – que je ne peux présenter ici en détail [72] –, j'ai entrepris de démontrer l'existence de cette triple démarche dans les différentes étapes argumentatives.

Il existe cependant une petite variante qui me paraît significative. On ne la constate pas dans l'ensemble des démarches argumentatives de Qohéleth, mais seulement dans la dernière qui fait aussi office de conclusion finale. On y retrouve d'abord les mots-clés des deux premières étapes, ראה et נתן לב (8,9) : «tout ceci je l'ai observé (ראה)» ; puis «j'ai réfléchi à tout cela (נתן לב : j'y ai concentré toute ma pensée)... ». Mais après ces deux mots-clés de l'observation (ראה) et de la réflexion (נתן לב), Qohéleth n'enchaîne *pas* avec l'habituel ידע («je reconnais») ; ici, dans sa conclusion, dans la *dernière* décision personnelle, il n'est plus question d'une rationalité ou d'un jugement rationnel, mais d'une

[72] Cf. ma monographie *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* qui paraîtra prochainement dans la série «Orbis Biblicus et Orientalis», vol. 168, Fribourg (Suisse)/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Provisoirement, je peux signaler la description présentée dans mon article : «Qohéleth, le Maître. Compréhension de l'univers et compréhension de soi», *Variations herméneutiques* 3 (1995), p. 3-22.

prise de position engagée (v. 15) : «moi, maintenant, je fais l'éloge (שבח) de la joie : car il n'y a rien dans la vie humaine qui rende vraiment heureux et qui procure satisfaction (טוב) – si ce n'est de manger, de boire et de se réjouir. C'est *cela* qui doit marquer l'existence humaine – et cela surtout dans l'activité incessante durant les jours de la vie que Dieu donne à l'homme sur terre.»

Ce renoncement soudain et ultime à une conclusion *rationnelle* me rappelle quelque peu l'ἐποχή des sceptiques grecs. Mais il est évident que ce n'est pas pleinement comparable. Chez Qohéleth, il ne s'agit en aucun cas d'une ἐποχή, au sens d'une ἀφασία [73] – donc d'un mutisme qui n'ose ni postuler, ni réfuter quoi que ce soit [74]. Qohéleth ose, au contraire, dire un dernier mot, mais il signale clairement que celui-ci se situe à un tout autre niveau que les conclusions précédentes : il ne s'agit pas de la «découverte» de «l'ultime», de sa «reconnaissance» (ידע), mais d'une prise de position *enthousiaste* en faveur de la vie – «je fais l'éloge de la joie» – où nous retrouvons le verbe שבח qui s'emploie généralement pour la louange de Dieu. Il ne s'agit pas de *remplacer* Dieu par un «hymne à la joie» («Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium»), mais de fait, on assiste à un essai de décrire Dieu *autrement* que comme celui qui donne la victoire nationale, qui sauve et libère, qui fait des miracles ou comme celui qui est le destinataire de sacrifices et de cultes, etc. Qohéleth le désigne simplement comme celui qui donne l'essentiel de ce que nous possédons en tant qu'êtres humains : des jours de vie. Et lorsque ces jours perdurent, permettant à l'être humain «de manger, de boire et de se réjouir» – et *aussi longtemps* qu'ils perdurent, nous devons l'exprimer de façon reconnaissante et joyeuse : «Je rends éloge à la joie».

Ce qui est dit ici de Dieu paraît bien maigre comparé aux grandes confessions d'Israël. Mais que pouvait-on encore dire de ce Dieu qui n'avait sauvé ni Israël, ni Juda du désastre national, qui avait laissé détruire son temple à Jérusalem, qui avait livré le roi, son oint, son messie, à la puissance ennemie des Babyloniens et qui avait conduit son peuple dans l'exil et dans l'esclavage? Ici émerge le thème du «Dieu caché», du «*deus absconditus*», et même *après* l'exil babylonien, il n'y a pas de renouveau resplendissant, ni aucune manifestation puissante de ce Dieu. Ce fut l'époque de la crise fondamentale, d'une crise qui dura plusieurs générations et qui toucha tous les domaines de la vie – y compris culte et théologie. À cette époque de la crise fondamentale, un Qohéleth essaie de garder l'héritage de la sagesse *et* celui de la réflexion sur Dieu. Lorsqu'il pose le premier principe du procédé sapiential, à savoir le principe conventionnel et neutre du voir et de l'observation (ראה), il sait qu'il n'a *rien* à dire de Dieu ; par ce processus de l'observation, Dieu ne se laisse

[73] C'est ainsi que la philosophie sceptique se trouve caractérisée par Aristoclès de Messène (Ier siècle av. J.-C.? ; Ier siècle apr. J.-C.?) cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE (*Préparation évangélique*, XIV 18, 1-4) ; cf. W. GÖRLER, *op. cit.* (cf. ci-dessus note 67), p. 743-745 : «Verzicht auf 'Meinung' und sprachliche Äusserung (skeptische 'Formeln', ἀφασία)».

[74] Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes* I 10 ; 31-35.

pas saisir. En ce qui concerne la deuxième démarche, celle de la réflexion, Qohéleth peut certes constater que nous pouvons *penser* Dieu et l'éternité (3,11) : «Dieu a mis l'éternité (עולם) dans leur pensée». Il y a là quelque chose de divin en l'homme, quelque chose de l'éternité de Dieu. Ou, pour le dire en termes modernes : il y a quelque chose de «transcendant» en l'homme ; dans la pensée, l'homme franchit les limites de l'espace et du temps. Mais de ce qui est transcendant, nous ne pouvons pas faire une réalité ; Dieu et l'éternité restent une hypothèse de notre pensée. À l'égard de Dieu, même toutes les pensées du monde ne conduiront jamais à un *savoir* et à un saisir au sens de ידע. Or, malgré la reconnaissance de toutes ces limites de l'existence humaine, la «sagesse de la crise» de Qohéleth ne s'arrête *justement* pas à cette négativité, mais vise un énoncé *positif* – que voici : si nous voulons parler de la vie et de Dieu (et Qohéleth le veut!), nous ne pouvons pas le faire à l'aide de la *ratio*, mais seulement à travers le שבח, la louange, l'«*affirmatio*» engagée. Avec un engagement honnête et neutre, la «sagesse de la crise» de Qohéleth s'est frayée un chemin jusqu'à la donnée positive qui se laisse encore énoncer et postuler de façon responsable *après* l'observation et la réflexion dans cette situation de crise : il s'agit de la joie de vivre comme force qui peut être plus puissante que toute crise et tout «*non-sens*».