Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 43 (1997)

Artikel: Les fondements philosophiques de l'éthique médicale : le cas de Rome
Autor: Pigeaud, Jackie
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660910

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VII

JACKIE PIGEAUD

LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE L'ÉTHIQUE MÉDICALE: LE CAS DE ROME

L'*éthique médicale*, la *bio-éthique*, sont des sujets *actuels*. Ils le sont, certes, parce que d'actualité, et parce qu'ils sont à la mode, médiatisés comme on dit. D'autre part l'enseignement obligatoire, en France, de l'*Histoire de la médecine*, sous quelque forme que ce soit, dans les Facultés de Médecine, a suscité la fabrication de manuels. J'ai lu récemment celui de Suzanne Rameix, intitulé *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*[1]. Le problème de ce petit livre serait plutôt, *à l'occasion* d'une promenade à travers quelques textes philosophiques, de trouver de quoi fonder une éthique médicale[2]. Certes notre question à nous, ici, est d'ordre historique, et nous n'avons pas le choix, en quelque sorte, dans notre recherche; nous devons nous demander qui éventuellement, parmi les philosophes, et même si, éventuellement, la philosophie a fourni de quoi fonder une éthique médicale. Mais il existe une ressemblance entre les deux démarches, dans la question de fond, celle que devrait se poser l'auteur du livre dont je parle, et celle que je me pose ici, et qu'on pourrait formuler ainsi: **avons-nous besoin de tout cet**

[1] Paris, Ellipses, 1996. L'auteur enseigne l'éthique médicale au CHU Henri Mondor de Créteil.

[2] «L'objet de ce livre est de montrer comment, aujourd'hui, nous pouvons construire ces jugements moraux, quels sont les concepts et les théories à notre disposition, quels sont *leur origine, leur fondement, leur justification*» (p. 3; les italiques sont ici de l'auteur).

arroi philosophique pour fonder une éthique médicale? La médecine s'est-elle jamais servi de la philosophie pour fonder son éthique, et en a-t-elle seulement besoin? Et cette question des rapports avec la philosophie n'est-elle pas consubstantielle à la définition même de la médecine (j'entends *définition* de ce que Tulp appelle, au XVIIe siècle, *forum medicinae*, le champ de la médecine)?

Mais que signifie **éthique médicale**? Je tenterai d'abord, volontiers, une définition, assurément provisoire et perfectible. Je définirai l'éthique médicale comme un ensemble de règles, régissant le rapport du médecin et du malade, impliquant un jugement de valeur, et imposant au médecin et au malade des conduites qui ont pour finalité l'intérêt, dans tous les sens du terme (physique, moral, métaphysique), du malade, conçu comme malade, comme personne et comme être humain.

Il y a d'autre part quelque chose qu'il faut assumer, cette fois dans la délimitation du champ d'étude qui nous est attribué. Je veux parler de la définition de notre *corpus*. Le cas de Rome. Cela veut-il dire 'médecins de *langue latine*'? Parlons-nous seulement, alors, de *textes médicaux latins*? Ce serait, naturellement, une restriction abusive.

La question de la relation de la médecine grecque et de la médecine romaine est de toute façon sous-jacente. Du point de vue des dates, même, Galien est, entre autres, un médecin romain[3]. Je ne me déroberai pas, en transposant tout mon questionnement sur les médecins romains de *langue grecque*. Je considérerai

[3] Dans son livre important, *Introductio in Historiam Medicinae Litterariam*, Blumenbach classe ainsi, dans la *Medicina Romanorum*, Caton, Asclépiade, Thémison, Musa, Cassius Felix, Celse, Scribonius Largus, mais aussi Rufus d'Éphèse, Dioscoride, Artémidore, Érotien, Thessalus, Pline l'Ancien, Arétée de Cappadoce, Soranus, Moschion, Galien, qui occupe la place essentielle, Sérénus, Alexandre d'Aphrodise, Élien, Oribase, Némésius, Vindicianus, Priscien, Marcellus Empiricus, Apulée, Végèce, Caelius Aurélien, Aetius, Palladius, Alexandre de Tralles, Théophile, Paul d'Égine, Nonus, Symeon Sethus, Démétrius, Nicolas Myrepsus et Zacharias. Cf. Jo.Frid. BLUMENBACHII *Introductio in Historiam Medicinae Litterariam* (Goettingae 1786).

essentiellement les médecins de *langue latine*. Mais je ne saurais me priver, si je veux être cohérent, de recourir à des médecins de *langue grecque*.

De toute évidence, les médecins de langue latine *ne sont pas des théoriciens*. On ne trouvera pas chez eux une réflexion générale sur l'éthique — et non seulement l'éthique médicale —, comme celle qu'on rencontre chez Galien, et sur laquelle j'ai publié, il n'y a guère, une étude[4]. Il n'est pas dit pour autant que ce qui paraît frustrant à première vue — c'est-à-dire l'absence de théorisation — ne soit pas un problème intéressant et fructueux en soi. Car, du point de vue de la méthode, si je me refuse à négliger l'arrière-plan d'une médecine grecque, je pense qu'il est aussi absurde de ne pas considérer les développements ultérieurs de la médecine romaine.

Portrait moral d'un médecin romain

Commençons par ce qu'on pourrait appeler la personnalité *morale* du médecin. On peut prendre l'exemple de Celse. Le 17 mai 1766, un élève de Matthias, Sebast.Christian. Kortholt, soutenait sa thèse intitulée *Dissertatio Medica de A. Cornelii Celsi*[5]. Il y recensait ainsi les qualités morales de Celse:

— Celse a l'amour du vrai; *praef.* 45: il loue ceux qui cherchent «sans complaisance», comme traduit Mudry[6], à découvrir la vérité.

[4] Cf. Galien. *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, suivi de *Que les moeurs de l'âme suivent les tempéraments du corps* (Paris 1993). La traduction qui y était donnée, accompagnée de notes, était celle de R. VAN DER ELST (Paris 1914). Il existe aussi une traduction italienne: Galeno. *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali,* a cura di M. MENGHI e M. VEGETTI (Venezia 1984). Les traducteurs ont pris soin, à juste raison, de joindre la traduction du traité: *Le facoltà dell'anima seguono il temperamento dei corpi.* (*Quod animi mores*...). Quant à la traduction de l'autre traité, les éditeurs avaient repris celle de C. DAREMBERG, in Galien. *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales* (Paris 1834), I 47-91. On se reportera maintenant à l'ouvrage suivant: Galien. *L'âme et ses passions,* introduction, traduction et notes par V. BARRAS, T. BIRCHLER, A.-F. MORAND, préface de Jean STAROBINSKI (Paris 1995).

[5] Praeside Georgio MATTHIAE, Gottingensis.

[6] Ph. MUDRY (éd.), *La Préface du De Medicina de Celse*, Bibliotheca Helvetica Romana, 19 (Rome 1982), 29-31.

— Celse interdit qu'on trompe le patient. Le médecin avisé ne touchera pas la blessure incurable (5, 26, 1C). Quand les choses ne sont pas désespérées, dire la vérité à l'entourage, sans dramatiser jamais (5, 26, 1D)[7].

— Celse loue Hippocrate de reconnaître et recenser ses fautes (8, 4, 4), dans ce qu'il appelle sa digression à la mémoire d'un grand maître[8].

— Le médecin devra se réserver pour un petit nombre de malades, et par conséquent ne pas rechercher systématiquement le profit; sinon il sera astreint à choisir une médecine qu'on pourrait appeler de *généralités*[9].

— La maladie exige du médecin ce que que Kortholt appelle: *animi lenitatem & mansuetudinem*[10].

[7] «It is like a mountebank to exaggerate a small matter in order to enhance his own achievement». Tr. W.G. SPENCER, Celsus. *De Medicina*, II (London/Cambridge, Mass. 1961), 69. À propos du renoncement au soin, cf. HP. *De arte* 3, 2, VI p. 4-7 Littré. Il existe des malades «chez qui le mal est le plus fort», et «ce cas est placé, comme on doit le savoir, au-dessus des ressources de l'art». CELS. 5, 26, 1 C-D: «Quand il s'agit de blessures, un médecin doit avant tout savoir reconnaître celles qui sont incurables, celles qu'il est difficile de soigner, celles dont le traitement est relativement facile. C'est en effet le premier devoir d'un homme sage que de ne pas toucher au malade qui ne peut être sauvé, et de ne pas se laisser prendre à des apparences qui l'accuseraient d'avoir tué un homme victime de son propre destin...» *Est enim prudentis hominis primum eum, qui seruari non potest, non adtingere*... Cf. D. GOUREVITCH, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain* (Rome 1984), 207. Cicéron fait allusion à ce principe: *Sed desperatis etiam Hippocrates uetat adhibere medicinam* (*Att.* 16, 15, 5). Cf. E. ORTH, *Cicero und die Medizin* (Leipzig 1925), 7.

[8] «Il n'y a que les hommes véritablement grands, et qui sentent leur supériorité, qui puissent ainsi convenir de leurs méprises: les génies superficiels savent qu'ils ont trop peu pour pouvoir rien abandonner; mais c'est le propre de ceux du premier ordre, qui seraient toujours assez riches d'ailleurs, d'avouer ingénument leurs fautes; surtout si l'aveu qu'ils en font peut être de quelque utilité à ceux qui exerceront après eux le même ministère, en les empêchant de se tromper par les mêmes apparences. C'est la célébrité (*memoria*) de ce grand maître, qui nous a engagés à insérer ici cette observation» (Tr. H. NINNIN, revue et corrigée [Paris 1855], 384).

[9] 3, 4, 9-10.

[10] Comme dans 3, 6, par exemple.

— Celse montre de la pudeur, même dans le choix de ses termes. Et l'auteur cite le fameux passage de Celse[11] sur le choix des termes désignant les parties sexuelles[12].

— Celse critique l'intempérance de son siècle. Par exemple 1, 3, 17, où Celse approuve Asclépiade d'avoir été «choqué par l'habitude des gens qui usent de vomissement quotidien pour se donner la faculté de bâfrer»[13]. Ou encore 1, 8, 2: «Il ne faut pas du tout en croire nos compatriotes qui, étant malades, s'ils ont envie de vin ou d'eau fraîche, cherchent une excuse à leurs caprices en mettant en cause leur estomac qui n'y est pour rien»[14].

— Celse se montre ami de l'équité et de la justice — on dirait aujourd'hui de l'honnêteté intellectuelle —, dans le souci qu'il a de restituer à chacun des auteurs, ancien ou moderne, son dû. Il critique Asclépiade, qui se donne l'air d'avoir inventé la friction: «Sans doute», dit-il, «ne faut-il pas frustrer les modernes de ce qu'ils ont découvert ou correctement conservé (*uel recte secuti sunt*) mais sans omettre de restituer à leurs auteurs les choses consignées par tel ou tel écrivain antérieur»[15].

— Celse réclame la prudence dans l'exercice de la médecine; *Praef.* 17; 5, 26; 7, 29; 8, 3. Néanmoins, quand c'est nécessaire, il engage à conjuguer l'audace à la prudence. Il réclame du courage dans l'exercice chirurgical; voir le fameux *Proemium* du livre 7.

J'ai choisi de présenter ce qui pourrait servir, en effet, à dessiner le portrait d'un *bon* médecin, à travers cette étude du XVIIIe siècle, pour marquer aussi l'intérêt que ce siècle porte de nouveau à Celse[16]. D'autre part, comme on voit, c'est une sorte

[11] 6, 18, 1-2.

[12] Cf. aussi 7, 18, 3: *apud nos indecorum, sed commune his herniae nomen est.*

[13] Comme traduit G. SERBAT (éd.), Celse. *De la médecine* I (*CUF*, Paris 1995), 32.

[14] Trad. G. SERBAT, 41. Cf. encore 2, 16, 2.

[15] 2, 14, 1. Trad. G. SERBAT, 92.

[16] On réédite même, à la fin du XVIIIe, le grand commentaire de Lommius au Livre I du *De medicina*: Jodoci LOMMII BURANI *Commentarii de Sanitate Tuenda in primum Lib. De Re Medica* Aurel. Cornelii Celsi, *Medicorum Romanorum longe Principis*... (Amstelodami 1761), 147.

de figure du *bon* médecin qu'on essaie de reconstituer, non pas à partir d'écrits théoriques, mais de ce qu'on peut discerner des traits d'une personne à travers ses écrits, pour constituer un modèle.

La médecine est «art dont la mission est de veiller sur la vie humaine...»[17], *salutis humanae praesidem artem...* C'est à propos de la vivisection, dont je vais reparler, que Celse a cette formule. J'en retiendrai pour l'instant le seul caractère général, et comme définitionnel, qui fonde la relation du médecin à son malade, et qu'on pourrait placer sous la notion, très générale comme nous allons le voir, d'*humanitas*. Le mot n'est pas de Celse, qui, dans le même contexte, parle de *misericordia*[18]. Il se trouve, comme on le sait, chez Scribonius Largus, avec un ton plein d'émotion et de lyrisme même, qui place, dans son *Epistula dedicatoria*, la médecine sous le patronage d'Hippocrate et de son *Serment*[19]. Pour Scribonius, le médecin est, parmi tous les individus, spécialement requis à la *miséricorde* et à l'*humanité*, par devoir professionnel; *miséricorde* et *humanité* sont la finalité de la médecine: *tum praecipue medicis, in quibus nisi plenus misericordiae et humanitatis animus est secundum ipsius professionis uoluntatem*[20]. La médecine, dit-il encore, est un long apprentissage de l'*humanité*, qui consiste d'abord à ne pas nuire, à ne pas faire le mal: *Scientia enim sanandi non nocendi est medicina*[21]. Le ton de Scribonius, la référence solennelle à Hippocrate, *conditor nostrae professionis*[22],

[17] *Praef.* 40, trad. Ph. MUDRY, *op.cit.*, 27.

[18] *Praef.* 43. Il s'agit du médecin qui apprend «en exerçant son humanité ce que d'autres ont appris en usant d'une affreuse cruauté» (trad. Ph. MUDRY, 29): *idque per misericordiam discere, quod alii dira crudelitate cognorint.* Cf. aussi l'adjectif *misericors* au livre 7, *prooem.* 4.

[19] Cf. Scribonius Largus. *Compositiones*, ed. S. SCONOCCHIA (Leipzig 1983), *ep.* 5, p. 2-3. Cf. aussi K. DEICHGRÄBER, *Professio medici. Zum Vorwort des Scribonius Largus*, Abh. Akad. Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse, 1950, 9.

[20] *Ep.* 3 (p. 2 Sconocchia): *quod malum cum omnibus animantibus inuisum esse debeat, tum praecipue medicis, in quibus nisi plenus misericordiae et humanitatis animus est secundum ipsius professionis uoluntatem, omnibus diis et hominibus inuisi esse debent.*

[21] *Ep.* 5.

[22] *Ep.* 5.

place la médecine dans une tradition de moralité spécifique, que Danielle Gourevitch a fort bien étudiée dans son livre *Le triangle hippocratique*[23].

On ne peut pas ne pas évoquer, même si cela a été étudié souvent[24], les rapports entre la φιλανθρωπία grecque et la notion latine d'*humanitas*. On sait que dans un texte célèbre, Aulu-Gelle a marqué la différence, pour lui essentielle, entre les deux: *'humanitatem' non id esse uoluerunt, quod uolgus existimat quodque a Graecis* φιλανθρωπία *dicitur et significat dexteritatem quandam beniuolentiamque erga omnis homines promiscam, sed 'humanitatem' appellauerunt id propemodum, quod Graeci* παιδείαν *uocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus*[25]. Si je comprends bien le sens de la réflexion d'Aulu-Gelle, *humanitas* n'a pas le sens que le vulgaire pense, et n'est pas non plus équivalent à ce que les Grecs appellent *philanthropie*. Cela, c'est ce qu'on pourrait appeler le sens plat. Si l'on regarde bien la phrase, on s'aperçoit qu'elle est bien faite. Il n'est pas interdit de penser, en effet, que la *dexteritas* renvoie à une certaine technicité du bien à l'égard des hommes — et alors pourquoi pas, entre autres, la médecine? —, et la *beneuolentia* à un sentiment vague à l'égard d'autrui. Ce qui énerve, semble-t-il, Aulu-Gelle, c'est le caractère non philosophique que l'on tend à donner, sans doute à son époque, à la notion d'*humanitas*, devenue une notion floue de morale commune. Aulu-Gelle veut lui restituer un caractère prégnant, un sens philosophique. Ce qu'il faut entendre par *humanitas*, c'est le grec *paideia*, ce qu'on pourrait appeler la *culture*. Non pas une notion de morale spontanée ou populaire, liée à des comportements; mais une notion fondée sur le travail philosophique, l'instruction et les arts libéraux.

[23] *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain* (Rome 1984).

[24] Cf. par ex. D. GOUREVITCH, *op.cit.*, 281 sqq.; on se reportera aussi au livre de Owsei TEMKIN, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians* (Baltimore/London 1991).

[25] 13, 17, 1. L. EDELSTEIN cite la définition d'*humanitas* que donne Aulu-Gelle, cf. *op.cit.* (infra n. 26), 338 n.33.

On connaît la formule hippocratique des *Préceptes*: ἢν γὰρ παρῇ φιλανθρωπίη, πάρεστι καὶ φιλοτεχνίη, «Car là où est la *philanthropie*, là est aussi l'amour de l'Art»[26]. D. Gourevitch a raison de faire remarquer le caractère extrêmement restreint de la formule, dans le contexte précis de l'âpreté au gain[27]. Il n'empêche: c'est une formule, une *sententia* bien frappée, apte à capter les variations de sens de *philanthropia*.

Que *philanthropia* soit comme le signe de reconnaissance presque automatique de la médecine, j'en veux pour preuve l'emploi unique qu'en fait Sextus Empiricus: Ὁ σκεπτικὸς διὰ τὸ φιλάνθρωπος εἶναι τὴν τῶν δογματικῶν οἴησίν τε καὶ προπέτειαν κατὰ δύναμιν ἰᾶσθαι λόγῳ βούλεται. καθάπερ οὖν οἱ τῶν σωματικῶν παθῶν ἰατροὶ ...[28] Cette phrase est intéressante: «Le philosophe sceptique, *à cause du fait qu'il est philanthrope*, veut soigner la suffisance et l'étourderie des dogmatiques. Donc, comme les médecins des maladies du corps...» C'est la philanthropie qui amène, comme naturellement, l'allusion à la médecine, et qui définit l'acte philosophique sceptique, comparé à l'acte médical. On pourrait dire que Sextus fonde une *philanthropie* philosophique sur une analogie avec la *philanthropie* médicale. L'origine de l'acte médical tiendrait à ce sentiment qui porte vers l'autre, pour le soulager[29].

[26] *Praec.* 6. Tr. É. LITTRÉ: «car là où est l'amour des hommes est aussi l'amour de l'art», IX p. 259. Cf. aussi: *De medico* 1: τὸ δὲ ἦθος εἶναι καλὸν καὶ ἀγαθὸν, τοιοῦτον δ' ὄντα πᾶσι καὶ σεμνὸν καὶ φιλάνθρωπον· τὸ γὰρ προπετὲς καὶ τὸ πρόχειρον καταφρονεῖται, κἂν πάνυ χρήσιμον ᾖ· σκεπτέον δὲ ἐπὶ τῆς ἐξουσίης· τὰ γὰρ αὐτὰ παρὰ τοῖς αὐτέοις σπανίως ἔχοντα ἀγαπᾶται. On lira l'interprétation de L. EDELSTEIN, qui suit celle de U. FLEISCHER (cf. U. FLEISCHER, *Untersuchungen zu den pseudohippokratischen Schriften* Παραγγελίαι, Περὶ ἰητροῦ und Περὶ εὐσχημοσύνης, Neue Deutsche Forschungen, Abt. Klass. Philologie, 10 [Berlin 1939]), «If he acts thus, if such 'philanthropy' is present on his part, then also 'love of the (medical) art' will be kindled in his patients, a state of mind that greatly contributes to their speedy recovery...» «No more — and no less — is implied by the famous aphorism: 'Where there is love of man, there is also love of the art'» Cf. «Ethics of the Greek Physician», in *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, edited by O. TEMKIN and C.L. TEMKIN (Baltimore 1967), 319-346, ici 321.

[27] *Op.cit.*, 282.

[28] SEXT.EMP. *Pyrrhoniae hypotyposes* 3, 280.

[29] Cf. GAL. *De placitis Hippocratis et Platonis* 9, 5, 6: Ἱπποκράτει καὶ Ἐμπεδοκλεῖ οὐδ' ἄλλοις τῶν παλαιῶν οὐκ ὀλίγοις ὅσοι διὰ φιλανθρωπίαν ἐθεράπευον τοὺς ἀνθρώπους. γυμνασάμενος οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις τις παραδείγμασι ...

Mais une expression va me servir de transition; celle de Caelius Aurélien qui parle une fois d'*humanitas medicinae* (*chron.* 4, 1, 13): *Item alii aegrotum in ea ciuitate quae numquam fuerit isto morbo uexata, si fuerit peregrinus, cludendum*[30] *probant, ciuem uero longius exulare aut locis mediterraneis et frigidis consistere, ab hominibus separatum, exinde reuocari si meliorem receperit ualetudinem, quo possint ceteri ciues nulla istius passionis contagione sauciari; sed hi aegrotantem destituendum magis imperant quam curandum, quod a se alienum humanitas approbat medicinae.* «Some assert that if a case of *elephantiasis* occurs in a city in which the disease has never occurred before, if the patient is a foreigner he should be imprisoned; if a citizen, he should be sent into distant exile or made to stay in cold, inland places away from other people, and should be brought back only if he regains his health. Their purpose is to protect the rest of the citizens from injury through contact with the disease. But their prescription for the patient amounts to abandonment rather than treatment, and such a view is foreign to **the humanitarian principles of medicine**». Drabkin note: «The language is reminiscent of Terence's *humani nil a me alienum puto.*»[31] Peut-être. Mais ce n'est certes pas le plus intéressant qui est de renvoyer, comme à un lieu commun, une évidence constitutive de l'acte médical.

Je ne crois pas qu'il faille faire donner ici les troupes de la tradition philosophique de l'*humanitas*. Certes les Stoïciens, et surtout le Moyen Stoïcisme de Panétius, relayé par Cicéron, puis par Sénèque, ne doivent pas être oubliés. Certes il faudrait sans doute être en mesure de prendre en compte l'influence chrétienne qui, sous un vocabulaire commun, change le rapport à l'autre. Comme l'écrivait P. Aubenque[32]: «L'amour de

[30] Am: *excludendum*. Note de I.E. DRABKIN: «i.e. 'and left to die'. Or possibly: 'he should be (permanently) banished'. But neither of these interpretations is quite satisfactory, and it may be preferable to read *caedendum*; 'he should be killed'.»

[31] Note 10, p. 822.

[32] Dans son article: «Sénèque et l'unité du genre humain», in *Actas del Congreso internacional de Filosofia en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte* (Madrid 1965), 90-91. Voir aussi, dans ce même colloque, l'article de P. BOYANCÉ, «L'humanisme de Sénèque», 231-245.

l'humanité n'est chez les Stoïciens que l'élargissement de l'amour de soi... L'altruisme, qui s'enracine dans la tendance naturelle à aimer ce qui nous est propre, n'est qu'une forme développée d'égoïsme». Il s'oppose à l'*agapé* chrétienne qui s'adresse à l'autre, comme dit Aubenque, dans son *incommensurable altérité*. Comme je l'ai écrit ailleurs, en vérité l'*humanitas*, c'est apprendre à s'aimer dans un autre ou dans quelques autres, non pas comme dans un miroir supplémentaire de soi-même, ce qui ne serait effectivement que narcissisme et égoïsme. De toute façon, il faut revenir à soi; je ne dois pas me perdre, mais me retrouver dans les autres. C'est une question vitale, qui n'a jamais cessé de préoccuper Sénèque[33].

Mais la pratique médicale, par elle-même, a certainement engendré un contenu spécifique d'*humanité*, et suffit à la fonder. Il faut se garder de faire d'*humanitas*, de *philanthropia*, ou de *misericordia* des concepts philosophiques. Ce sont des comportements et usages des médecins. Je dirai, avec quelque exagération je le reconnais, pour évoquer Sir Thomas Browne, c'est *religio medici*. Bien entendu, le terme d'*humanitas* profite de toutes les connotations, disons philosophiques. Mais on peut alors comprendre pourquoi Aulu-Gelle éprouve le besoin de démarquer le sens vulgaire et le sens philosophique.

Pour revenir à la pratique médicale, on voit parfois apparaître, chez ces médecins romains, leur sensibilité, leurs sentiments. Ce n'est pas à propos de n'importe quelle maladie, d'ailleurs, qu'arrive la formule de Caelius; il s'agit de l'*éléphantiasis*. Dans son chapitre consacré à cette maladie, Arétée tient un langage de ce style[34]: «When in such a state, who would not flee; who would not turn from them, even a father, a son, or a brother? There is a danger, also, from the communication of the ailment. Many, therefore, have exposed their most beloved relatives in the wilderness, and on the mountains, some with the intention of administering to their hunger, but others not so, as wishing them to die».

[33] *La maladie de l'âme* (Paris 1981; [2]1989), 508.

[34] *On the causes and symptoms of chronic diseases*, trad. ADAMS, The Sydenham Society (London 1856), 372.

Même genre de remarques pour le *tétanos*[35]: «An inhuman calamity! an unseemly sight! a spectacle painful even to the beholder! an incurable malady! owing to the distortion, not to be recognized by the dearest friends; and hence the prayer of the spectators, which formerly would have been reckoned not pious, now becomes good, that the patient may depart from life, as being a deliverance from the pains and unseemly evils attendant on it. But neither can the physician, though present and looking on, furnish any assistance, relief from pain or from deformity. For if he should wish to straighten the limbs, he can only do so by cutting and breaking those of a living man. With them, then, who are overpowered by the disease, he can merely sympathise. This is the great misfortune of the physician».

On pourrait ajouter aussi le cas de l'*ileon*[36]: «Quelques malades, en effet, dont la maladie est sans espoir, tremblent à l'idée de la mort qui s'offre à eux. D'autres, dans l'excès de douleur qu'il y a dans l'iléon, désirent passionnément la mort... Même lorsque la mort est un bonheur pour ceux qui souffrent ainsi, il ne convient pas à un médecin de s'en occuper».

Textes bien sûr essentiels. Ils donnent un contenu affectif précieux à cette *humanitas medicinae*. Le médecin est quelqu'un qui éprouve et sympathise. Ces révélations sur la sensibilité du médecin, leur dramatisation, ont une allure assez nouvelle, pour autant que nous puissions juger avec ce qui nous reste des textes. Je ne veux pas dire par exemple qu'Hippocrate fut moins compatissant. Je veux dire qu'il y a sans doute comme un *pathétique* médical nouveau, et peut-être une sensibilité à la mort nouvelle, qui renverrait à une histoire très fine de la civilisation. Mais comment mesurer cela? Il faudrait poursuivre la tradition de recherches comme celles de E.R. Dodds (je pense à *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*[37], qui néglige malheureusement

[35] *Causes et symptômes des maladies aiguës* 1, 6, 8-9, trad. ADAMS, 248-249.
[36] *Cure des maladies aiguës* 2, 5, 1, ed. C. HUDE, CMG II (Berlin ²1958), 133. Cf. D. GOUREVITCH, *op.cit.*, 206.
[37] Cambridge 1965. Traduit par H.D. SAFFREY, *Païens et chrétiens dans un siècle d'angoisse* (Paris 1979).

les textes médicaux); tradition reprise, en quelque sorte, comme le titre du livre l'indique, par Owsei Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*[38].

Le rôle du *Serment*, comme référence, est certain. On le voit chez Scribonius, comme chez Soranus, qui y renvoient explicitement. Chez Soranus, c'est à propos de l'avortement[39]. Remarquons au passage cette évidence, ce truisme même. C'est une référence *médicale* et non philosophique. Quelle que fût l'influence d'une *doxa* philosophique sur l'élaboration du *Serment*, ce dernier devient, une fois constitué, une référence qui appartient au monde de la médecine, et qui dispense de toute référence à quelque philosophie que ce soit.

L'*humanitas* du médecin. *Mitis medicus*

Je reprends ici, à dessein, une expression que Tertullien applique à Soranus qui, bien que *mitior*, utilise l'abominable crochet à découper l'enfant dans le ventre de la mère[40].

[38] O. TEMKIN, *op.cit.* (*supra*, note 24).

[39] 1, 20, 60 = Soranos d'Éphèse. *Maladies des femmes*. Tome I: Livre 1, edd. P. BURGUIÈRE, D. GOUREVITCH, Y. MALINAS (*CUF*, Paris 1988), 59.

[40] Cf. Tertullian. *De anima*, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, von J.H. WASZINK (Amsterdam 1933), 25, 5, p. 98. Il s'agit de l'utilisation de l'ἐμβρυοσφάκτη. À propos de l'ἐμβρυοσφάκτη, et de la 'nécessité' de ce qu'il appelle le *scelus*, on se reportera, en effet, à Tertullien: *Hoc et Hippocrates habuit et Asclepiades et Erasistratus et majorum quoque prosector Herophilus et mitior ipse Soranus, certi animal esse conceptum, atque ita miserati infelicissimae hujusmodi infantiae, ut ipse occidatur ne uiua lanietur*. Très importante réflexion sur la vie; sur les contradictions des médecins qui ne croient pas à l'existence de la vie avant la naissance (c'est le cas d'Hikésius), qui ignorent ce que toute femme enceinte sait, c'est-à-dire que le foetus vit, et qui pourtant le savent, puisqu'ils tuent l'enfant *in utero*, s'il met en péril la vie de la mère. (Hikésios dit l'Érasistratéen. Cf. Athénée, *Deipnosophistes*, 3, 87 b: Ἱκέσιος δὲ ὁ Ἐρασιστράτειος. Athénée est quasiment notre seule source sur ce médecin [65 citations], auteur d'un traité de diététique, περὶ ὕλης). Quand il s'agit de dépecer, dans le ventre de la mère, l'enfant, avec le crochet en forme de serpe, les médecins, *ces meurtriers*, le tuent au préalable avec un crochet en fer. Ils le font presque tous, même le doux, plus doux que les autres, Soranus, *mitior Soranus*. On peut lire, face à face, le chapitre de Soranus (4, 3, 9); cf. Soranus, *Gynecology*, transl. by Owsei TEMKIN, with the assistance of N.J. EASTMAN, L. EDELSTEIN, and A.F. GUTTMACHER (Baltimore 1956; reprint 1991), 189 sqq.: *On Extraction by Hooks and Embryotomy. If the*

Il est évident que la douleur, et notamment celle où intervient l'acte médical, engage une réflexion d'ordre éthique, de la part du malade comme du médecin. D'un côté le médecin est spectateur de la douleur, qu'il est souvent impuissant à calmer. Il y a aussi une dureté nécessaire du médecin. Tout le monde connaît le fameux *Proemium* (§4) du livre 7 de Celse: «Le chirurgien doit être jeune, ou du moins peu avancé en âge. Il faut qu'il ait la main ferme, adroite et jamais tremblante, qu'il se serve de la gauche aussi bien que de la droite; qu'il ait la vue claire et perçante, qu'il soit intrépide (*animo intrepidus*); qu'il ait de la miséricorde (*misericors*) dans ces limites: déterminé à guérir celui qui se met entre ses mains, sans être touché de ses cris, il ne doit pas trop se presser; ne doit pas couper moins qu'il ne faut; et doit faire son opération comme si les plaintes du patient ne faisaient pas impression sur lui (*ac si nullus ex uagitibus alterius affectus oriatur*)». Le médecin, comme nous l'avons vu avec Arétée, refuse souvent d'aider le malade à mourir. Cette question du suicide assisté a été fort bien étudiée et je ne m'y attarderai pas[41].

D'autre part, il faut prendre aussi en compte le devoir de *courage* du malade. J'ai insisté ailleurs sur le rôle de l'*animus* dans le traitement de certaines maladies; c'est le seul traitement valable contre l'hydropisie. C'est, par exemple, l'histoire de

fetus does not respond to manual traction, because of its size, or death, or impaction in any manner whatsoever, one must proceed to the more forceful methods, those of extraction by hooks and embryotomy. For even if one loses the infant, it is necessary to take care of the mother. (*op.cit.*, 190).... *If the foetus is already dead* (*as we conjecture from the fact that the part is neither flushed nor warm nor pulsating but livid, cold and without pulsation*)...(*op.cit.*, 192).

[41] Cf. notamment D. GOUREVITCH, *op.cit.*, 202 sqq. Participation du médecin au suicide: cf. D. GOUREVITCH, Soranos d'Éphèse I (*CUF*), 99, n. 276, et Ead., «Déontologie médicale: quelques problèmes», in *Mélanges de l'École française de Rome* 81 (1969), 534 sqq.: la question du suicide; la maladie de Titus Ariston, Pline le Jeune, *epist.* 1, 22. Où il est question de philosophie sous la forme de *sapientiae studium*. Cité par L. EDELSTEIN, Hippocrates. *The Oath* or *The Hippocratic Oath,* Introduction, Greek Text... by Ludwig EDELSTEIN, *with an appendix on The Hippocratic Patient And His Physician*, by H.N. COUCH (Chicago 1979) (reprint of the edition Baltimore 1943), 9 n. 11; qui lui-même renvoie à A.W. MAIR, *Encyclopaedia of Religion and Ethics, s.v.* 'suicide', XII pp. 31-32.

Métrodore l'Épicurien, racontée par Celse[42]. Il avait cru trouver un stratagème pour remplacer l'*animus*: il buvait et recrachait ce qu'il avait bu. Il mourut de sa ruse[43]. Cela implique bien un devoir du malade. De toutes les façons, c'est le malade qui est sanctionné; c'est lui qui pâtit. Considérons, par exemple, ce qu'écrit Celse[44]: «Chez nous, les gens intempérants arrêtent d'eux-mêmes la nature et le volume de leur alimentation sans même accorder aux soignants d'établir l'horaire de leurs repas; d'autres, en revanche, font aux médecins la grâce de leur abandonner l'horaire, mais s'arrogent de décider sur la quantité. Ils croient se conduire libéralement, ceux qui, s'en remettant pour tout le reste au jugement des médecins, gardent pour eux-mêmes la liberté de choisir la nature des mets; comme si la question était de savoir ce qui est permis au médecin, et non pas ce qui est salutaire au malade, à qui toute faute commise dans ce qu'il prend est lourdement préjudiciable, qu'il s'agisse du moment, de la quantité ou de la nature de l'alimentation».

Il y a ce que Caelius appelle quelque part une *stultitia aegrotantis*[45], une bêtise du malade. Souvent le malade est jugé responsable de sa maladie; il y va de sa faute. Les maladies sont d'ailleurs souvent dues à ce qu'on pourrait appeler une dégradation de la morale publique, comme le veut le lieu commun médical, repris par les philosophes[46].

Le devoir du médecin: *officium medici*

«Asclépiade dit que le devoir du médecin est de guérir d'une manière sûre, prompte et agréable (*Asclepiades officium esse medici dicit, ut tuto, ut celeriter, ut jucundo curet*). Il serait à souhaiter que cela pût se faire ainsi» — écrit Celse —; «mais il y a

[42] 3, 21, 4. Cf. *La maladie de l'âme*, 143-144; 251.

[43] Cf. aussi l'anecdote du médecin Chrysippe qui suit.

[44] 2, 16, 2: cf. G. SERBAT (éd.), Celse. *De la médecine*, Tome I: Livres I-II (*CUF*, Paris 1995), 97.

[45] CAEL.AUR. *chron.* 3, 8, 127.

[46] Cf. CELS.*prooem.* 4; SEN. *epist.* 95, 15 sqq.; COLUM. 1 *praef.* 17; PLIN. *nat.* 24, 5. Cf. Ph. MUDRY, *op.cit.* (n. 6), 57.

presque toujours du danger à se trop presser et à trop ménager la délicatesse des malades»[47]. En vérité Asclépiade agit, dans les maladies aiguës, et les premiers jours, comme un tortionnaire. Il interdit tout et fatigue le malade: *primis uero tortoris uicem habuit*[48].

C'est souvent à propos d'Asclépiade que se pose la question des limites de la *cruauté* du médecin. C'est lui l'inventeur du traitement *philoparabolos*, que Caelius appelle (*curationem*) *uehementem atque pericolosam, quam < Asclepiades > philoparabolon appellauit* (*acut.* 1, 15, 131), et qu'il décrit ainsi (*acut.* 1, 15, 144): «Rapportant ensuite le traitement dangereux ou téméraire, qu'il a appelé *philoparabolos*, voici en quoi il consiste. C'est le même, sauf que l'on remplace le miel par le vin, vers le soir (à moins que la maladie ne l'interdise absolument), et que l'on donne beaucoup de vin pur, mélangé d'eau de mer (*tethalassomenon*). 'Car, dit-il,... une très grande chaleur s'en suit, et une excitation du pouls, et la suée en rosée s'adoucit, *comme si le vin courait par tout le corps et brûlait les sens, comme par un cautère* (*tamquam ex cautere per totum corpus uino concurrente atque inurente sensum*)'[49].»

Le médecin n'est pas Dieu. Il doit constater ses limites. On pourrait les résumer par cette phrase d'Arétée, sur la mélancolie[50]: «*On ne peut faire que tous les malades recouvrent la santé, car le médecin serait plus puissant que Dieu.* Mais calmer la souffrance, donner des répits aux maladies, les dissimuler, il est permis au médecin de le faire. Ou bien donc renoncer, dans ces circonstances, et refuser, en alléguant le caractère incurable; ou bien se mettre au travail jusqu'à la fin».

La maladie chronique

Il ne faut pas négliger le rapport qu'institue la maladie chronique entre le médecin et son malade. La maladie chronique,

[47] CELS. 3, 4, 1.

[48] CELS. 3, 4, 3.

[49] Caelius critique aussi son usage de la *laryngotomie* (*acut.* 3, 4, 39): *est etiam fabulosa arteriae ob respirationem diuisura, quam* laryngotomiam *uocant, et quae a nullo sit antiquorum tradita, sed caduca atque temeraria Asclepiadis inuentione affirmata.*

[50] ADAMS, p. 476.

de définition peut-être thémisonienne, si l'on en croit Caelius, oblige, comme telle, à une réflexion particulière. Arétée, comme Caelius (ou Soranus), fait précéder ses *Maladies chroniques* d'une courte préface. C'est que la maladie chronique est le *chef-d'œuvre* du médecin. Certes le malade est le support de la maladie. Mais il y a coopération nécessaire entre le malade et son médecin (à moins que le malade ne préfère se laisser mourir): «*Le malade doit être courageux, et coopérer avec le médecin contre la maladie. Car, s'agrippant fortement au corps, la maladie ne se contente pas de le ruiner et dévaster rapidement, mais elle produit aussi fréquemment des désordres des sens, et même dérange l'âme par le déséquilibre du corps. C'est le cas dans la mélancolie et la manie* », écrit Arétée.

Jusqu'où le malade doit-il souffrir? Et ce *doit-il*, faut-il le prendre comme un *devoir* de souffrir? Il faut bien remarquer que le statut moral de la douleur n'est pas clair, ni du côté du médecin, ni du côté du malade. Mais l'est-il maintenant devenu? La douleur a-t-elle perdu toute valeur *éthique* pour le médecin? Jean-Pierre Peter parle quelque part d'«une tradition fondatrice de la corporation (médicale), quelque chose comme un code, souterrain, vivace, impérieux, qui déterminerait les attitudes à cet égard, codage coercitif; et inconscient. Mais vigilant. Féroce. Alors se pose la question: d'où cela peut-il venir?»[51] C'est une question, en effet, très importante. Cette tradition vient de très loin.

À propos de la douleur physique, je voudrais dire quelques mots de ce syllogisme que Saint Augustin attribue à un Cornelius Celsus[52]: *Sed quia etsi nihil majus aliquando pertuli, tamen saepe cogitans quanto grauiores possint accidere, cogor interdum Cornelio Celso assentiri, qui ait summum bonum esse sapientiam, summum autem malum dolorem corporis. Nec ejus ratio mihi uidetur absurda. Nam quoniam duabus, inquit, partibus compositi sumus, ex animo scilicet et corpore, quarum prior pars est animus melior, deterius corpus est; summum bonum est melioris partis optimum, summum*

[51] Jean-Pierre PETER, *De la douleur. Observations sur les attitudes de la médecine prémoderne envers la douleur*, suivies des traités de A. Sasard, M.A. Petit, J.-A. Salgues (Paris 1993), 12.

[52] AUG. *soliloq.* 1, 12, 21.

autem malum pessimum deterioris; est autem optimum in animo sapientia, est in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis sapere, summum malum dolere, sine ulla, ut opinor, falsitate concluditur. «Et cependant quand je songe aux souffrances pires encore qui nous peuvent frapper, il m'est parfois difficile de ne pas me ranger à l'avis de Cornélius Celsus qui dit que le souverain bien est la sagesse, et le souverain mal la douleur physique. Et la raison qu'il en donne ne me paraît pas mauvaise. Puisque nous sommes composés, remarque-t-il, de deux parties, l'âme et le corps, dont la première, l'âme, est la meilleure, et le corps la moins bonne, le souverain bien est le meilleur bien de la meilleure partie de nous-mêmes, le souverain mal est le pire mal de la partie la moins bonne. Or le plus grand bien de l'âme, c'est la sagesse; le plus grand mal du corps, c'est la douleur. Le souverain bien de l'homme est donc la sagesse, et le souverain mal la douleur: conclusion irréprochable, ce me semble»[53].

Je ne veux pas me mettre en train, ici, de discuter de l'existence de la philosophie de Celse, ni de l'identité de ce Celse, qui a de grandes chances tout de même d'être notre médecin[54]. Quoi qu'il en soit, ce syllogisme donne à réfléchir, sur le rapport entre le corps et l'âme. Ce syllogisme est évidemment d'un dualiste. Il met en parallèle le bien de l'âme et le mal du corps. Il demande à être développé. Car quel est le souverain mal de l'âme? Ce n'est point dit, mais on pourrait l'appeler sans doute

[53] *Oeuvres de Saint Augustin,* 1ère série: *Opuscules,* V. *Dialogues philosophiques,* II, *Dieu et l'âme.* Texte, trad., introd. et notes de Pierre DE LABRIOLLE (Paris 1939), 69.

[54] Sur la question, cf. L. SCHWABE, «Die Opiniones philosophorum des Celsus», in *Hermes* 19 (1884), 385-392; A. DYROFF, «Der philosophische Teil der Encyclopädie des Cornelius Celsus», in *RhM* 88 (1939), 7-18. Selon Dyroff, l'idée là manifestée pourrait se trouver dans un texte médical, en effet. Mais, fait-il remarquer, elle ne se trouve pas dans la *Préface* de Celse, par exemple. On ne trouve rien qui pût s'y rapporter. Saint Augustin connaîtrait donc une partie philosophique de l'œuvre de Celse, à moins de mettre en doute la parole d'Augustin. On pourrait dire que le syllogisme pouvait servir de passage de la partie médicale à la partie philosophique (p. 9); et c'est comme une justification de Celse pour dépasser le type d'*Encyclopédie* de Caton. *Sapientia* signifie tout à fait la même chose que *philosophie.*

le vice, ou *maladie de l'âme*. Et quel est le souverain bien du corps? Peut-être pourrions-nous l'appeler le plaisir; on serait alors, comme le suggère Dyroff, dans une perspective proche d'Épicure. Ou peut-être, plus sûrement si l'on est médecin et si l'on est Celse, pourrions-nous appeler ce souverain bien du corps la *santé*. La *santé* serait alors au corps ce que la *sapientia* est à l'âme? La *sapientia* serait alors la santé de l'âme? N'est-ce pas un développement de ce genre que suggérerait déjà le commentaire de Lommius, à la phrase du livre 1, 3, 13: *Ante omnia autem norit quisque naturam sui corporis...*[55]: c'est une analogie, selon Lommius, sur le plan du corps, avec l'impératif du Γνῶθι σεαυτόν socratique.

On se souvient de la belle description de l'homme sain qui ouvre le livre 1 du *De medicina*: «L'homme en bonne santé, qui est à la fois bien portant et maître de sa conduite, ne doit nullement s'astreindre à des règles; il n'a besoin ni du médecin, ni du masseur-médecin»[56]. L'homme en bonne santé, en somme, n'a besoin ni de lois ni de maîtres. Il a seulement besoin d'un «genre de vie varié»: *Hunc oportet uarium habere uitae genus*[57]. (Ce qui n'est pas, déjà, sans suggérer des normes de vie, et, en quelque sorte, au sens plat du terme, une *éthique* de vie, comme on dirait de nos jours; mais c'est un autre problème.) On ne saurait dire, sans doute, la même chose du sage. Je veux simplement rappeler que le parallélisme de l'âme et du corps est un vieux problème, et que c'est, en vérité, un *faux* parallélisme, comme déjà le montrait Cicéron, dans les *Tusculanes*[58]. Dès le début du livre 3 des *Tusculanes*, en effet, Cicéron marque à la fois le rapport d'analogie entre l'âme et le corps et la *dissymétrie* qui existe entre eux. Ainsi c'est l'âme qui juge du malaise et de la douleur du corps, tandis que le corps ne nous renseigne pas

[55] Jodoci LOMMII BURANI *Commentarii de Sanitate Tuenda in primum lib. De Re Medica* Aurel. Cornelii Celsi, *Medicorum Romanorum longe Principis... op. cit.*, 147.

[56] Traduction de G. SERBAT.

[57] *Ibid.*

[58] J'avais déjà attiré l'attention sur la question du faux parallélisme dans les *Tusculanes*, dans *La maladie de l'âme*, 250 sqq.

sur la maladie de l'âme[59]. Un peu plus loin[60], Cicéron renforce encore la dissymétrie, à propos de la guérison: c'est l'âme qui a découvert la médecine du corps. La nature du corps intervient pour beaucoup dans la guérison; tous ceux qui sont soignés ne sont pas pour autant guéris, tandis qu'il suffit que l'âme veuille guérir pour qu'elle soit guérie. Plus loin encore[61], Cicéron ajoute à la dissymétrie en disant que les maladies du corps ont besoin d'un tiers médecin, mais qu'il n'en est pas de même pour l'âme, dont la philosophie est le médecin; chacun doit être le médecin de soi-même: *omnibusque opibus uiribus ut nosmet ipsi nobis mederi possimus elaborandum est.* Ainsi, pour Cicéron, l'analogie avec la médecine sert autant à mesurer l'écart qui les différencie que leur ressemblance[62].

Si l'on revient au syllogisme que nous rapporte Augustin, et qu'il attribue à Celse, on doit percevoir que cette tension entre la *sapientia* de l'âme et le *dolor* du corps n'est pas simple, ni si évidente, et que le raisonnement analogique suppose, comme on dirait maintenant, du non-dit, et sans doute même une histoire. (Le rapprochement avec Cicéron serait, en tout cas, aussi économique que celui que fait Dyroff, avec les *Sextii* dont nous ne savons à peu près rien[63]).

Il y a l'entre-deux; la maladie de l'âme et le bien du corps, qui est la santé. Il faut, pour les rejoindre, toute une histoire de la philosophie. Mais que le souverain mal soit la douleur physique, cela sonne bien comme une parole de médecin. Pas besoin d'y mettre de l'épicurisme. La douleur est l'expérience cruelle du médecin.

[59] *Tusc.* 3, 1.

[60] *Tusc.* 3, 5.

[61] *Tusc.* 3, 6.

[62] La définition 'cicéronienne' de la douleur perdure: «La douleur est cet état d'une âme qui, comparant sa position présente à son état passé, juge que le corps éprouve, dans quelques-unes de ses parties sensibles, ou dans son ensemble, des déchirements ou des altérations qui en dérangent l'harmonie». (Marc-Antoine PETIT, *Discours sur la douleur*; cf. *Essai sur la médecine du cœur...* [Lyon 1806]).

[63] Cf. sur les *Sextii*, l'article de U. CAPITANI, «I Sesti e la medicina», in *Les écoles médicales à Rome, Actes du 2e Colloque international sur les textes médicaux latins antiques, Lausanne 1986* (Genève 1991), 95-123; et Ph. MUDRY, «L'orientation doctrinale du 'De medicina' de Celse», in *ANRW* II 37, 1 (Berlin-New York 1993), 800-818.

La valeur de la vie

Je reprends ici ce que S. Rameix propose comme questions relevant de l'éthique médicale: «L'objectif d'un tel enseignement, nous semble-t-il, est de préserver la dimension de la médecine dans son approche de l'homme. En effet de nouvelles techniques et de nouveaux savoirs (réanimation, transplantation d'organes et de tissus, imagerie médicale, procréation médicalement assistée, avortement, prédiction génétique, psychochirurgie et psychopharmacologie...), les pressions de la recherche scientifique (expérimentations), les sollicitations du marché..., les demandes de la société à l'égard de la médecine ('droit à l'enfant', interruption volontaire de grossesse, chirurgie esthétique, médecine du sport, médecine de confort, régulation de la violence par la psychiatrie) mettent les médecins face à des situations moralement confuses»[64].

Bien entendu l'extension, due au progrès de la technique, du contenu de l'éthique médicale est considérable. Il est facile, cependant, de reconnaître quelques problèmes antiques. L'expression de *situations moralement confuses* m'intéresse au plus haut point. Parmi les éléments très difficiles à mesurer, mais qu'on ne saurait éviter de soumettre à réflexion, il y a la prise en compte de la valeur de la vie. Certes on peut dire que tout acte médical reconnaît en soi cette valeur. Mais la reconnaissance du droit à la vie de tout être humain quel qu'il soit, la question de l'infanticide par abandon ou par quelque autre moyen, celle de l'avortement, de l'euthanasie, ces problèmes-là appartiennent pour les modernes au champ médical aussi bien. Était-ce le cas pour la médecine romaine? Je n'ai ni le temps, ni l'envie, de viser l'exhaustivité des questions qu'il faudrait évoquer. Je me limiterai à deux problèmes, l'un concernant la définition de la vie, et l'autre la sexualité.

[64] *Op.cit.*, 3. L'auteur continue: «À ces questions récentes s'ajoutent les dilemmes plus classiques mais tout aussi difficiles, liés à la situation médicale: Quelle vérité dire au malade? Comment accompagner les mourants? Jusqu'où respecter la liberté des malades? Jusqu'où prodiguer des soins très handicapants? Comment concilier secret médical et danger pour un tiers?»

Comme nous l'avons déjà dit, il n'est pas sûr que la philosophie ait en cela influencé *directement* la médecine. Il existe évidemment tout un espace d'indétermination inévitable. Mais ce qui est sans doute plus certain, c'est l'importance du rôle du médecin dans l'élaboration de l'éthique; en tout cas conçue comme morale publique.

La vivisection

Je me contenterai de quelques mots sur la question, j'allais dire topique, de la vivisection. C'est, je crois, quelque chose qui fait partie de ce qu'on pourrait appeler des zones sensibles, qui mettent en rapport des éléments qui pour nous touchent à la technique médicale, à la société, à la morale.

Tout le monde a en mémoire le fameux passage de la *Préface* de Celse. Je reconnais volontiers que les conclusions de mon article de 1972[65] sont excessives, et que le problème de la vivisection n'est pas *le* problème du *Proemium*. Mais cette conclusion, trop alerte, a masqué d'autres résultats auxquels je crois toujours. Notamment l'importance de la vivisection, réelle ou imaginaire — peu importe en l'espèce qu'Hérophile ou Érasistrate aient réellement pratiqué la vivisection; c'est une autre question[66] —, pour la conceptualisation de ce que j'appelle le *corps propre*, et la détermination de l'importance de la *vie*. Je veux dire que la vivisection fait que Celse pose de façon originale la question du vivant. Je pense, en effet, qu'on ne peut nier ici les liens étroits entre une question éthique et un problème technique et théorique, qui conduit à une problématique intéressante du *corps propre* — j'emprunte cette notion aux modernes —, c'est-à-dire du corps conçu comme un organisme, un vivant, un tout, qu'il est impossible de réduire à l'étendue et au mouvement, pour

[65] «Un médecin humaniste: Celse», in *Les Études Classiques* 11 (1972), 302-310.

[66] On se reportera essentiellement à Heinrich VON STADEN, *Herophilus. The Art of Medecine in Early Alexandria* (Cambridge 1989), notamment 52-3; 138-9; 144-9; 152-4; 187-90; 234-6.

reprendre des termes cartésiens. Tuer un vivant pour connaître est un crime *et* une absurdité.

C'est en se proposant de démontrer l'inutilité de la vivisection que Celse est amené à définir ce qui est pour lui un corps. La vivisection humaine est cruelle, et inutile, parce que le corps qu'elle montre est un corps malade. C'est la conclusion du *Prooemium*, 74-75[67]: «En conséquence, pour en revenir à mon propos, je pense assurément que la médecine doit être rationnelle, mais qu'elle doit tirer ses conclusions des causes évidentes, toutes les causes obscures ayant été rejetées non de la réflexion du praticien mais de l'art en tant que tel. *Or pratiquer la vivisection est cruel et parfaitement inutile; disséquer les morts est nécessaire aux étudiants; en effet ils doivent connaître la place et la relation (des organes), que le cadavre offre à la vue bien mieux que l'homme vivant et blessé. Quant au reste, qui peut seulement s'apprendre chez les vivants, l'usage lui-même le montrera, dans l'exercice même des soins donnés aux blessés, un peu plus tard certes, mais de manière bien moins cruelle.*» Je n'entrerai pas ici dans les détails de la démonstration, puisque je l'ai fait ailleurs. Je m'intéresserai seulement à la conclusion.

La vivisection repose sur une certaine croyance en l'existence des causes obscures, c'est-à-dire sur une certaine idée de l'origine des maladies, et par conséquent de la cure. Ces causes obscures sont des causes cachées dans l'obscurité du corps. Elles instituent ce corps comme profondeur. Le médecin doit à tout prix, même au prix de la souffrance d'autrui, chercher à surprendre le secret du corps vivant enfoui dans la vie même du corps. Ce dont il s'agit ici, c'est du regard médical. Le médecin alors se fait bourreau pour surprendre, dans la palpitation de l'organe, la cause qu'il ne saurait trouver puisque ce qu'il cherche est un principe.

[67] *Igitur, ut ad propositum meum redeam, rationalem quidem puto medicinam esse debere, instrui uero ab euidentibus causis, obscuris omnibus non ab cogitatione artificis sed ab ipsa arte reiectis. Incidere autem uiuorum corpora et crudele et superuacuum est, mortuorum discentibus necessarium: nam positum et ordinem nosse debent, quae cadauer melius quam uiuus et uulneratus homo repraesentat. Sed et cetera, quae modo in uiuis cognosci possunt, in ipsis curationibus uulneratorum paulo tardius sed aliquanto mitius usus ipse monstrabit.*

Bourreau et voyeur, espion de l'intimité du corps. Cette attitude n'est que la projection sur le problème pratique d'une croyance fondamentale: celle de l'origine des maladies. Elles ne pourront être soignées que si leur origine est connue. Et l'origine de la maladie est dans le tréfonds du corps. Elle est ce qui se dérobe sous le scalpel.

La question de la *cruauté* du médecin a été posée comme le dit Celse. Cette attitude paradoxale du médecin-bourreau est justifiée, chez ses partisans, par une arithmétique enrobée, elle aussi, de moralité: *Neque esse crudele, sicut plerique proponunt, hominum nocentium et horum quoque paucorum suppliciis remedia populis innocentibus saeculorum omnium quaeri.* (*prooem.* 26)

Un petit nombre de coupables, contre une foule de gens honnêtes: le rapport semble bon. Selon ces médecins 'rationalistes', la meilleure méthode est encore l'examen du corps vivant. C'est ici que se tient ce passage-*clé,* sur la vivisection humaine[68]: «Bien meilleur, selon eux, le comportement de Hérophile et d'Érasistrate, qui ont pratiqué la vivisection sur des criminels que les rois, de leurs prisons, leur fournissaient; et qui ont observé, alors qu'ils respiraient encore, ce que la nature avant tenait enclos, la place, la couleur, la forme, la grandeur des organes, leur position les uns par rapport aux autres, les contacts qu'ils ont entre eux, dureté, mollesse, lisse; extension et récession; et l'introduction d'un organe dans un autre, ou réciproquement. Car, lorsque survient la douleur de l'intérieur du corps, il n'est pas possible de savoir ce qui est malade chez le patient, à moins que le praticien ne connaisse la position de chaque organe ou viscère, et une partie malade du corps ne peut être traitée par quelqu'un qui ignore de quelle partie il s'agit. Quand les organes d'un homme sont exposés dans une blessure, celui qui

[68] *Prooem.* 23-26: *Longeque optime fecisse Herophilum et Erasistratum qui nocentes homines a regibus ex carcere acceptos uiuos inciderint, considerarintque etiamnum spiritu remanente ea quae natura ante clausisset, eorumque positum, colorem, figuram, magnitudinem, ordinem, duritiem, mollitiem, leuorem, contactum, processus deinde singulorum et recessus, et siue quid inseritur alteri, siue quid partem alterius in se recipit.*

ignore la couleur qui est celle d'une partie en bonne santé, doit être incapable de reconnaître quelle partie est intacte, quelle partie est navrée; ainsi il ne peut porter secours aux parties endommagées».

Celse va emprunter l'argumentation empirique contre la vivisection humaine:

— Il y a quelque chose de contre nature dans ce personnage de médecin-bourreau. Je cite ici la traduction de Mudry (*prooem.* 40): «Ce qui reste à dire, en revanche, le fait qu'on ouvre le ventre et la poitrine à des personnes vivantes, et qu'un art dont la mission est de veiller sur la vie humaine puisse infliger non seulement la mort, mais encore la mort la plus atroce qui soit, ajoute la cruauté à l'inutilité, du moment surtout que, parmi les choses qu'on cherche au prix de tant de férocité, certaines ne peuvent absolument pas être connues, tandis que d'autres peuvent l'être même sans qu'on recoure au crime»[69]; *prooem.* 41-42: «En effet la couleur, le lisse, la mollesse, la dureté, et toutes choses semblables, ne sont pas les mêmes dans un corps qu'on dissèque que dans un corps intègre; car les corps, même quand on ne leur porte pas atteinte, sont pourtant souvent altérés par la crainte, la douleur, la faim, l'indigestion, la fatigue, et mille autres légères affections; il est encore bien plus vraisemblable que des parties internes, qui sont plus molles et à qui la lumière même est quelque chose de nouveau, soient altérées par les blessures très graves, et par ce qui est une pure et simple mutilation. *Il n'y a rien de plus stupide que de penser que ce qui est chez un homme vivant reste identique chez un mourant, et bien plus encore chez un homme mort.*» (Je ferai remarquer au passage que cet argument dont on peut penser qu'il est moralement positif, devienda *stricto sensu* ce que Bachelard appelle un «obstacle épistémologique», que Morgagni devra réfuter dans les arguments de défense de l'anatomo-pathologie).

[69] *Id uero, quod restat, etiam crudele, uiuorum hominum aluum atque praecordia incidi, et salutis humanae praesidem artem non solum pestem alicui, sed hanc etiam atrocissimam inferre...*

En fait, quand on touche au diaphragme, on tue l'homme. Si bien que c'est seulement quand on a tué l'homme qu'on peut examiner l'intérieur de sa poitrine. C'est alors celle d'un mort, et non celle d'un vivant. Donc cette quête de la vie dans son originalité, dans sa singularité de vie, cette recherche de l'origine et du comment, est vouée à l'échec. *On ne peut voir la vie.* Cet acte scientifique n'est qu'un acte meurtrier. On sait que Tertullien a, si j'ose dire, repris l'argumentation, en affûtant encore les insultes contre les vivisecteurs.

La sexualité

Je reviendrai plus fondamentalement à cette question qui me préoccupe et qui fait partie, en soi, de l'éthique médicale: la délimitation du champ de la médecine. Où ce champ s'arrête-t-il? La question de la sexualité permet de donner quelque lumière dans la confusion. La sexualité pose exactement le genre de question sensible, qui met en jeu la nature, les conventions sociales, les interdits de quelque origine qu'ils soient. Le médecin, en tant que praticien de la vie, et témoin des moeurs, est engagé dans cette problématique. Là aussi, il faudrait faire une histoire de l'attitude des médecins dans la longue durée. Nous conviendrons qu'en gros l'on peut dire qu'il n'y a pas d'interdit médical de la pratique sexuelle (*hétéro-* ou *homo*-sexuelle), sinon pour raison de santé. Cela rend d'autant plus intéressantes certaines réflexions de Caelius Aurélien concernant l'homosexualité (*chron.* 4, 9, 131-137)[70], et qui demandent un commentaire, que j'avais déjà esquissé bien avant Schrijvers[71]. D'abord, à notre connaissance, c'est la première fois que l'homosexualité apparaît dans un chapitre spécial, comme maladie. Car qu'elle soit maladie,

[70] I.E. DRABKIN, p. 901-905.

[71] Le texte, en effet, a été commenté par P.H. SCHRIJVERS (éd.), *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike* (Amsterdam 1985). On pourra se reporter, pour l'homosexualité grecque, au livre de K.J. DOVER, *Greek Homosexuality* (London 1978) et à G. DEVEREUX, «Greek Pseudo-Homosexuality and the 'Greek Miracle'», in *Symbolae Osloenses* 42 (1968), 69-92. Cf. aussi *La maladie de l'âme*, 120-122.

le médecin ne le met absolument pas en doute. La question se pose seulement pour lui de savoir si elle est maladie du corps ou maladie de l'âme. Je donne ici rapidement quelques parties de ce texte passionnant:

Des hommes efféminés ou passifs (*que les Grecs appellent malthakoi*)

Les hommes mous et passifs, les Grecs les appellent *malthakoi*, ce sont gens qu'assurément nul homme vraiment homme ne croit aisément exister. Car ce n'est pas quelque chose qui est venu par nature dans les moeurs humaines; mais, pudeur chassée (*pulso pudore*), le plaisir (*libido*) a soumis à des usages obscènes même les parties indues, quand il n'y a aucune mesure (ou norme: *modus*) au désir, ni aucun espoir de se rassasier, que leur Sparte ne leur suffit pas, à chacun d'entre eux[72] (*ainsi la divine providence, en effet, a assigné les lieux de notre corps à des offices définis*); alors enfin ils ont des vêtements de femme, et la démarche et tout l'attirail des femmes[73]. *Ce sont choses étrangères à des maladies du corps, mais plutôt vices d'une âme corrompue.* Car souvent pleins de crainte (ou d'effervescence)[74], ou, ce qui est rare, de

[72] Ou «que sa Sparte ne suffit pas à chaque partie prise séparément». Allusion au proverbe: cf. CIC. *Att.* 1, 20, 3: *Meos bonos viros, illos quos significas, et eam, quam mihi dicis obtigisse,* Σπάρταν, *non modo numquam deseram, sed etiam, si ego ab illa deserar, tamen in mea pristina sententia permanebo.* Cf. note de R.Y. TYRRELL, *The Correspondence of M. Tullius Cicero* I (Dublin & London 1885), 241: «An anapaestic dimeter verse is preserved among the fragments of the *Telephus* of Euripides, in which Agamemnon admonishes his brother Menelaus to confine his attention to his own province: the words are Σπάρταν ἔλαχες, κείνην κόσμει. Cicero quotes this proverb in the form Σπάρταν ἔλαχες ταύταν κόσμει in Att. iv. 6, 2 (110). There his Sparta or 'peculiar province' is to follow the triumvirs; here it is to preserve the *senatus auctoritas* and the *ordinum concordia.* He is now the sole exponent of the optimate policy since Catulus is dead». Je ne crois pas trop au «double sens» que voudrait y voir Schrijvers, et qui ferait allusion à la pénétration anale, 'spécialité' spartiate.

[73] Il y a des règles physiologiques, sociales, morales; ou, mieux vaudrait dire, il y a une norme, un mode, une mesure, qui règle les rapports humains, du point de vue de leur sexualité, et qui est physiologique, morale et sociale. S'habiller en femme ne convient pas, par exemple, à un homme. On peut songer à la *maladie féminisante* qui saisit les Scythes du traité hippocratique *Airs, Eaux, Lieux*, et que j'avais étudiée autrefois du point de vue du rapport de nature à culture. Quand il s'agit des tribades, on peut évidemment songer au Livre I du *Régime* du *Corpus hippocratique*. Mais on ne saurait réduire le chapitre de Caelius à aucun de ces textes-là.

[74] *Tumentes*, S; *timentes*, Rm; cf. ensuite *uerentes*.

respect à l'égard de certaines personnes auxquelles ils se trouvent confrontés, les voilà soudain changés; en peu de temps ils cherchent à montrer des signes de virilité, et comme ils n'en connaissent pas la mesure (ou norme: *modus*), ils se soumettent à l'excès inverse, font plus aussi qu'il ne convient à cette vertu, et se roulent dans des vices encore plus grands (*majoribus se peccatis inuoluunt*[75]).

C'est pourquoi il est évident en plus, à notre jugement, que ces individus ont le sens commun (*hos uera sentire*)[76]. Il s'agit en effet, comme le dit Soranus, de la maladie d'une âme maligne et parfaitement corrompue (*malignae ac foedissimae mentis passio*). Car comme les femmes appelées *tribades*, parce qu'elles pratiquent les deux sortes d'amour[77], ont plus de précipitation à s'unir à des femmes qu'à des hommes; et elles poursuivent celles-là d'une jalousie toute virile; et quand la passion (maladie) les a quittées, ou qu'elles en sont pour un temps soulagées (+++), comme corrompues par une ivresse continue, elles se précipitent sur des formes nouvelles de plaisir (*libidinis*); nourries de cette habitude honteuse, elles jouissent de l'injure qu'elles font à leur sexe (*sui sexus injuriis gaudent*), ainsi ces hommes mous, tout comme les femmes de ce genre, sont reconnus être agités d'une maladie de l'âme (*animi passione jactari noscuntur*).

Aucun traitement du corps, en effet, ne doit être appliqué, pense-t-on à bon droit, en vue de chasser la maladie; mais c'est plutôt l'esprit qui doit être contraint, lui qui souffre d'un si grand fléau de péchés (*animus coercendus qui tanta peccatorum labe vexatur*)...

[75] *Inuoluere* est une expression qu'aime bien Caelius; cf. *acut.* 1, 14, 105: «enroulés qu'ils sont dans l'erreur de leur compréhension, ils s'enroulent par-dessus le marché dans les fautes de leurs traitements». *Uoluti* est à conserver; cf. le rapport *uoluti... inuoluti.*

[76] I.E. DRABKIN: «And it is our opinion that these persons suffer no impairment of sensation». Il ajoute en note: «Perhaps 'that these persons know what is right'.» Je suis, en effet, tenté de comprendre, comme Drabkin, plutôt que comme I. Pape: «dass die folgenden Autoren die richtige Meinung vertreten» (Caelius Aurelianus..., herausgegeben von G. BENDZ, übersetzt von I. PAPE, Corpus Medicorum Latinorum VI 1 [Berlin 1993], 849), ou comme P.H. SCHRIJVERS, *op. cit.*, 30-31. Bien entendu, cela ne change pas le fond du problème, qui est d'affirmer que l'homosexualité est une maladie de l'âme.

[77] L'amour actif et passif (une des deux femmes fait l'homme). Ou, comme le pense I.E. DRABKIN, «the reference is probably to heterosexual and homosexual love», p.901 n.4.

Le texte est extrêmement complexe. Il parle de comportements physiologiques, de comportements sociaux, de morale, du rapport entre nature et culture, dans des termes qui peuvent être polyvalents parfois. De toutes les façons ce texte parle de ce que les Modernes appelleraient *perversion*.

J'évoquais les comportements physiologiques: il s'agit de désir, et de réalisation de ce désir, d'assouvissement (*satietas*) du désir, et des moyens et des voies pour assouvir le désir. Il ne s'agit pas ici, dans l'esprit du médecin, de régulation quantitative du désir; elle se fait ailleurs dans les conseils pour la santé que l'on trouve çà et là, dans les règles d'*hygiène*; mais de régulation qualitative, pourrait-on dire. Bien sûr, on pourrait trouver chez Soranus, dans sa *Gynécologie*, une sorte d'idéalisation de la virginité, mais qui semble se situer *du point de vue de la robustesse et de la santé*. «En ce qui nous concerne», écrit Soranus, «nous affirmons que la virginité prolongée est salutaire, pour la raison que l'acte sexuel est nocif en soi, comme nous l'avons montré en détail dans notre 'Hygiène'. Nous observons que, parmi les femelles d'animaux, les plus vigoureuses sont celles à qui on interdit la copulation, et que, parmi les femmes, les plus résistantes aux maladies sont celles que des interdits légaux ou le culte de certaines divinités éloignent de tout rapprochement sexuel, celles aussi que la loi maintient vierges... En conclusion, si la virginité prolongée est salutaire aussi bien chez l'homme que chez la femme, l'ordre commun de la nature, qui soumet l'un et l'autre sexes aux exigences de la transmission de la vie, semble pourtant supposer nécessairement la copulation»[78].

Pourtant, réfléchir sur la sexualité oblige le médecin, semble-t-il, à prendre en compte l'ordre naturel. La succession des vivants exige évidemment le coït. En cela les humains sont soumis à la même règle que les animaux. Sont-ils pour autant réductibles aux animaux? Certainement non. La période de la copulation pour les animaux semble *programmée*, comme nous dirions

[78] 1, 9, 32. Trad. D. GOUREVITCH, *op.cit.* (Soranos d'Éphèse. *Maladie des femmes, CUF*), I 28.

maintenant. La raison et les passions modifient absolument la situation des humains. Et cela met en jeu le rôle de la nature et ses limites. Contre certains auteurs qui pensent que la nature «agit de semblable manière chez les bêtes et chez les humains lorsqu'est venu le moment où il leur convient de connaître l'union», Soranus objecte que ce qui «échappe à ces gens-là, c'est que les bêtes sont régies *par la seule nature et un hasard irrationnel*, et qu'elles n'apportent rien d'elles-mêmes à leurs passions; aussi le moment où vient à la plupart d'entre elles l'élan vers l'union est-il à l'avance déterminé, alors qu'il ne l'est pas chez les humains, puisque souvent la raison bouscule les appétits, par le biais de plaisirs ou d'idées d'un nouveau genre»[79]. L'homme n'est pas simple pulsion. La raison, les passions modifient ce qui serait un appétit naturel; et cela suffit à faire rentrer la sexualité dans l'ordre de la réflexion morale, que le médecin lui-même ne peut éviter. Cela ne signifie pas pour autant que c'est à lui, comme médecin, de réglementer ou de prononcer des interdits.

Le texte de Caelius, quant à lui, est ici très précieux pour délimiter, de ce point de vue, le débat. Remarquons l'importance du terme de *pudor*. «Toute pudeur chassée...» L'homosexualité ne fait pas irruption *naturellement* dans les moeurs humaines. Il faut que soit levé l'obstacle de la pudeur, qui est évidemment perçue comme une *valeur*. *Pudor* contre *libido*.

Il n'y a plus, dans le cas de l'*homosexualité*, de *bornes ni mètes*, comme dirait Rabelais, à la réalisation du désir. La valeur des deux occurrences de *modus* est à prendre en compte; valeur normative, et valeur sociale. C'est là que nous trouvons le comportement social dont nous parlions. Certaines personnalités, quoique ce fût rare, forcent ces gens à la mesure. L'attitude *sociale* qu'ils ont alors, quand ils sont en condition de relations disons protocolaires, font qu'ils «en font trop». Ils compensent par l'excès[80]. Ils n'ont pas conscience de la norme, de la mesure de

[79] 1, 10, 33. Trad. D. GOUREVITCH, *ibid.*, 29.

[80] On connaît l'intérêt que montre Caelius, comme Arétée d'ailleurs, à l'influence de l'entourage sur des malades atteints de phrénitis ou de manie.

la virilité. En revanche, cela montre, pour Caelius, qu'ils ont conscience de ce qui est, et de ce qui doit être (l'expression *uera sentire*, si je l'interprète bien, signifie: «ils ont le sens commun»; ou «ils ont leur bon sens»). Ce n'est pas une maladie du jugement; ce qui veut dire quelque chose pour un Soranus ou un Caelius (voir les chapitres sur la *phrénitis* ou la *manie*). Donc comme ce n'est pas une maladie du jugement, qui relèverait pour le médecin d'un état maladif du corps, c'est une maladie de l'âme. Nous y reviendrons.

Perversion, disions-nous. C'est, au sens strict, ce que prétend Caelius, puisque les homosexuels utilisent des parties de leurs corps à des usages qui ne leur sont point dues (*pulso pudore libido etiam indebitas partes obscenis usibus subjugauit*). «La providence divine a destiné les lieux de notre corps à des fonctions bien définies» (*nam sic nostri corporis loca diuina prouidentia certis destinauit officiis*). C'est une phrase capitale, parce qu'elle mêle un jugement technique — c'est un médecin qui parle — à une idée téléologique de la nature. Qu'il y ait une tonalité stoïcienne, peut-être néo-platonicienne, cela n'est pas douteux. J'ai toujours pensé, comme je l'ai souvent écrit, à un 'certain penchant' de Caelius pour le Stoïcisme. Mais ce n'est pas si important que le fait, je ne le répéterai jamais assez, que c'est un médecin qui parle.

L'utilisation du terme d'*officium*, chez Caelius, est en soi très intéressante; et je l'ai étudiée ailleurs[81]. *Officium* désigne la fonction; ce que Celse appelle *actio* (sans doute grec: δύναμις)[82].

L'équivalence entre *actio* et *officium* est donnée, à mon avis, dans un passage de Caelius, à propos de la *léthargie* (*acut.* 2, 1, 3)[83]:

[81] Cf. par ex. «Pro Caelio Aureliano», in *Mémoires III, Médecins et médecine dans l'Antiquité,* Centre Jean Palerne, Université de St Étienne (1982), 105-117.

[82] *Prooem.* 19. Trad. Ph. MUDRY, *op.cit.*, 21. Que l'on considère, par exemple, cet emploi de Celse: *Naturales uero corporis actiones appellant, per quas spiritum trahimus et emittimus, cibum potionemque et adsumimus et concoquimus, itemque per quas eadem haec in omnes membrorum partes digeruntur.* «Ils appellent fonctions naturelles ce qui fait que nous inspirons et que nous expirons, que nous absorbons et digérons la nourriture et la boisson, ce qui fait aussi que ces matières sont distribuées dans toutes les parties du corps».

[83] Bendz p. 130, 20 = Drabkin p. 123.

neque iste somnus est impeditis omnibus naturalis actionis officiis, sed est oppressio[84]. «Ce n'est pas du sommeil, *toutes les fonctions de l'action naturelle étant empêchées*; mais c'est une oppression...». Il y a là rencontre — dirons-nous redondance? — entre *actio* et *officia*, qui est le terme constant de Caelius (*actio naturalis* et *officia naturalia*)[85].

Mais je pense que si le mot d'*officium* a le sens de charge, de fonction, il n'est pas tout à fait sorti de la sphère de la moralité 'stoïcisante', et qu'il conserve, plus ou moins confusément, comme une valeur d'obligation, qui se réactive dans le cas de l'homosexualité. Les parties du corps ont des fonctions non seulement nécessaires mais obligatoires.

La fonction téléologique de la Nature

> «...ainsi la divine providence, en effet, a assigné les lieux de notre corps à des offices définis».

Phrase curieuse, et très complexe[86]. Je ne chercherai pas à savoir s'il faut donner un sens stoïcien, néo-platonicien, ou, pourquoi pas, chrétien, à cette divine providence. Après tout on peut s'arrêter à ce que dit Galien, s'adressant aux ennemis de l'idée que la nature pût contenir de la finalité: ἀλλ', ὦ σοφώτατοι, προνοητικὴν τοῦ ζῴου καὶ τεχνικὴν αὐτὸς ὁ Ἐρασίστρατος ὑπέθετο τὴν φύσιν[87].

Que la Nature fût une divinité transcendante ou immanente, n'importe pas, par exemple, à Galien. Il suffit au médecin de constater qu'il y a une finalité de la Nature, une intention en elle. L'essentiel est de voir que Caelius introduit cette idée dans son discours. On ne peut pas ne pas rapprocher ce fait de ce

[84] *Actionis* est la nécessaire correction de Rouillé. Gunther écrit *accessionis*, qui n'a pas de sens ici (attiré par *temporis accessionis* un peu plus loin).

[85] Les autres emplois d'*actio* sont plus que douteux. Cf. *praefatio* des *chron.*: Drabkin corrige en *curationes*. Même chose pour *chron.* 2, 3, 66: *Oportet igitur accessionis tempore discernere*. Sichart écrit *actionis*; mais Rm corrige, avec raison sans doute, en *accessionis*.

[86] Cf. l'analyse de ce passage par P.H. SCHRIJVERS, *op.cit.*, 17.

[87] *De naturalibus facultatibus* 2, 2, 78, p. 157 Helmreich.

qu'écrit Soranus au livre 1 de sa *Gynécologie*, même si l'on ne peut pas en tirer grand-chose[88]. Soranus répond à ceux qui «professent que la nature prend soin des hommes»[89]: «Voyant donc que les hommes éliminent les résidus grâce aux exercices physiques, mais que les femmes, parce qu'elles travaillent à la maison et mènent une vie sédentaire, accumulent peu à peu une masse de déchets, la nature s'est préoccupée de protéger ces dernières aussi du danger, et a imaginé de drainer en dehors leurs résidus grâce à la menstruation»[90]. «En réponse à ces médecins», écrit Soranus, «il faut dire que l'accord n'est pas fait sur la sollicitude de la nature, et que l'on soulèverait un débat plus ardu encore que le problème actuel en se demandant si la nature peut, dans sa providence, borner les appétits des humains pour les empêcher d'absorber trop de nourriture, ou alors interdire la formation de résidus... Et si la nature a, dans sa providence, créé la menstruation, ce n'est pas pour préserver la santé, mais pour favoriser la procréation qu'elle l'a imaginée...»[91] L'idée de Soranus est que si jamais la nature est providence, et ce n'est pas quelque chose, semble-t-il, qui soit une question essentielle pour le médecin, les règles sont utiles à la conception, et non à la purgation. L'incise est très intéressante. La nature aurait pu borner les appétits humains ou l'excès de résidus dépendant sans doute de l'excès d'appétit. C'est mettre en évidence, tout simplement, ce qu'on pourrait définir comme la liberté humaine, et la part de responsabilité de l'homme dans ses maladies.

L'homosexualité, maladie de l'âme

Il y a donc *perversion*, contre un droit à la fois physiologique et divin. Ce seul fait renvoie l'homosexualité à la moralité; c'est

[88] J'ai sans doute moins d'humour que P.H. SCHRIJVERS (*op.cit.*, 21), mais je ne parviens pas à être sensible à un *kritisch-ironischen Ton*, qui serait celui de Soranus, quand il parle de nature, ou de téléologie de la nature. Je suis bien plus proche de l'interprétation d'O. TEMKIN.

[89] 1, 8, 27= p. 22 Gourevitch.

[90] Trad. D. GOUREVITCH, 22.

[91] Trad. D. GOUREVITCH, 23.

une maladie de l'âme. Il est intéressant de comparer l'homosexualité avec le *satyriasis* et l'*hydrophobie*[92].

Dans le *satyriasis*[93], c'est un désir excessif, dû à un état maladif du corps. Le désir, en soi, est de l'ordre de la normalité; c'est-à-dire de la santé. On le voit à la recommandation de Caelius, qui enjoint de ne pas faire entrer de jeunes personnes, garçons ou filles. C'est l'excès du désir qui est pathologique. Pour ce qui est de l'*hydrophobie*[94], Caelius conteste le fait que ce soit une passion de l'âme; c'est, selon lui, une maladie du corps; parce que l'appétit de boire ou l'appétit de manger vient du corps, d'une passion du corps (*ex corporis quadam passione*). La crainte même, dit-il, naît d'un accord de l'âme et du corps qui compatissent en elle. La remarque est très importante; car Caelius renvoie à la définition originellement stoïcienne de la passion, qui est du jugement accompagné de phénomènes organiques[95]. Les autres preuves du caractère somatique de la maladie sont la morsure antécédente, les symptômes antécédents et conséquents, comme hoquets, malaise, lourdeur. Et les passions de l'âme, continue Caelius, sont selon les philosophes, passions de notre jugement (*nostri iudicii*). J'ai longuement étudié cette question, jadis[96].

[92] Sur cette comparaison, cf. *La maladie de l'âme*, 112-120.

[93] *Acut.* 3, 18, 175.

[94] *Acut.* 3, 9, 98 = p. 360-388 Drabkin.

[95] Il le sait très bien, puisqu'il l'écrit dans son chapitre sur la manie: «Les stoïciens pensent que la manie a une double forme.... la seconde comprend une perte de raison accompagnée d'une affection du corps».

[96] La fatalité biologique pèserait-elle sur les homosexuels sous la forme de l'hérédité? Caelius cite Parménide, qu'il traduit en latin (selon le poète, ce serait un avatar de la conception, le manque d'union des forces femelles et mâles de la semence), et d'autres textes médicaux qui croient à la transmission héréditaire de ce mal. L'argumentation de certains médecins, que nous transmet Caelius Aurélien, est passionnante. Ils soutiennent en effet que les animaux, le miroir de la nature, ne connaissent pas l'homosexualité. C'est seulement une particularité du genre humain, qui seul transmet, par l'hérédité, ses vices. Il y a donc une hérédité des caractères acquis de l'âme, spécifique des hommes, puisque les animaux n'ont pas d'âme. Il faut retenir cette preuve de l'origine non corporelle de l'homosexualité. Les maladies physiques s'atténuent avec l'âge et la décroissance de la force physique. Ainsi font la podagre, l'épilepsie et la manie. «Car tout ce qui nuit donnera ses effets les plus énergiques quand s'oppose la vigueur des substances du siège de la maladie, qui décroît avec l'âge; la maladie diminue aussi,

Pour conclure sur l'homosexualité, un médecin du 2e siècle (Soranus) ou du 5e siècle après J.-C. (Caelius Aurélien, car il n'est pas exclu qu'il y eût beaucoup de lui dans ce chapitre), a pensé et dit que l'homosexualité était une perversion; il a donc porté un jugement de valeur; il a attribué la cause de cette perversion à une maladie de l'âme, l'excluant ainsi du champ de la médecine, et l'attribuant *ipso facto* à l'univers de la philosophie et de la morale. Le remède sera donc la contrainte (*animus coercendus qui tanta peccatorum labe uexatur*). On doit penser que c'est quelque chose d'assez nouveau, qui bien évidemment suppose un certain nombre de conditions difficiles à évaluer[97]. La question se pose aussi de savoir si une telle question concerne le médecin, si cela *le regarde*. Caelius écrit ce chapitre pour dire que cela ne le concerne pas, que c'est une affaire, pourrait-on dire, de morale. Mais pour le prouver, il est amené à un jugement de moralité qui sort sans doute des limites de sa discipline, et qui, en tout cas, met en jeu cette séparation dont nous allons parler.

On pourrait dire, sans doute trop rapidement, que jusqu'à Soranus l'*homosexualité* est *un fait de société et non un sujet de morale*. Le caractère passif des hommes ou actif des femmes, comme le cunnilingue ou la fellation[98], sont jugés mauvais en fonction de critères que l'on ne saurait appeler moraux. Ce sont

comme la force.» Mais l'homosexualité est la plus forte chez les jeunes garçons et chez les vieillards, chez qui la force virile ou n'est pas encore apparue, ou vient de disparaître. Il faut comprendre qu'alors la maladie, dont l'âme est le siège et qui n'est pas nourrie par la force du corps, occupe complètement l'individu, sans qu'aucune résistance ne s'y oppose plus.

[97] On essaie parfois de mesurer l'influence qu'aurait pu avoir la pensée chrétienne sur certains aspects de la pensée des médecins. Il faudrait faire aussi l'inverse, étudier l'influence que les médecins ont eue sur les Pères de l'Église, en leur fournissant des références et des modèles, des analogies. Il semble évident que par la cohérence même de leur pensée, les médecins ont, dans l'ordre de la morale, proposé ce genre de matériel. Je pense par exemple au rapport entre Galien et Némésius d'Émèse; et, en ce qui nous concerne ici, à Soranus cité par Tertullien.

[98] Cf. là-dessus l'article de P. VEYNE, «La famille et l'amour sous le haut-empire romain», in *Annales* 33, 35-63.

sujets de moquerie plutôt que jugements de valeur. C'est la dignité de l'attitude, de la virilité ou de la féminité qui est en jeu. Ce n'est pas non plus une maladie. En fait ce n'est ni une maladie ni un vice.

On voit bien cette ambiguïté se dessiner, avec le texte de Caelius, entre un médecin *être de morale* et un médecin qui *ferait* de la morale; ce dont il n'a pas forcément le droit. Ou, du moins, ce droit même doit-il être en jeu et faire problème.

Conclusion

Bien évidemment mes conclusions seront brutales, et paraîtront excéder l'ampleur de mes développements. Elles me semblent pourtant nécessaires. Pratiquer l'histoire de la médecine oblige à un nouveau regard, à une sorte de conversion à l'égard de la philosophie. Nous sommes de l'autre côté d'une barrière.

En vérité, la grande question, qui fonctionne peut-être comme un mythe étiologique, est celle de la distinction, de la séparation, entre philosophie et médecine. On passe vite sur des problèmes de ce type, qui sont, pour les modernes, d'apparence oiseuse. Or il est évident, dans les lectures nombreuses que l'on peut faire des médecins d'époques bien différentes, que cette question était récurrente. On peut penser à un lieu commun rhétorique, vieux souvenir de Celse. Libre à chacun de s'arrêter là. On peut, et c'est mon cas, soupçonner davantage.

C'est bien un problème capital, et du point de vue même de l'histoire de la pensée médicale, auquel Stahl est encore sensible à son époque[99]. La médecine et la philosophie se seraient séparées en se constituant à partir d'un discours général et indifférencié sur l'homme et son rapport au monde. On pourrait sourire d'une telle généralité. Mais on me permettra de considérer cette proposition comme l'idée conditionnelle, régulatrice de cette étude.

[99] Sur la récurrence 'intelligente' de ce thème au XVIIIe siècle, on pourra se reporter à mon article «La renaissance hippocratique au XVIIIe siècle», in *Hippokratische Medizin und antike Philosophie* (Hildesheim 1996), 583-610.

La grande question de la naissance de la médecine me semble, en effet, être sa rupture avec la philosophie. Je ne dis pas là chose nouvelle; je prends simplement au sérieux, 'au pied de la lettre', un lieu commun bien connu. Ce qui m'intéresse n'est pas une entreprise génétique. Ce qui m'interroge oblige à une conversion; il ne s'agit pas de genèse, ni de la *vérité* d'un processus historique. On se situe *après*. On se retourne alors vers une origine. C'est la prise en considération par la médecine de sa parenté et de sa différence avec la philosophie; c'est l'évocation d'une rupture et de ses conditions; c'est la continuelle remise en place de la médecine en rapport avec la philosophie. La rupture 'historique' entre la médecine et la philosophie sert à la médecine de mythe fondateur. Elle contraint d'autre part le médecin conscient à s'interroger sur ses limites, en constituant son propre champ. Le médecin s'arroge bien une part du discours sur l'homme, sur son rapport au monde. L'existence de la philosophie, de son discours abondant, riche et fécond, oblige la médecine à se situer du point de vue de la pratique et de l'efficacité. D'autre part la prégnance du discours médical, son exemplarité (d'abord hippocratique), contraint la philosophie à le considérer *de l'extérieur* — c'est le cas du *Phèdre* de Platon par exemple — tout en essayant parfois d'annexer le discours médical et de l'intégrer à une réflexion philosophique (je pense ici au *Timée*). La question de l'origine constitue peut-être un problème ontologique plus qu'historique[100].

L'histoire de la médecine. Un mythe fondateur: la séparation de la médecine et de la philosophie

Dans la *Préface* de son *De medicina*, Celse esquisse ce qu'il faut bien appeler une histoire de la médecine (*proemium* 8 sqq.)[101].

[100] C'est la question que j'ai abordée dans «La médecine et ses origines — l'origine de la médecine: un problème historique ou ontologique?» (Paterson Lecture), in *Bulletin de la Société canadienne d'histoire de la médecine*, déc. 1992.

[101] Cf. Ph. MUDRY (éd.), *La Préface du De medicina de Celse* (Rome 1982). Le commentaire de Mudry est indispensable.

Je n'ai pas besoin d'insister ici sur ce point. Avant de donner sa liste de médecins, Celse écrit: «Dans une première étape, l'art de guérir fut considéré comme une partie de la philosophie, de sorte que le traitement des maladies et l'étude de la nature (*rerum naturae contemplatio*) ont eu à l'origine les mêmes maîtres»[102]. Et surtout, s'agissant d'Hippocrate, ce qui est pour mon propos l'essentiel, Celse reprend: *a studio sapientiae disciplinam hanc separauit, uir et arte et facundia insignis*. «Homme remarquable par l'art et le style[103], *il sépara la médecine de la philosophie*»[104].

Il est très difficile de donner un sens précis à cette *sapientia*. Que ce soit, je dirais aussi, l'équivalent de *philosophie*, cela ne fait aucun doute[105]. Mais quel contenu lui donner? Ph. Mudry a bien souligné le rapport que cette phrase suggère avec le début d'*Ancienne médecine* du *Corpus hippocratique*[106]: «La médecine devient donc une discipline et cesse d'être simplement une province de la philosophie. Preuve supplémentaire que Celse n'entend pas cette séparation comme une renonciation aux recherches et aux méthodes des philosophes de la nature: en soulignant l'intérêt pour la médecine de l'étude de la nature, Celse cite précisément Hippocrate comme un exemple de médecine qui a dû sa supériorité à cette préoccupation», écrit Mudry[107]. Celse dit en effet (*prooem.* 47): «Voilà pourquoi cette étude de la nature aussi (*naturae rerum contemplatio*), bien qu'elle ne fasse pas le médecin, rend cependant plus apte à l'exercice de la médecine. Il est vraisemblable qu'Hippocrate, Erasistrate et les autres, quels qu'ils soient, qui ne se sont pas limités à traiter fièvres et plaies, mais ont cherché également à connaître tel ou tel aspect de la

[102] *Prooem.* 6, trad. Ph. MUDRY.

[103] Ou *le talent littéraire*, comme traduit Mudry.

[104] Sur cette phrase, cf. Ph. MUDRY, «La place d'Hippocrate dans la Préface du De medicina de Celse», in *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons, sept. 1975* (Mons 1977), 345-352.

[105] *Sapientia*, comme l'écrit Mudry, 64, «y désigne la philosophie en tant que discipline, tandis que *rerum naturae contemplatio* indique l'activité particulière des premiers philosophes qui se vouèrent à l'étude de la nature dans ces nombreux traités qu'on intitula par la suite *Sur la nature*».

[106] Cf. *ibid.*, 63 sqq.

[107] *Ibid.*

nature, n'ont pas été médecins pour cela, mais pour cela ont été des médecins encore plus grands»[108].

On a voulu donner des contenus variés à la philosophie que visait Celse. Ainsi l'on a pu penser à la philosophie pratique, ou *éthique*[109]. On a pu, au contraire, n'y voir qu'une formule symbolique, ou une simplification grossière[110]. Cette séparation d'avec la philosophie, en tout cas, est conçue comme un acte fondateur. Mon idée est que cet acte fonde aussi bien l'histoire de la médecine que la médecine comme activité spécifique, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, pour dire vite. Le XVIIIe siècle nous fait, en effet, assister à la naissance d'une histoire historienne, mais, en même temps, à la renaissance d'une médecine qui prétend prendre les voies de l'histoire et se maintenir comme pratique historique; qui prétend unir l'histoire et la pratique; en fait qui pratique sa propre histoire; et c'est surtout l'enjeu de l'hippocratisme.

108 Trad. Ph. MUDRY.

109 L.S. KING, «Hippocrates and philosophy», in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 18 (New Haven 1963), 77-78. King (cf. Ph. MUDRY, «La place d'Hippocrate...» [*art.cit.* n. 104], 346) rapproche la phrase de Celse d'un texte de H. BOERHAAVE, *Praelectiones academicae* (Taurini 1742-1745, vol. I, cap. 1), qui semble faire référence à la phrase de Celse: *et quando philosophiam ad medicinam nihil facere adseruit, de philosophia dixit morali, in qua sola tunc uersabatur Schola Pythagorica...* Ce qui voudrait dire qu'Hippocrate se serait séparé de la seule philosophie éthique, et, plus précisément, de la doctrine pythagoricienne. *Contra*: Ph. MUDRY, «La place d'Hippocrate....», 346.

110 F. KUDLIEN, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen* (Zürich-Stuttgart 1967), 146, cité par Ph. MUDRY (1982), 64. J'ai essayé de montrer ailleurs comment ce que j'ai appelé le *noyau mythique* de l'histoire de la médecine permet aux médecins de se retrouver, de classer et de polémiquer. Il faut se représenter, en effet, que les lignes de force, les articulations, la forme matricielle de cette 'Histoire de la médecine' sont données depuis longtemps. J'en reprends ici la scansion:

— Une période floue; un 'avant' mythique.
— L'apparition, le surgissement d'Hippocrate, le fondateur.
— La séparation opérée par Hippocrate entre médecine et philosophie.
— La succession Hippocrate, Dioclès, Praxagoras et Chrysippe, Hérophile et Erasistrate.
— La médecine d'Asclépiade de Bithynie et la contestation d'Hippocrate.
— La constitution des Ecoles, Dogmatique, Empirique, et Méthodique; cette dernière dans la mouvance d'Asclépiade avec Thémison.

Ce sont là les germes d'une histoire antique de la médecine, qui est évidemment liée à la constitution antique de la médecine, à son élaboration.

Le premier historien moderne de la médecine, Daniel Leclerc, a encore une fois bien dit les choses. Il écrit, parlant de la fameuse phrase de Celse[111]: «Hippocrate... déclara ouvertement... que la Philosophie avait pour objet *la Nature*, en général, mais que la Médecine s'attachait en particulier à considérer la Nature par rapport à l'*homme*, qu'elle envisageait comme *sain*, ou comme *malade*[112]. Qu'il ne s'ensuivait donc pas que pour être Philosophe l'on fût médecin, à moins que d'avoir étudié le corps humain en particulier, & de s'être instruit des divers changements qui y arrivent, & des moyens de le conserver ou de le rétablir. Que cette connaissance ne pouvant s'acquérir que par une longue expérience, il fallait pour cela un homme tout entier, qui devait quitter le titre de *Philosophe* pour prendre le nom particulier de *Médecin*, **sans qu'il s'abstînt pour cela de philosopher dans sa profession**[113]. C'est ce qu'Hippocrate appelait, *faire entrer la Philosophie dans la Médecine, & la Médecine dans la Philosophie*».

Mais ce n'est pas la question qui me préoccupe, pour laquelle je ne saurais que dégager des voies, et qui est bien le rapport entre la médecine et une philosophie conçue comme autre chose qu'une sorte de *sophia* généraliste assez peu intéressante, rencontre de lieux communs et de bons sentiments. Cela implique que l'on s'interroge sur l'histoire de la philosophie en lui posant la question des rapports entre la philosophie et la médecine; et que l'on approfondisse l'histoire de la médecine (et de la médecine se constituant comme histoire), pour lui demander comment elle envisage les rapports de la médecine et de la philosophie.

Je ne parlerai pas ici de la folie. J'ai tant raconté cette histoire que je n'y veux revenir, du triomphe du dualisme, et de la répartition des maladies de l'âme au philosophe, des maladies du corps au médecin, chacun se faisant sa théorie de la folie[114].

[111] D. LECLERC, *Histoire de la Médecine* (Amsterdam 1723), 114.
[112] Les italiques sont de Leclerc.
[113] Souligné par moi.
[114] Cf. par ex. J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine* (Paris 1987).

On conçoit que cette séparation pût aider à la reconnaissance d'un dualisme âme/corps.

Il faut essayer d'être plus *général*. Je pense que cette synthèse a été envisagée par Galien. Même si, chez les médecins qui lui sont contemporains ou presque, on rencontre des allusions aux philosophes, c'est Galien qui a pris à bras le corps cette question des rapports entre médecine et philosophie. J'étudie ailleurs ce problème, et ce qu'on pourrait appeler en utilisant une expression que Galien utilise une fois, celle de *philosophie médicale*, dans le *De substantia facultatum naturalium fragmentum*[115].

La *philosophie médicale*, non plus que la philosophie éthique, pratique et politique, n'a besoin de rendre compte de ses fondements ultimes. La *philosophie médicale*, contrairement à 'la philosophie des philosophes', celle de Platon par exemple, ne se préoccupe pas de savoir si le monde est finalement composé de triangles[116]. La *philosophie médicale* marque sa dignité, sa nécessité et sa spécificité en rapport avec la philosophie des philosophes.

Personne, évidemment, ne saurait produire un acte quelconque qui enregistrât la séparation; mais chacun éprouve le besoin de la vérifier en approfondissant les raisons de la différenciation. Autrement dit, on ne peut jamais avoir à faire qu'à une philosophie et une médecine constituées; mais elles rêvent, c'est en tout

[115] IV p. 757 sqq. La médecine doit marquer ses limites avec la philosophie. Galien avoue qu'il ne saurait dire si l'âme qui habite les vivants, en se mélangeant aux substances corporelles, est immortelle. «Il m'apparaît clairement que, même si elle s'introduit dans les corps, elle obéit à leur nature, qui est, comme je l'ai dit, le résultat de la qualité du mélange des éléments», écrit-il (p. 763). La médecine ne court aucun risque dans l'ignorance de la prétendue *empsychose* ou *métempsychose*. Le corps doit présenter les conditions pour la recevoir et la conserver. *Mais ce n'est pas du ressort de la médecine que de se prononcer à ce sujet.* «C'est pour cela», continue-t-il, «que son essence, ce qu'elle est, il n'est pas besoin de le savoir ni pour la guérison des maladies, ni pour la sauvegarde de la santé, *non plus que pour la philosophie morale, pratique ou politique*. Que chacun appelle celle-là comme il le veut, en la distinguant de la théorétique. Mais j'en ai discuté plus largement dans d'autres commentaires.» Une connaissance de ce genre «n'est pas nécessaire à la *philosophie médicale*» (p. 764-765).

[116] Cf. *Timée* 53 c sqq.

cas flagrant et plus urgent pour la médecine, à un acte fondateur de leur autonomie; à ce que j'appellerais volontiers le mythe originel. Autonomie n'implique pas qu'il ne puisse se présenter des tentations ni des tentatives d'annexion.

À partir du moment où l'on parle d'*éthique médicale*, on doit se poser la question de savoir si la médecine fournit les règles de sa propre éthique. Qui doit délimiter le champ de l'éthique médicale? La médecine elle-même, ou quelque chose d'en-dehors de la médecine? Y a-t-il de quoi, dans la pensée médicale, fournir une éthique médicale? Ne va-t-elle pas chercher ailleurs, dans la philosophie, la morale ambiante, les religions, les valeurs sociales? Il est évident que oui. Mais dans quelle mesure? C'est une question difficile.

Ce que j'ai essayé de montrer, trop brièvement, c'est la réponse de médecins à des questions qui les concernent dans leur pratique. La prise en compte de la valeur de la vie, le rapport nature/culture que suppose la sexualité, la délimitation du champ de la médecine, ce sont des questions qui relèvent de la réflexion des médecins, de la *philosophie médicale*.

Il est d'ailleurs difficile de faire toujours la distinction entre des problèmes qu'on pourrait appeler éthiques, et des problèmes qu'on appellerait, de nos jours, de société. L'interdiction puis la réglementation de l'avortement dans nos sociétés occidentales, l'interdiction de l'*euthanasie*, et la mise en question de cette interdiction dans certains pays, voilà des éléments qui montrent combien la frontière peut être fluctuante, entre l'interdiction sociale et l'interdit éthique. Nous le savons tous. Les sociétés évoluent et *leur* éthique aussi. Mais il est sans doute difficile de mettre en jeu ces questions dans l'histoire des idées. La médecine elle-même, conçue longtemps comme une sorte d'histoire de la médecine, écrase la durée, pour constituer un *corpus* de textes où n'intervient pas le temps, la diachronie. Nous sommes d'autre part tentés de recourir trop rapidement à l'histoire de la philosophie, en oubliant le rôle, sans doute considérable, du médecin, par sa pratique et ses discours, dans l'évolution de certaines questions qui relèvent de l'éthique; comme celle,

disions-nous, de *la valeur de la vie*. Il n'est pas nécessaire d'*injecter* systématiquement des concepts philosophiques.

Cette séparation dont je parlais est toujours vécue. Elle l'est parfois douloureusement. Le médecin s'insurge alors; *on lui demande trop*. On lui demande de répondre à des questions qui *ne relèvent pas, selon lui, du champ de la médecine*. Dans une interview du journal *Libération*[117], le Professeur Benoît, chirurgien à l'hôpital Kremlin-Bicêtre, réfléchissait sur la vie, la mort, et le droit du préleveur d'organes. Qui décide de la vie, s'interroge le médecin? Qui, en dernière analyse est 'propriétaire' du corps? «*Le corps appartient à qui?*» dit-il; «*À la personne? À sa famille? À la société? Qu'on nous le dise. Et je ne sais pas, de plus, si c'est la tâche du médecin de recueillir le consentement. Est-ce une question qui relève du médical?... C'est une catastrophe que la loi sur la bioéthique ne soit toujours pas votée! Car on ne voit pas d'autres solutions qu'un registre national où toute personne adulte serait obligatoirement interrogée et ferait part éventuellement de son refus qu'on prélève ses organes... En matière de greffes les symboles sont omniprésents. Mais qu'on nous le dise! que la société tranche! Qu'elle décide si elle veut ou pas de greffes, qu'elle décide quelle forme de consentement elle veut pour les donneurs! Aujourd'hui la situation est blessante pour nous, malsaine pour la collectivité.*»

Nous sommes à un moment très intéressant. Le fait est nouveau, de la possibilité et de la banalisation de la greffe d'organes. Le médecin contemporain, placé devant des responsabilités d'ordre pratique et éthique, comme ses prédécesseurs, affirme la séparation de la médecine et de ce qu'on pourrait appeler la philosophie, constituant ainsi la spécificité de la médecine et ses limites épistémologiques; il faut redéfinir le champ de la médecine. Naturellement, sous le concept vague de philosophie, il faudrait maintenant mettre la Société, les comités d'éthique, les institutions etc.... Mais le questionnement ancien reste d'une singulière actualité.

[117] *Libération* du Mercredi 4 Août 1993, p. 14: *Les greffes d'organes victimes de la suspicion,* par Eric Favereau.

[Discussion, cf. pp. 323-336]