Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 43 (1997)

Artikel: Éthique et médecine à Rome : la Préface de Scribonius Largus ou l'affirmation d'une singularité

Autor: Mudry, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660911

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: 09.07.2025

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

VIII

PHILIPPE MUDRY

ÉTHIQUE ET MÉDECINE À ROME: LA PRÉFACE DE SCRIBONIUS LARGUS OU L'AFFIRMATION D'UNE SINGULARITÉ

Nous avons eu l'occasion dans quelques travaux récents de montrer que, contrairement à une idée qui a été longtemps et largement acceptée, les ouvrages médicaux romains comportent, en plus des caractéristiques formelles constituées par leur langue et leur style, un certain nombre de traits originaux par rapport à la médecine grecque. Il serait exagéré, et à coup sûr erroné, de parler à cet égard d'une médecine romaine autonome. Les doctrines que professent ou reflètent leurs auteurs et les pratiques qu'ils exposent dérivent pour l'essentiel des modèles grecs auxquels ils se réfèrent régulièrement et explicitement. Mais on distingue pourtant chez eux un certain nombre de touches ou de couleurs originales qui trouvent leur fondement dans l'héritage historique, social et culturel de Rome.

Nous pourrions citer comme manifestation de cette originalité, en nous limitant à l'ouvrage majeur de la tradition médicale romaine que représente le traité de la *Médecine* de Celse, le concept du *medicus amicus*, selon lequel, à science égale, le médecin est plus efficace s'il est un ami du patient que s'il lui est étranger[1]. Notons aussi à cet égard la place particulière faite dans l'œuvre de Celse aux médecines populaires et aux thérapeutiques magiques qui, tout en étant considérées comme extérieures à la

[1] CELS. *praef.* 73 *cum par scientia sit, utiliorem tamen medicum esse amicum quam extraneum.*

médecine, n'en sont pas moins signalées ici et là quand cette dernière se révèle impuissante et que l'efficacité du remède 'non médical' repose sur une expérience et une connaissance populaires. Dans le cas de l'épilepsie par exemple, considérée comme incurable chez un individu de plus de quarante ans, Celse[2] mentionne que certains malades se sont guéris en buvant encore chaud le sang d'un gladiateur égorgé. Il s'agit, commente-t-il, d'un misérable remède, au demeurant étranger à la médecine, mais que seul rend tolérable un mal plus misérable encore. On pourrait mentionner aussi la détermination d'une nouvelle catégorie d'individus, le citadin (*urbanus*), à constitution plus délicate et donc plus sujette aux maladies, auquel est destiné tout un ensemble de règles diététiques à mettre en pratique dans la vie quotidienne[3]; ou encore, toujours dans le domaine de la diététique (qui, dans la médecine antique, concerne le mode de vie dans son ensemble et non seulement l'alimentation), les prescriptions particulières à l'intention de qui a passé toute sa journée assis en voiture ou aux spectacles du cirque[4].

L'énumération n'est certes pas exhaustive. Bien d'autres faits essentiellement thérapeutiques et méthodologiques, mais aussi doctrinaux — comme, par exemple, la position originale de Celse qui, en se fondant sur la doctrine probabiliste selon laquelle la vérité est inaccessible, préconise une voie moyenne dans la dispute qui oppose les écoles médicales — révèlent une appréhension romaine de la médecine grecque[5]. On peut la saisir non seulement chez Celse, mais aussi dans le traité des *Médicaments* (*Compositiones*) de Scribonius Largus, presque contemporain de Celse; quelques siècles plus tard, dans le grand traité des

[2] CELS. 3, 23, 7 *quidam iugulati gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt; apud quos miserum auxilium tolerabile miserius malum fecit. Quod ad medicum uero pertinet...*

[3] CELS. 1, 2, 1 *at imbecillis, quo in numero magna pars urbanorum... obseruatio maior necessaria est.*

[4] CELS. 1, 3, 12 *qui uero toto die uel in uehiculo uel in spectaculis sedit.*

[5] CELS. *praef.* 45. Sur cette voie moyenne et sa matrice romaine, voir Ph. MUDRY, *La Préface du De medicina de Celse,* Bibliotheca Helvetica Romana 19 (Rome 1982), 140-41.

Maladies aiguës et des *Maladies chroniques* de Caelius Aurelianus, dont on a probablement sous-estimé la part d'originalité par rapport à son modèle chez Soran, ou encore dans l'ouvrage de Cassius Felix (*De medicina*), que l'on a peut-être trop exclusivement étudié du seul point de vue linguistique.

Si donc ces différents domaines de la tradition médicale antique révèlent une empreinte romaine, on peut légitimement se poser la même question en ce qui concerne l'éthique médicale. Retrouve-t-on simplement dans les ouvrages médicaux latins les règles et les recommandations éthiques formulées dans la *Collection hippocratique*, dans le *Serment* bien sûr et les écrits déontologiques comme les *Préceptes*, mais aussi dans des traités comme les *Épidémies* ou les *Articulations*? Ou peut-on y distinguer une singularité romaine dans la conception de la profession médicale, dans la façon d'envisager et de définir les rapports du médecin avec son art et avec ses patients?

Nous avons écarté du corpus des textes que nous prendrons en considération des ouvrages tardifs comme ceux de Marcellus, Gargilius Martialis, Vindicianus ou encore la *Medicina Plinii*, qui sont essentiellement des compilations, intéressantes au point de vue des recettes qu'elles transmettent, mais qui ne présentent pas vraiment de réflexion médicale autonome. Notre étude se fondera pour l'essentiel sur la *Préface* du traité des *Médicaments* de Scribonius Largus, un texte à valeur de manifeste déontologique pour la profession médicale, ainsi que sur le traité de la *Médecine* de Celse.

*

* *

Ces ouvrages médicaux latins présentent plus d'une fois, dans la description de tel ou tel traitement ou l'affirmation de tel ou tel principe méthodologique, l'expression souvent vigoureuse et même véhémente de règles éthiques dans lesquelles on reconnaît aisément l'écho fidèle de déclarations et de formules hippocratiques.

Mettant en parallèle la malveillance ou l'ignorance des médecins qui refusent de recourir à l'usage des médicaments et portent ainsi gravement préjudice à leurs malades, avec ce qu'il considère comme la vocation même de la médecine qui est de guérir et non pas de nuire, Scribonius Largus exprime cette règle par la belle sentence *scientia enim sanandi, non nocendi est medicina*[6]. On ne saurait manquer de reconnaître dans l'énoncé de l'auteur latin un écho de la célèbre formule hippocratique ὠφελεῖν ἢ μὴ βλάπτειν telle qu'elle apparaît dans le traité des *Épidémies* (1, 5) quand l'auteur affirme si fortement que dans la maladie le médecin doit avoir deux choses en vue: «être utile ou ne pas nuire». On retrouve d'ailleurs la même référence évidente et intentionnelle au patronage hippocratique dans la formulation analogue que Celse (*praef.* 43) met dans la bouche des Empiriques pour stigmatiser la pratique de la vivisection: *prudentem medicum non caedem, sed sanitatem molientem.* Le médecin conscient de son art ne travaille pas à tuer, mais à guérir.

Autre exemple. Retenue, modestie, conscience de ses limites, telles sont quelques-unes des règles de comportement qui, selon Celse, caractérisent le médecin sage et responsable (*prudens*). S'écarter de ces modes de faire et, notamment, s'efforcer à tout prix de se mettre en valeur, représente en revanche un comportement «d'histrion qui grossit une petite chose afin de paraître en avoir fait davantage»[7]. Ici encore l'exigence déontologique hippocratique apparaît nettement sous l'habit latin. Le médecin histrion de Celse fait écho au médecin charlatan d'Hippocrate. La médecine ne saurait servir de faire-valoir à celui qui l'exerce, car, comme l'affirme fortement l'auteur du traité des *Articulations,* lorsque la guérison de la partie malade peut être obtenue de plusieurs façons, il faut choisir celle qui fait le moins d'étalage. Telle doit être la règle pour «quiconque ne court pas après une popularité de charlatan»[8].

[6] SCRIB. LARG. *praef.* 5. Nous citerons toujours Scribonius Largus dans l'édition, qui fait désormais autorité, de S. SCONOCCHIA, Bibliotheca Teubneriana (Leipzig 1983).

[7] CELS. 5, 26, 1D *histrionis est paruam rem attollere quo plus praestitisse uideatur.*

[8] HP. *Art.* 78 (IV p. 312 L.) ὅστις μὴ ἐπιθυμεῖ δημοειδέος κιβδηλίης.

Et lorsque Celse[9], à propos de l'établissement du diagnostic d'une fracture du crâne, recommande au médecin de confesser la vérité et de ne pas dissimuler ses erreurs et ses échecs, il invoque l'exemple d'Hippocrate qui, dans le traité des *Épidémies*, avoue avoir été induit en erreur par les sutures du crâne et n'avoir pas reconnu qu'une blessure à la tête exigeait l'emploi du trépan[10]. Cet aveu d'Hippocrate est pour Celse la marque des grands esprits. Contrairement aux têtes vides (*leuia ingenia*) qui, parce qu'elles ne possèdent rien, ne peuvent rien retrancher d'elles-mêmes, la confession toute simple de la vérité ne dépare pas un grand esprit.

Pour Celse, cette attitude de rigueur et d'honnêteté s'impose tout particulièrement dans un art dont la connaissance, comme c'est le cas de la médecine, se transmet par l'enseignement. Qui reconnaît son erreur évite par là même que d'autres à l'avenir en soient victimes. En cela il ne dit pas autre chose que l'auteur hippocratique du traité des *Articulations,* qui déclare avoir relaté à dessein l'échec de son traitement dans un cas de déviation de la colonne vertébrale, car, dit-il, «c'est aussi un enseignement précieux de savoir quels essais ont échoué et pourquoi ils ont échoué»[11].

On pourrait sans doute allonger la liste de ces échos de l'éthique hippocratique que l'on trouve chez Celse, non pas développés de façon systématique dans un chapitre spécifique, mais que fait surgir sous la plume de l'encyclopédiste romain telle ou telle circonstance particulière de son exposé. Mises ensemble, ces réflexions éparses composent une sorte de catéchisme du comportement médical qui révèle une belle fidélité aux enseignements contenus dans les traités du maître de Cos. On ne saurait

[9] CELS. 8, 4, 3-4 *a suturis se deceptum esse Hippocrates memoriae prodidit, more scilicet magnorum uirorum et fiduciam magnarum rerum habentium. Nam leuia ingenia, quia nihil habent, nihil sibi detrahunt: magno ingenio multaque nihilominus habituro conuenit etiam simplex ueri confessio...*

[10] HP. *Epid.* 5, 27-28.

[11] HP. *Art.* 47 (IV p. 212 L.) Ἔγραψα ἐπίτηδες τοῦτο· καλὰ γὰρ καὶ ταῦτα τὰ μαθήματα ἐστιν ἃ πειρηθέντα ἀπορηθέντα ἐφάνη καὶ δι'ἅσσα ἠπορήθη.

y déceler une originalité dans la réflexion qui puisse laisser penser à une singularité romaine en matière de déontologie médicale.

Cette singularité romaine existe pourtant. Mais elle ne tient pas à des principes particuliers réglant le comportement du médecin. Beaucoup plus fondamentalement, dirions-nous, cette singularité s'inscrit dans la conception même du métier de médecin, auquel elle donne une dimension foncièrement nouvelle par rapport au modèle hippocratique. Elle possède son texte fondateur, véritable manifeste d'une transformation qui modèlera en profondeur l'esprit de la profession médicale dans la suite de son histoire et jusqu'à l'époque contemporaine. Il s'agit de la *Préface* du traité des *Médicaments* (*Compositiones*) de Scribonius Largus, un auteur de peu postérieur à Celse puisqu'il a pratiqué son art à Rome sous l'empereur Claude. Il faut d'ailleurs s'étonner du peu d'intérêt qu'a suscité et que suscite encore aujourd'hui un texte d'une telle portée idéologique. La remarquable étude de Karl Deichgräber[12], parue il y a bientôt un demi-siècle, demeure pour l'instant, comme le remarque S. Sconocchia, la seule réflexion fondamentale sur un texte que quelques articles récents ont davantage paraphrasé qu'étudié dans ses réelles et diverses implications, qu'elles soient doctrinales, méthodologiques ou encore, ce qui intéresse davantage notre propos, déontologiques[13].

À cet égard, la *Préface* de Scribonius Largus, qui a la forme d'une épître dédicatoire à Iulius Callistus, un affranchi de Claude, présente à notre sens une lecture et une interprétation nouvelles du *Serment* hippocratique.

[12] K. DEICHGRÄBER, *Professio medici. Zum Vorwort des Scribonius Largus*, Abh. Akad. Wiss. Lit. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl., 1950, 9. D., qui a parfaitement saisi l'importance capitale de cette *préface*, n'hésite pas à la qualifier judicieusement de chapitre de l'histoire des idées (p. 870: «ein Kapitel der Geistesgeschichte»).

[13] S. SCONOCCHIA, «Per la Praefatio di Scribonio Largo», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia* 28, N.S. 14 (1990/91), 131-147. Outre un intéressant essai de traduction et une bibliographie des études consacrées à la *Préface* depuis 1983, date de parution de son édition, l'auteur suggère plusieurs pistes de recherche, notamment en ce qui concerne les problèmes de déontologie médicale soulevés par ce texte.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons de:
— définir cette nouveauté par rapport au *Serment* mais aussi par rapport à l'ensemble de la conception hippocratique de la profession médicale;
— vérifier s'il s'agit d'une interprétation isolée, propre à Scribonius, ou si, d'une manière plus large, ce texte ne reflète pas des conceptions présentes également chez d'autres auteurs médicaux romains, constituant ainsi ce qu'on pourrait appeler une approche romaine de l'éthique médicale.

*
* *

Dans cette *Préface* destinée à introduire son traité des *Médicaments,* Scribonius entend exalter les vertus des compositions médicamenteuses dont par la suite, dans le corps du traité, il donnera les préparations et les indications. Mais il entend surtout fustiger les médecins, et ils sont nombreux d'après lui, qui ignorent ou négligent dans leur pratique le recours aux médicaments. L'efficacité des médicaments est pourtant si évidente pour Scribonius et leur emploi si nécessaire qu'il les qualifie en ouverture de sa *Préface,* reprenant l'expression du grand médecin alexandrin Hérophile, dont il invoque ainsi le patronage, de «mains des dieux»[14].

Laissons de côté l'éloge des médicaments que contient cette *Préface* ainsi que l'affirmation convaincue de la primauté historique de cette partie de la médecine que constitue la pharmaceutique (par rapport aux deux autres parties représentées, selon la tripartition alexandrine, par la diététique et la chirurgie[15])

[14] SCRIB.LARG. *praef.* 1 *inter maximos quondam habitus medicos Herophilus... fertur dixisse medicamenta diuum manus esse.*

[15] Rappelons que pour Celse, dans l'historique de la médecine sur lequel s'ouvre sa *Préface,* la pharmaceutique et la chirurgie, seules parties de la médecine à avoir été pratiquées par les médecins homériques, se partagent la primauté historique: CELS. *praef.* 4 *easque (partes) esse uetustissimas.* Mais cette égalité est oubliée dans la préface qui introduit les livres chirurgicaux: le premier rang y est attribué à la seule chirurgie: CELS. 7 *praef.* 2 *haec autem pars (i.e. chirurgia) cum sit uetustissima* ...

pour nous intéresser plus particulièrement aux paragraphes (*praef.* 3-5) dans lesquels Scribonius s'en prend vivement aux médecins qui ignorent ou refusent dans leur pratique le recours aux médicaments, révélant ainsi au grand jour leur incompétence (3 *imprudentiam suam*).

Ces médecins sont donc de deux sortes: ceux qui n'ont aucune connaissance de ce type de ressources thérapeutiques et ceux qui, tout en ayant l'expérience de leur utilité, refusent sciemment de faire usage des médicaments. Les premiers doivent être accusés de négligence, mais les seconds sont coupables, selon Scribonius, de ce qu'on peut appeler un crime de malveillance contre l'humanité (4 *crimine inuidentiae*). Si un tel crime doit être odieux chez tout homme, il l'est tout particulièrement chez le médecin qui, «s'il n'a le cœur rempli de compassion et d'humanité selon l'esprit même de sa profession, doit être un objet de haine pour les dieux et pour les hommes»[16]. Nous rappellerons à cet égard que le recours aux médicaments fut dans la médecine antique au centre d'une vive polémique entre écoles, certains médecins, dont le fameux Asclépiade de Pruse, limitant fortement ou bannissant même l'usage des médicaments, pour la raison «qu'ils font mal à l'estomac et contiennent des substances nocives»[17]. Mais quelles que soient la virulence polémique des propos, sensible notamment dans la charge émotionnelle qu'expriment les notions antithétiques d'*inuidentia* d'un côté, de *misericordia* et d'*humanitas* de l'autre, et les orientations idéologiques sur lesquelles ils reposent, ils n'en expriment pas moins une claire conception morale de la profession

[16] SCRIB.LARG. *praef.* 3-4...*tum praecipue medicis, in quibus nisi plenus misericordiae et humanitatis animus est secundum ipsius professionis uoluntatem, omnibus diis et hominibus inuisi esse debent.*

[17] CELS. 5 *praef.* 2 *cum omnia fere medicamenta stomachum laedant malique suci sint.* Scribonius (*praef.* 7-8) s'inscrit en faux contre cette méfiance face aux médicaments attribuée à Asclépiade. Pour lui, il s'agit d'une généralisation mensongère fondée sur le fait qu'Asclépiade a interdit les médicaments dans les cas de fièvres et de maladies aiguës. Mais dans son traité des *Praeparationes*, Asclépiade condamne vivement, selon Scribonius, le médecin qui n'a pas à disposition contre chaque affection deux ou trois recettes de médicaments.

médicale: son exigence première est pour celui qui l'exerce d'avoir un cœur rempli de «miséricorde et d'humanité». Il s'agit d'un devoir que le médecin plus que tout autre individu doit observer (cf. 3 *praecipue medicis)*. La pratique médicale représente donc par excellence le domaine dans lequel ces attitudes morales peuvent et doivent trouver leur champ d'application.

Dans les lignes suivantes, Scribonius ajoute encore à cette déclaration militante d'amour et de compassion envers autrui en affirmant que la médecine offre son secours à tous ceux qui l'implorent, qu'elle le fait de façon égale pour tous, car elle ne juge les êtres ni sur leur fortune ni sur leur rang[18]. Nous reviendrons plus loin sur cette attitude particulière, et nouvelle à notre sens dans le domaine médical tout au moins, qu'expriment des termes comme *implorantibus* ou *aequaliter*. Limitons-nous pour l'instant à les souligner, comme nous pourrions souligner également les implications en matière de sensibilité sociale que présente la mention de la fortune et de la position des patients, éléments dont le médecin ne saurait tenir compte.

Cette conception du métier de médecin compris comme un ministère d'amour et de miséricorde au service de tous les hommes, quelle que soit la diversité de leur condition sociale, est présentée par Scribonius comme inspirée directement du *Serment*. Et le *Serment* lui-même constitue à ses yeux le fondement de la profession médicale: il en établit, selon Scribonius, les principes premiers (*initia disciplinae*[19]), faisant du même coup de l'élément moral l'aspect essentiel de la médecine. Avec cette déclaration de Scribonius, on est d'ailleurs en présence de la première attestation, à notre connaissance, de l'élévation du *Serment* au rang de texte fondateur de la médecine. Une attitude qui s'inscrit vraisemblablement dans le processus d'idéalisation de la figure d'Hippocrate devenu au 1er siècle ap. J.-C.

[18] SCRIB.LARG. *praef.* 4 *medicina non fortuna neque personis homines aestimat, uerum aequaliter omnibus implorantibus auxilia sua succursuram se pollicetur.*

[19] SCRIB.LARG. *praef.* 5 *Hippocrates, conditor nostrae professionis... initia disciplinae ab iureiurando tradidit.*

chez Celse, Scribonius ou encore Pline l'Ancien «le père de la médecine»[20].

Deux références formelles rattachent explicitement dans le texte de Scribonius cette conception miséricordieuse de la profession médicale au *Serment* d'Hippocrate. La première concerne l'interdiction que le *Serment* signifie au médecin de donner à quiconque un poison mortel, qu'il le fasse de sa propre initiative ou parce qu'on l'a sollicité[21]. Scribonius voit dans cette interdiction l'application immédiate et pratique du principe de miséricorde, ainsi qu'en témoigne, dans l'articulation de son exposé, le terme *idcirco* qui fait de la phrase qu'il introduit la conséquence directe de la miséricorde et de l'humanité du médecin[22]. La deuxième se réfère à la défense faite au médecin de donner à une femme enceinte un remède abortif[23]. Cette défense est mise elle aussi directement en relation avec les sentiments de miséricorde et d'humanité qui doivent inspirer toute l'action du médecin: Scribonius, en effet, voit dans cet engagement formel un moyen de modeler à l'exercice de la miséricorde l'âme de ceux qui apprennent la médecine (*discentium*), ce qui laisse entendre que, pour lui, le comportement miséricordieux est inhérent au métier de médecin et que l'apprentissage de ce comportement accompagne nécessairement l'acquisition des connaissances professionnelles et techniques[24].

Ces deux références aux interdictions faites par le *Serment* au médecin de donner un poison ou un abortif apparaissent donc chez Scribonius comme des paradigmes significatifs de cette vertu miséricordieuse, fondement de l'art médical. Chacun de ces deux exemples appelle quelques brèves remarques.

[20] Cf. des formules parallèles à celle de Scribonius comme CELS. *praef.* 66 *uetustissimus auctor* ou PLIN. *nat.* 7, 171 *princeps medicinae.*

[21] HP. *jusj.* IV p. 630 L. οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε.

[22] SCRIB.LARG. *praef.* 4 *idcirco ne hostibus quidem malum medicamentum dabit, qui sacramento medicinae legitime est obligatus.*

[23] HP. *jusj.* IV p. 630 L. οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω.

[24] SCRIB.LARG. *praef.* 5 *in quo (i.e. iusiurandum) sanctum est ut ne praegnanti quidem medicamentum quo conceptum excutitur aut detur aut demonstretur a quoquam medico, longe praeformans animos discentium ad humanitatem.*

Dans la première interdiction, celle qui concerne le poison, Scribonius remplace la formulation générale et impersonnelle du *Serment* οὐδενί (je ne donnerai à personne...) par le terme *hostibus* (même pas à des ennemis le médecin ne donnera de poison...). On peut voir certainement dans cette substitution une intention de dramatisation de l'énoncé que souligne encore l'intensif *ne...quidem* (*ne hostibus quidem*). Mais il n'y a pas en l'occurrence que simple procédé rhétorique. La formulation de Scribonius introduit un distinguo moral et juridique dans lequel, à la suite de Deichgräber[25], nous voyons la marque de l'esprit romain et de l'idéologie nationale du citoyen-soldat. Le médecin ne saurait tuer, fût-ce un ennemi, — remarquons que le terme *hostis* indique qu'il s'agit d'un ennemi de guerre, un ennemi de la patrie — par un moyen qui s'inscrit dans l'exercice de sa profession de médecin, d'où l'interdiction du poison. Mais cette interdiction de tuer s'arrête précisément à l'exercice de la profession médicale, puisque en tant que bon citoyen et bon soldat (*praef.* 4 *ut militans et ciuis bonus*) son devoir lui commande (*cf.* le futur *persequetur*) de s'attaquer à l'ennemi par tous les moyens (*omni modo*)[26].

Quelques remarques également concernant la seconde interdiction, la défense faite au médecin de donner un abortif à une femme enceinte. Au point de vue lexicologique d'abord, il nous paraîtrait abusif, et donc erroné, de considérer que dans le texte de Scribonius les termes de *misericordia* et d'*humanitas* comportent des valeurs sémantiques distinctes qui ne se recouvriraient pas. Lorsque, par exemple, Scribonius emploie le terme *humanitas* seul à propos de l'interdiction de donner un abortif, une mesure qui, selon lui, forme l'âme des élèves-médecins à l'exercice de l'*humanitas*[27], il ne se réfère pas uniquement par ce terme à la notion hippocratique générale de philanthropie qui, comme nous le verrons plus loin, n'inclut pas cette composante

[25] *Op.cit.* (*supra* n. 12), 867.

[26] SCRIB.LARG. *praef.* 4 *sed persequetur eos (hostes), cum res postulauerit, ut militans et ciuis bonus omni modo.*

[27] *Supra* n. 24.

de miséricorde et de compassion. Mais il a bien en vue ce sentiment humain de miséricorde exprimé plus haut par les termes jumelés de *misericordia* et *humanitas* (3 *nisi plenus misericordiae et humanitatis animus est*), une notion qu'il reprend et exprime par la suite en recourant indifféremment à un seul des deux termes: ici c'est *humanitas* qui apparaît seul, plus loin c'est *misericordia*[28], mais l'implication sémantique est toujours la même.

Notons encore, toujours à propos de cette même interdiction du remède abortif, que Scribonius amplifie la formulation du *Serment*, vraisemblablement ici aussi pour en accentuer le caractère contraignant et l'intensité dramatique. Non seulement le médecin lié par le *Serment* ne saurait donner un tel remède, ce qui est la formulation du *Serment* (οὐ δώσω), mais, ajoute Scribonius, il ne saurait même l'indiquer à une femme enceinte (5 *aut detur aut demonstretur*). Cette adjonction de Scribonius au texte du *Serment* renforce le caractère absolu de l'interdiction en signifiant explicitement au médecin qu'il ne saurait y avoir de moyen, même indirect, de la tourner.

À ce propos, la justification que donne Scribonius de l'interdiction hippocratique mérite aussi quelques remarques. Il est en effet intéressant de constater que Scribonius établit une gradation entre le fait de tuer le foetus dans le sein de sa mère, qui est le crime d'avortement qu'interdit le *Serment*, et l'acte de tuer un homme désormais formé, accompli (*perfecto*), qui est un «crime combien plus grand» (*quanto scelestius*[29]). Les deux actes sont certes des crimes (*nefas*), dans la mesure où ils attentent à la vie, mais des crimes sinon de nature, du moins de gravité différente. On distingue aisément sous cette affirmation à première vue surprenante le débat qui a agité les esprits dans l'Antiquité sur la question de savoir si l'enfant dans le sein de sa mère est déjà doué d'une vie autonome ou s'il n'est qu'une partie du corps maternel. Sans entrer dans cette question qui ne nous intéresse

[28] SCRIB.LARG. *praef.* 5 *quae (medicina) nisi omni parte sua plene excubat in auxilia laborantium, non praestat quam pollicetur hominibus misericordiam.*

[29] SCRIB.LARG. *praef.* 5 *qui enim nefas existimauerint spem dubiam hominis laedere, quanto scelestius perfecto iam nocere iudicabunt!*

pas directement ici, rappelons simplement à cet égard les propos qu'Aulu-Gelle met dans la bouche du philosophe Favorinus[30] reprochant à une jeune mère de ne pas vouloir nourrir elle-même son enfant pour ne pas nuire à la beauté de ses seins, comme d'autres «au moyen de certains artifices coupables s'efforcent de faire avorter les foetus mêmes conçus dans leur corps, pour que leur ventre sans défaut ne se ride pas et ne pâtisse pas de la lourdeur du poids ni du travail de l'accouchement» (trad. R. Marache, *CUF*, 1989). Pour Favorinus, comme pour Scribonius, si la vie est déjà présente chez l'enfant dans le corps de sa mère — ce qui fait de l'avortement un crime —, il s'agit d'un processus vital en devenir, qui fait que le foetus n'est homme qu'à partir de la naissance, quand l'être humain est désormais achevé, *perfectum* (le terme est le même chez Aulu-Gelle et chez Scribonius). Cette incertitude sur le véritable statut vital du foetus, qu'Aulu-Gelle appelle un «je ne sais quoi invisible», tandis que Scribonius le désigne non sans émotion par l'expression aux résonances poétiques «une incertaine espérance d'homme»[31], explique probablement cette gradation que Scribonius établit entre les deux actions criminelles.

Que peut-on donc dire de cette '*interpretatio Scriboniana*' du *Serment*? Les références au modèle hippocratique, nous venons de le voir, sont explicites. S'y ajoutent de façon moins explicite mais tout aussi manifeste des échos très proches de la formulation originale du texte grec dans l'énoncé latin. Nous n'en donnerons que deux exemples. L'un concerne la première interdiction mentionnée par Scribonius, celle du poison. Il ne pourra donner de poison, fût-ce à des ennemis, celui qui (*praef.* 4) *sacramento medicinae legitime est obligatus.* L'emploi quelque peu surprenant et obscur de l'adverbe *legitime,* qui d'ailleurs peut embarrasser le traducteur, est en réalité un calque du terme νόμῳ figurant dans la formulation du *Serment* que Scribonius

[30] GELL. 12, 1, 6-9.

[31] GELL. 12, 1, 6 *nescio quid quod non uideret (mater)*, «un je ne sais quoi qu'elle (la mère) ne voyait pas»; SCRIB.LARG. *praef.* 5 *spem dubiam hominis.*

reprend fidèlement[32]. L'autre exemple concerne l'expression (*praef.* 4) *pio sanctoque animo*, qui elle aussi représente un calque fidèle de la formulation du *Serment* (IV p. 630 L.) ἁγνῶς δὲ καὶ ὁσίως.

Bien que Scribonius se réclame explicitement du *Serment*, et malgré ces similitudes textuelles que nous avons mentionnées et auxquelles nous pourrions en ajouter encore d'autres, il n'en demeure pas moins que ce qui forme le point essentiel de l'"*interpretatio Scriboniana*", sa conception de la profession médicale, ne correspond pas au *Serment*. Scribonius place le malade dans la position d'un suppliant qui implore le secours du médecin et ce dernier dans la position d'un professionnel de la compassion, ordonnateur d'une sorte de justice sociale, puisqu'il doit prodiguer également ses soins à tous ceux qui l'en supplient, quels que soient leur rang et leur fortune. Nous ne voyons rien dans le *Serment*, ni dans le fond ni dans la forme, sur quoi puisse s'appuyer cette lecture de Scribonius. Nous ne disons pas que l'humanité miséricordieuse du médecin selon Scribonius est fondamentalement antinomique avec les principes et l'esprit du *Serment*. Nous disons simplement que cette idéologie de miséricorde n'y est, même implicitement, présente nulle part. On est donc en présence d'une interprétation singulière, sinon nouvelle, du *Serment*, dont Scribonius fait une lecture chargée d'éléments qui, à notre sens, sont étrangers au texte hippocratique. Il convient donc maintenant de se demander si cette interprétation peut avoir un fondement, même partiel, dans d'autres textes du *Corpus hippocratique* que Scribonius aurait en quelque sorte superposés au texte du *Serment*.

Il est à cet égard tentant de rapprocher l'humanité miséricordieuse qu'exalte Scribonius de la très fameuse *philanthropie*

[32] HP. *jusj.* IV p. 630 L. τοῖσι ὡρκισμένοις νόμῳ ἰητρικῷ. S. SCONOCCHIA, *art. cit.* (*supra* n. 13), 134 traduit *legitime* par «formalmente» («chi è formalmente legato dal sacro vincolo della professione medica»). Or il ne s'agit pas tant de l'aspect formel que de l'aspect légal de l'engagement pris, c'est-à-dire, comme le traduisait déjà Littré, «suivant la loi médicale». Signalons à ce propos qu'on ne saurait déduire du texte de Scribonius, comme le fait J.S. HAMILTON, «Scribonius Largus on the medical profession», in *BHM* 40 (1986), 209-16, que son auteur entendait que chaque médecin à son époque dût s'engager envers sa profession par un serment formel.

hippocratique. Rappelons tout d'abord que ce terme, dont on a voulu faire souvent comme l'emblème de la médecine hippocratique, n'apparaît qu'une seule fois dans l'ensemble de la *Collection hippocratique*, dans une formule particulièrement célèbre du traité des *Préceptes* à laquelle, comme cela arrive en pareil cas, on a probablement voulu faire dire plus et même autre chose que ce qu'elle dit: «Là où est l'amour des hommes est aussi l'amour de l'art» (trad. Littré)[33]. Il serait trop long, et également dans une certaine mesure hors de propos, de discuter ici de la portée de cette formule, en particulier du sens à donner au terme φιλοτεχνίη[34]. Elle arrive en conclusion de la recommandation faite au médecin de ne pas pousser trop loin l'âpreté au gain, d'avoir égard à la fortune et aux ressources du malade, parfois même de soigner gratuitement, tout particulièrement lorsque le malade est étranger et pauvre. Il est évident que l'auteur des *Préceptes* réclame de la part du médecin dans l'exercice de son art des sentiments qui sont proches de ceux que décrit Scribonius. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il n'y est nullement question de miséricorde, de compassion, et qu'il ne s'agit en aucun cas de faire de ce sentiment de bienveillance envers les hommes la règle première de la profession médicale. Le cas de l'étranger pauvre, dans lequel on pourrait voir de la pitié, s'apparente vraisemblablement davantage aux devoirs de l'hospitalité qu'à un vrai sentiment de compassion. Quant aux soins gratuits que le médecin dispensera parfois, l'éventuelle portée miséricordieuse d'une telle attitude est singulièrement atténuée par le fait qu'il s'agit pour le médecin soit de «se revancher», comme on dit dans le Pays de Vaud, d'un bienfait reçu dans le passé, soit de servir sa réputation.

[33] Hp. *praec.* 6 (IX p. 258 L.) ἢν γὰρ παρῇ φιλανθρωπίη, πάρεστι καὶ φιλοτεχνίη.

[34] Comprendre en effet φιλοτεχνίη comme 'habileté technique, compétence', un emploi que l'on trouve au 1er s. av. J.-C. chez Diodore de Sicile à propos du sculpteur ('craftsmanship', Liddell-Scott, *s.v.*), ne modifierait certes pas l'acception de φιλανθρωπίη, qui est le terme qui concerne notre propos, mais donnerait à l'ensemble de la formule hippocratique une portée bien différente, en liant la qualité technique d'un art à la philanthropie de celui qui l'exerce.

Dans un article qui date aujourd'hui de dix ans[35], nous avons tenté de montrer que cette composante moralisante, qui apparaît dans le traité des *Préceptes* sous la forme de la φιλανθρωπία, est absente des autres traités de la *Collection*. Sous la grande diversité des œuvres qui composent la *Collection* et des doctrines qu'elles expriment, on peut certes saisir un ensemble assez homogène de règles de comportement. Mais ces règles ne sont pas entendues dans le sens d'une idéologie moralisante comportant en elle-même sa propre justification. Elles sont régulièrement présentées comme étant au service de l'efficacité professionnelle du médecin. Contrairement à la miséricorde de Scribonius, elles sont un moyen, non une fin. Il ne s'agit pas pour le médecin hippocratique d'exercer sa bienveillance, encore moins sa miséricorde en portant secours à autrui, il s'agit d'être utile au malade, c'est-à-dire de combattre la maladie, en usant au mieux des ressources de son art. Tel est, par exemple, le sens de la célèbre formule des *Épidémies* (1, 5) que nous citions plus haut, «être utile ou ne pas nuire», à laquelle répond dans le *Serment* l'injonction deux fois répétée, qui exprime le but que doit viser le médecin, «l'utilité des malades»[36]. Lorsque Galien attaque la conception pervertie qu'ont de leur art des médecins contemporains comme Ménodote qui font de l'argent et de la gloire les buts de la médecine, et leur oppose l'attitude des médecins anciens comme Hippocrate, Dioclès ou Empédocle, «qui soignaient les hommes par philanthropie»[37], il est vraisemblable que, projetant dans un passé idéalisé les termes d'un débat contemporain, il attribue à Hippocrate comme à l'ensemble des médecins d'autrefois une notion de 'philanthropie' certainement anachronique.

[35] Ph. MUDRY, «La déontologie médicale dans l'Antiquité grecque et romaine. Mythe et réalité», in *Revue médicale de la Suisse romande* 106 (1986), 3-8.

[36] HP. *jusj.* IV p. 630 L. ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων: «Je dirigerai les régimes pour l'utilité des malades»; «Dans quelque maison que j'entre, j'y entrerai pour l'utilité des malades».

[37] GAL. *De placitis Hippocratis et Platonis* 9, 5, 6, p. 564, 30 De Lacy (= p. 765,4 Müller) ὅσοι διὰ φιλανθρωπίαν ἐθεράπευον τοὺς ἀνθρώπους.

À ce propos, il est intéressant de constater que le *Serment* lui-même ne souffle mot de cet aspect particulier de l'éthique médicale. Les témoignages sur l'âpreté au gain des médecins sont essentiellement romains ou d'époque romaine. Ils se trouvent non seulement chez un Pline (*nat.* 29, 4), dont les invectives violentes et caricaturales contre les médecins grecs pourraient faire douter à juste titre de l'objectivité et de la bonne foi, mais également chez Celse et chez Scribonius[38]. À l'exception des *Préceptes,* qui recommandent de ne pas pousser trop loin l'âpreté au gain[39], de tels témoignages sont absents de la *Collection hippocratique.* L'extension du phénomène qui devient, à en croire nos témoignages, un vrai problème de la profession médicale, est manifestement liée à l'émergence d'une société opulente, comme ce fut le cas à Rome. Elle constitue sans doute un des motifs de la réaction philanthropique qui apparaît alors à l'intérieur même de la profession.

Même si, comme nous l'avons vu plus haut, la philanthropie du traité des *Préceptes* se distingue de l'humanité miséricordieuse de Scribonius, la conception du métier de médecin qu'elle exprime est beaucoup plus proche de celle de Scribonius que de celle qui se dégage des traités hippocratiques. Peut-on en déduire que la lecture du *Serment* que fait Scribonius s'inspire de près ou de loin du traité des *Préceptes*? Ce serait, nous semble-t-il, mal poser la question. Il convient plutôt de se demander si les deux conceptions ne plongent pas leurs racines dans un même courant de pensée.

Quand Scribonius considère qu'il est du devoir du médecin de ne pas prendre en considération la fortune et le rang social de son malade mais d'accorder son secours indifféremment à tous ceux qui l'implorent, il est difficile de ne pas rapprocher cette position militante de la profession de foi de Sénèque qui, au nom de l'égalité fondamentale entre tous les hommes, qu'ils soient de condition libre ou esclaves, invite son disciple à ne

[38] CELS. 3, 4, 10 *sed qui quaestui seruiunt....* SCRIB.LARG. *praef.* 11 *non medius fidius tam ducti pecuniae aut gloriae cupiditate quam ipsius artis scientia.*

[39] HP. *praec.* 6 (IX p. 258 L.) παρακελεύομαι δὲ μὴ λίην ἀπανθρωπίην εἰσάγειν.

pas juger un homme à son habit ou à sa condition. L'affirmation insistante chez Sénèque[40] de cette égalité foncière, exprimée par la répétition anaphorique des termes d'identité *idem* et *aeque (quem seruum tuum uocas ex isdem seminibus ortum, eodem frui caelo, aeque spirare, aeque uiuere, aeque mori)*, qui unit dans les mêmes fonctions essentielles et les mêmes échéances la vie de l'esclave et celle de l'homme libre, trouve comme un écho chez Scribonius[41] dans l'adverbe *aequaliter*, également en tête de période, caractérisant l'idéologie qui doit guider le médecin dans sa pratique.

Il va de soi que nous ne saurions affirmer à partir de ce rapprochement, tout saisissant qu'il est, le stoïcisme de Scribonius. Cela d'autant plus qu'une attitude semblable, comme nous le verrons plus loin, se retrouve chez Celse, au sujet duquel on a montré récemment que s'il faut lui attribuer une orientation philosophique, celle-ci devrait être cherchée plutôt, comme l'affirmait déjà Quintilien (10, 1, 123), du côté de l'école éclectique des Sextii[42]. Mais il ne nous paraît pas abusif de penser que cette conception de la profession médicale, manifestation d'un regard nouveau porté sur la société, porte la marque des vues développées par la morale stoïcienne. Mais il s'agit davantage d'une influence diffuse, d'une sorte d'air du temps qui a pu imprégner les esprits, que de l'application délibérée d'une doctrine philosophique.

Appliquée aux *Préceptes*, l'hypothèse d'une influence stoïcienne postule nécessairement pour ce traité une date basse. Notre intention n'est pas ici d'entrer dans une discussion qui intéresse plus directement les études hippocratiques et qui n'est qu'accessoire à notre propos. Rappelons pourtant, sans en énumérer

[40] SEN. *epist.* 47, 10. Cf. 47,16 *stultissimus est qui hominem aut ex ueste aut ex condicione, quae uestis modo nobis circumdata est, aestimat.*

[41] SCRIB.LARG. *praef.* 4 *uerum aequaliter omnibus implorantibus auxilia sua succursuram se pollicetur (medicina).* Cf. *supra* n. 18.

[42] Cf. U. CAPITANI, «La scuola dei Sesti e il suo rapporto con la medicina latina del 1° secolo», in *Les écoles médicales à Rome*, éd. par Ph. MUDRY et J. PIGEAUD (Genève 1991), 95-123.

les arguments, qu'une étude récente, présentée lors d'un Colloque hippocratique[43], a conclu pour le traité des *Préceptes* à une date très basse qui se situe au 1er siècle av. J.-C., une chronologie qui le rapproche singulièrement de l'époque de Scribonius. Ce même traité révélerait aussi, toujours selon cette étude, l'influence des conditions historiques et sociales qui étaient celles de Rome à cette époque.

*
* *

Nous posions au début de notre exposé la question de l'originalité de la conception de la profession médicale que manifeste la lecture scribonienne du *Serment*. Nous avons vu qu'il s'agit d'une conception étrangère au *Serment* de même qu'à l'ensemble des règles éthiques que l'on peut dégager de la *Collection hippocratique*. Nous avons vu également que le traité des *Préceptes* constitue en quelque sorte une exception et que la philanthropie que prône son auteur peut à certains égards être rapprochée de l'humanité miséricordieuse de Scribonius. Qu'en est-il maintenant de l'originalité des vues éthiques de Scribonius par rapport aux auteurs médicaux latins, Celse en particulier, qui a été son contemporain ou de peu son aîné?

Dans la *Préface* du *De medicina*, présentant les doctrines antagonistes de l'école dogmatique et de l'école empirique, Celse consacre un long développement au problème de la vivisection humaine, recommandée et pratiquée, selon le témoignage de Celse, par les médecins dogmatiques alexandrins, notamment Hérophile et Érasistrate, rejetée et vivement condamnée par leurs confrères empiriques. Le texte est célèbre. Il constitue sur cet aspect particulier de l'anatomie antique chronologiquement le

[43] J. DUCATILLON, «Le médecin opsimathe d'après le chapitre 13 du traité des *Préceptes*», in *Hippocratica, Actes du Colloque hippocratique de Paris, 1978*, ed. M.D. GRMEK (Paris 1980), 113-133, en part. 131-133.

premier témoignage, et le seul qui soit circonstancié, puisque les deux autres mentions de l'existence d'une telle pratique sont beaucoup plus tardives et uniquement allusives[44].

L'objet de la dispute porte sur le moyen d'arriver à la connaissance du vivant que les uns et les autres jugent nécessaire à la science médicale. Les dogmatiques considèrent que seule la vivisection, telle qu'elle a été pratiquée à Alexandrie à l'époque des Ptolémées sur la personne de prisonniers condamnés à mort, peut assurer au médecin la connaissance *in vivo* des organes internes. Les empiriques leur opposent l'inutilité du procédé, puisque le supplicié ne tarde pas à mourir, ne présentant plus dès lors au médecin que le spectacle d'un cadavre. Mais les empiriques s'élèvent aussi et surtout contre la cruauté dont fait preuve le médecin que la pratique de la vivisection transforme en brigand et en assassin[45]. En lieu et place de cette méthode criminelle, ils proposent d'acquérir cette connaissance du vivant à travers l'acte même de soigner, qu'il s'agisse d'un gladiateur dans l'arène, d'un soldat sur le champ de bataille ou d'un voyageur agressé par des brigands dont les blessures offrent ainsi au médecin l'occasion d'examiner et de connaître l'intérieur d'un corps humain vivant. Le hasard des blessés à soigner est le maître de cette anatomie. Aussi les Alexandrins l'ont-ils appelée «anatomie occasionnelle» ou «traumatique»[46]. Elle permet au médecin, continue Celse, de découvrir l'intérieur du corps en s'attachant non pas à tuer, mais à guérir, et d'apprendre «en

[44] CELS. *praef.* 23-26 et 40-44. Les deux autres témoignages sont ceux de Ps.GAL. *Definitiones medicae* 34, XIX p. 357,16 K. et de TERT. *anim.* 10. Sur ce problème de la vivisection, voir notre commentaire de la *Préface* de Celse (*supra* n. 5) *ad loc.* Cf. aussi des études récentes comme celles de J.-M. ANNONI et V. BARRAS, «La découpe du corps humain et ses justifications dans l'Antiquité», in *CBMH* 10 (1993), 185-227 et d'E. ROMANO, *Medici e filosofi* (Palermo 1991), 63-83: «Dal corpo morto all'organismo vivente».

[45] CELS. *praef.* 42 *latrocinantis medici*; 43 *consequi medicum ut hominem crudeliter iugulet.*

[46] Κατὰ περίπτωσιν ἀνατομή, τραυματικὴ ἀνατομή, cf. K. DEICHGRÄBER, *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre* (Berlin 1930; ²1965).

exerçant sa miséricorde» ce que d'autres ont connu par le moyen «d'une terrible cruauté»[47].

On ne saurait exprimer plus clairement que Celse ne le fait ici l'équivalence entre l'acte de soigner et l'exercice de la miséricorde. Apprendre par l'acte de soigner (*sanitatem molientem*), c'est apprendre par le canal de la miséricorde (*per misericordiam*). La conception de la profession médicale dont témoigne Celse rejoint donc celle de Scribonius. Mais avant de conclure à une singularité romaine par rapport aux auteurs médicaux grecs et en particulier à la *Collection hippocratique*, il convient d'examiner au préalable une objection qui ne nous paraît pas négligeable.

Ces deux affirmations militantes d'une éthique médicale fondée au premier chef sur la miséricorde apparaissent pour la première dans une œuvre, le traité des *Médicaments* de Scribonius Largus, dans laquelle on a relevé un certain nombre de points de convergence avec les doctrines empiriques, quant à l'autre dans un passage de Celse, par ailleurs au style indirect, censé exprimer l'opinion des médecins empiriques. Plutôt qu'une singularité romaine, ne faudrait-il alors pas y voir une attitude éthique propre à l'école empirique ou directement inspirée par elle?

Nous ne le croyons pas et nos raisons sont les suivantes.

Tout d'abord, en dehors de ces deux auteurs latins et comme en témoignent les fragments rassemblés par Deichgräber[48], aucun texte empirique ne présente cette conception miséricordieuse de la médecine ni ne s'y réfère d'une quelconque manière, fût-elle simplement allusive. Des termes comme *misericordia* et même *humanitas*, ou des équivalents grecs comme ἔλεος ou φιλανθρωπία n'y apparaissent pas. L'argument ne saurait bien entendu être décisif, étant donné qu'il ne s'agit que de fragments. Mais il n'en est pas pour autant dénué de poids.

[47] CELS. *praef.* 43 *ita sedem, positum, ordinem, figuram, similiaque alia cognoscere prudentem medicum, non caedem sed sanitatem molientem, idque per misericordiam discere quod alii dira crudelitate cognorint.*

[48] Voir *supra* n. 46.

Par ailleurs, comme l'a montré Deichgräber[49], l'ouvrage de Scribonius, sa *Préface* en particulier, ne saurait être considéré, malgré la présence de convergences avec les points de vue empiriques à laquelle nous avons fait allusion, comme un texte empirique. À ce titre, il ne l'a pas inclus dans son recueil parmi les fragments appartenant à cette école.

À cela on peut ajouter des arguments internes aux textes de Celse et de Scribonius.

La réfutation que présente Celse de la vivisection comme instrument de connaissance est parcourue par une force, une émotion, nous dirions même une passion qui contrastent vivement avec les autres parties de la présentation des doctrines empiriques. Il s'agit d'un réquisitoire virulent dont l'ampleur même paraît disproportionnée par rapport aux lignes que Celse consacre aux autres aspects de l'empirisme. Il n'est évidemment pas question d'analyser ici en détail les éléments qui dénotent ce traitement particulier réservé par Celse à la vivisection, qu'il s'agisse de traits de vocabulaire, de stylistique ou de rhétorique. Limitons-nous à signaler l'accumulation dans ce passage de termes, de tournures ou d'expressions émotionellement très marqués (*crudele, pestem atrocissimam, tanta uiolentia, sine scelere, trucidatione, latrocinantis medici, crudeliter iugulet, dira crudelitate*). Sur le fond, cette condamnation de la vivisection représente certainement la position de l'école empirique. Mais l'indignation violente et le ton passionné qui l'animent nous semblent être le signe que la voix personnelle de Celse s'est ici substituée à celle des Empiriques. La vivisection, dans laquelle le médecin torture et tue, incarne la négation absolue de cette conception miséricordieuse de la médecine que professe Celse. Cette intervention si personnelle de Celse, ce ton pathétique au service d'une conviction profonde sur ce que doit être la profession médicale, ont d'ailleurs particulièrement impressionné J. Pigeaud[50], qui n'hésite pas y voir le signe — mais nous hésitons à le suivre jusque-là — que cette condamnation de la vivisection est le but même que vise

[49] *Op.cit.* (*supra* n. 12), 865-66.

[50] J. PIGEAUD, «Un médecin humaniste: Celse», in *LEC* 40 (1972), 302-310.

Celse dans sa *Préface*. Il est d'ailleurs significatif de constater, un fait qui lui aussi a déjà été remarqué[51], que le développement que Scribonius consacre à exposer et défendre cette conception de la médecine fondée sur des sentiments de miséricorde et à attaquer les médecins qui trahissent cette éthique en refusant de recourir aux médicaments est conduit avec une vigueur de ton et un élan émotionnel que l'on peut rapprocher de la condamnation de la vivisection chez Celse. Ces deux auteurs, par ailleurs si différents l'un de l'autre, se rejoignent dans l'affirmation véhémente d'une éthique commune.

Enfin, il est encore un autre passage de Celse qui met en lumière la miséricorde humaine comme représentant à la fois le moteur et le but de la pratique médicale. Dans la courte préface qui introduit la troisième partie de son traité consacrée à la chirurgie, Celse brosse un célèbre portrait du chirurgien. À des qualités techniques et physiques telles que l'habileté manuelle (le chirurgien doit être ambidextre) et l'acuité visuelle, le chirurgien doit ajouter des qualités morales, la fermeté d'âme et surtout la miséricorde, à laquelle est consacrée plus de la moitié de ce portrait[52]. Cette miséricorde apparaît comme le sentiment premier qui commande et justifie l'action du médecin. C'est la miséricorde en effet qui le pousse à vouloir soigner et guérir le patient qu'il a pris en charge (*misericors sic ut sanari uelit eum quem accepit*). Mais l'exercice de cette miséricorde, de cette compassion qui se confond pratiquement avec l'acte de soigner, est parfois d'une gestion difficile. La participation aux souffrances de l'autre, car telle est bien la définition de la *misericordia*[53],

[51] S. SCONOCCHIA, *art.cit.* (*supra* n. 13), 145: «il tono appassionato».

[52] CELS. 7 *praef.* 4 *misericors sic ut sanari uelit eum quem accepit, non ut clamore eius motus uel magis quam res desiderat properet, uel minus quam necesse est secet. Sed perinde faciat omnia ac si nullus ex uagitibus alterius adfectus oriatur.*

[53] CIC. *Tusc.* 4, 18 *misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis*, «la miséricorde est la peine provoquée par le malheur d'autrui que nous voyons souffrir sans qu'il l'ait mérité». Il s'agit, selon Cicéron, et cela n'est pas indifférent à notre propos, d'une définition stoïcienne. La définition chrétienne n'en différera guère: AUG. *c.Adim.* 11 *appellatam misericordiam...quod miserum cor faciat dolentis aliena miseria.*

implique dans le cas du chirurgien qu'il maîtrise son émotion — n'oublions pas qu'en l'occurrence c'est lui qui avec son scalpel inflige la souffrance — «de façon à ne pas se hâter plus que la situation ne l'exige ou à couper moins qu'il n'est nécessaire».

Terminant ce développement sur la miséricorde du chirurgien par l'injonction qui lui est faite «d'agir en tout point comme si les cris de l'autre ne faisaient naître en lui aucune émotion», Celse introduit une notion qui nous paraît particulièrement révélatrice de cette relation sentimentale, au sens premier du terme, que sa conception de la médecine instaure entre le médecin et le patient. Celse ne dit pas les cris du patient, mais les cris «de l'autre» (*alterius*). Les traducteurs ne semblent pas avoir pris garde à l'adéquation profonde avec la vocation miséricordieuse de la médecine qu'implique le choix par Celse de ce terme escamoté par certains (Spencer [Loeb, 1938] «just if the cries of pain cause him no emotion»), banalisé par d'autres (Védrène [1876] «comme si les gémissements du patient ne l'impressionnaient pas»). Or c'est bien davantage que la notion de patient qu'exprime ici *alter*, c'est la notion de 'l'autre' (nous allions dire 'le prochain') relié au médecin par l'acte de miséricorde.

*

* *

On constate donc chez ces deux représentants majeurs de la médecine à Rome au 1er siècle ap. J.-C. une transformation significative de l'éthique médicale qui se manifeste dans une conception nouvelle et originale de la profession de médecin. Nous pourrions dire, de façon imagée, que le fameux triangle hippocratique, cher à D. Gourevitch, «maladie, malade, médecin»[54], perd une de ses composantes pour se restreindre au couple

[54] Hp. *Epid.* 1, 5 ἡ τέχνη διὰ τριῶν, το νούσημα, ὁ νοσέων καὶ ὁ ἰητρός. Cf. D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain*, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 251 (Rome 1984).

«médecin-malade», puisque déontologiquement il ne s'agit plus tant de vaincre la maladie que de secourir le malade. Nous pourrions même, dans l'optique de cette conception nouvelle, transformer l'autre célèbre formule qui figure dans le même passage des *Épidémies* «le médecin est le serviteur de son art»[55], pour en faire «le médecin est le serviteur de son malade».

Cette conception nouvelle a peut-être été influencée par la morale stoïcienne, notamment dans sa conception de la relation à l'autre; mais il s'agit probablement d'une influence diffuse et qui reflète davantage des idées désormais vulgarisées et entrées dans le domaine commun qu'une obédience de Celse ou de Scribonius envers l'école du Portique. D'autres raisons historiques, sociologiques et culturelles propres à Rome entrent certainement dans la formation de ces vues nouvelles. L'enquête reste à faire.

Nous nous bornons pour l'instant à constater l'émergence de cette conception miséricordieuse de la profession médicale en précisant que, à notre connaissance, elle n'a pas été reprise par les auteurs médicaux latins des siècles suivants, il est vrai compilateurs de recettes et peu portés à la réflexion éthique. Quant à l'œuvre de Caelius Aurelianus, qui est certainement beaucoup plus qu'une traduction de Soran et offre une réflexion originale sur la médecine, on n'y trouve pas le terme de *misericordia* (*misericors*) ni, sous une forme ou sous une autre, cette notion de compassion active envers le patient. Il y est fait mention une seule fois de l'*humanitas* du médecin pour réprouver en son nom la mesure qui consiste, pour éviter la contagion dans une ville encore non affectée par l'éléphantiasis, à tuer le malade qui en est atteint, s'il s'agit d'un étranger, ou à l'exiler loin à l'intérieur des terres pour ne le rappeler qu'en cas de guérison, s'il s'agit d'un citoyen[56]. Mais on voit que le terme *humanitas* se réfère ici à ce que nous appellerions des sentiments humains normaux, que heurtent naturellement des procédés aussi barbares. Rien ne

[55] *Ibid.*, ὁ ὑπερήτης τῆς τέχνης.
[56] CAEL.AUR. *chron.* 4, 1, 13.

permet de penser qu'ils soient l'expression d'une conception de la médecine fondée sur la miséricorde.

S'il fallait citer des analogies, parfois frappantes, de cette conception miséricordieuse de la profession médicale, ce sont certainement les figures d'Asclépios Sôter et du Christ médecin qu'il faudrait évoquer. Deux figures de guérisseurs qui se sont parfois confondues dans les premiers siècles de notre ère, tous deux guérisseurs, tous deux sauveurs, et sauveurs désintéressés, par amour de tous, c'est-à-dire des esclaves et des pauvres[57]. Ioannes Rhodius ne s'y est d'ailleurs pas trompé qui, dans son édition de Scribonius (Padova 1655), note à propos de l'interdiction faite au médecin de donner un poison même à un ennemi, *monitum Christiano dignum,* «une recommandation digne d'un chrétien». Ce jugement pourrait convenir non seulement à cette recommandation particulière, mais à l'ensemble de la conception de la profession médicale que présentent Celse et Scribonius[58].

[57] Cf. C. BÉRARD, *in* Catalogue de l'exposition *Médecine antique,* Université de Lausanne, 1981, p. 113.

[58] D. OLLERO, «Plenus misericordiae et humanitatis», in *Helmantica* 40 (1989), 373-379, voit dans cette conception miséricordieuse de la médecine chez Scribonius «une superposition d'idées évangéliques sur un fond de philosophie païenne» (379). L'idée est audacieuse et séduisante. Mais une analogie avec l'amour chrétien ne suffit pas à postuler une influence directe de l'idéologie chrétienne sur Scribonius. Il resterait d'ailleurs à expliquer la présence de cette même conception chez Celse, dont l'œuvre ne peut guère être postérieure au règne de Tibère.

DISCUSSION (des exposés VII et VIII)

H. Flashar: Sie haben besonderen Wert darauf gelegt, dass es bei Celsus (7 *praef.* 4) *nullus ex uagitibus alterius* (nicht: *aegroti) adfectus oriatur* heisst. Mit der Bitte um Präzisierung dieser Punkte verbinde ich den Hinweis auf eine ähnliche Formulierung (nur mit entgegengesetzter inhaltlicher Nuance) in der hippokratischen Schrift *De flat.* 1 (VI p.90 Littré), wo es über den Arzt heisst:... ἐπ' ἀλλοτρίῃσί τε ξυμφορῇσιν ἰδίας καρποῦται λύπας. Die Formulierungen zeigen an, dass es in beiden Fällen um ein rein menschliches Verhältnis von einem zum anderen geht.

J. Jouanna: H. Flashar vient de citer un passage important du 1er chapitre du traité des *Vents,* où est définie la condition du médecin: «Le médecin voit des spectacles effrayants, touche des choses répugnantes et, à l'occasion des malheurs d'autrui (ἐπ' ἀλλοτρίῃσί τε ξυμφορῇσιν), récolte pour lui-même des chagrins (ἰδίας καρποῦται λύπας)». En dehors du *Serment,* c'est probablement le texte qui a été le plus cité dans l'Antiquité tardive depuis Plutarque jusqu'à Tzetzes et Eustathe en passant par les Pères de l'Église.

Ce texte m'est venu à l'esprit en entendant les communications de J. Pigeaud et de Ph. Mudry. J. Pigeaud a bien montré, en prenant l'exemple de l'éléphantiasis chez Arétée de Cappadoce, la sensibilité des médecins de l'époque romaine pour les malades. Il a cité chez Arétée de Cappadoce la συμφορή du médecin. Étant donné que l'on trouve très souvent chez Arétée de Cappadoce des allusions au texte hippocratique, je me demande s'il n'y a pas dans la συμφορή du médecin chez Arétée une allusion à ce passage des *Vents* avec une transposition de la συμφορή du médecin à celle du malade. Est-ce possible?

C'est au moment où Ph. Mudry a commenté l'emploi de *alter* dans Celse 7 *praef.* 4 que j'ai pensé également à ce passage

des *Vents*. Je suis d'accord avec l'ensemble de sa communication et notamment avec son analyse très juste de la comparaison entre le *Serment* hippocratique et la lecture qui en est faite par Scribonius Largus. Mais je me demande si l'emploi de *alter* va sans ambiguïté dans le sens de l'*humanitas*, car le terme est employé au moment même où le chirurgien qui opère doit prendre des distances 'affectives' par rapport au malade pour gommer tout ce qui pourrait entraver l'adresse de la main qui opère. L'art exige de ne pas tenir compte des cris du malade pour un déroulement correct de l'opération. N'y a-t-il donc pas une certaine ambiguïté dans l'emploi de *alter*? À ma connaissance, la *Collection hippocratique* n'emploie pas ὁ ἕτερος pour désigner le malade, mais le passage le plus approchant serait justement ce début du traité des *Vents* avec l'opposition ἐπ'ἀλλοτρίῃσι/ἰδίας.

À propos du passage des *Vents*, je voudrais terminer par une remarque sur le thème de la φιλανθρωπία (*humanitas*). On sait que ce terme est absent des traités hippocratiques anciens; ce qui peut paraître étonnant car le terme est attesté dans la littérature à cette époque (φιλάνθρωπος dans le *Prométhée*; φιλανθρωπία chez Platon et chez Xénophon). Mais si le terme n'est pas employé, l'idée me paraît présente dans ce traité des *Vents*; on pourrait voir dans ce texte la formulation la plus ancienne de ce qui deviendra ensuite la φιλανθρωπία et l'*humanitas*.

Enfin la communication de J. Pigeaud m'amène à reposer ma question qui touche le sujet central de son exposé, à savoir les rapports de la médecine et de la philosophie. Il est singulier que l'œuvre d'Hippocrate ait donné lieu à deux lectures si différentes (Celse/Galien). L'un voit dans Hippocrate celui qui a fondé la médecine en la séparant de la philosophie, l'autre voit dans Hippocrate le modèle du médecin philosophe. Comment peuvent s'expliquer deux lectures aussi opposées à deux époques assez proches l'une de l'autre?

Ph. Mudry: En réponse aux remarques pertinentes de H. Flashar et J. Jouanna, qui proposent de voir une analogie entre la formule

du traité des *Vents* et l'attitude particulière du médecin romain envers son patient, je dirai que s'il y a analogie, il n'y a pas identité. Les termes mêmes qu'emploient Hippocrate et Celse marquent la différence entre les deux conceptions. Comme le remarque justement J. Jouanna, le terme ὁ ἕτερος pour désigner le patient est absent des traités hippocratiques. Et cela est significatif. Ἄλλος (ἀλλότριος dans la formulation des *Vents*) se réfère à autrui, c'est-à-dire aux autres en général, alors que *alter* marque une relation personnelle à l'intérieur d'une dualité, en l'occurrence le couple médecin-malade. Il ne s'agit plus d'un sentiment général de bienveillance envers le genre humain, qui est l'attitude du médecin hippocratique, mais d'un lien affectif particulier qui lie le médecin à son malade. 'L'autre' signifie à la fois davantage et autre chose que 'les autres'. C'est là que réside la différence entre la conception hippocratique de la philanthropie et celle des médecins romains que nous avons cités. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si c'est chez un médecin romain, Celse, que se trouve exprimée la notion nouvelle du *medicus amicus* selon laquelle, à science égale, un lien affectif entre médecin et malade garantit aux soins une efficacité plus grande.

Cela dit, je suis sensible aux réserves exprimées sur l'ambiguïté du terme *alter* dans ce passage de Celse. Pourquoi recourir à ce terme au moment même où, comme le souligne J. Jouanna, le médecin doit prendre une distance affective envers son patient afin de ne pas mettre en péril son habileté technique? Je crois pourtant que cette objection ne va pas à l'encontre de mon interprétation. On peut, en effet, fort bien imaginer que c'est précisément cette relation affective entre médecin et malade qui donne tout son sens à la mise en garde de Celse. Un tel médecin est probablement plus qu'un autre exposé à s'émouvoir des cris de douleur de son patient.

Quant à la seconde question de J. Jouanna, je répondrai qu'il n'y a, malgré les apparences, aucune opposition ni contradiction entre les positions de Celse et de Galien à propos de la philosophie. Comme je l'ai signalé dans mon commentaire de la *Préface* (8) du *De medicina,* la formule de Celse *a studio*

sapientiae disciplinam hanc separauit ne signifie pas que pour Celse la médecine hippocratique a renoncé à toute préoccupation philosophique. Celse se réfère ici à la philosophie et à la médecine en tant que disciplines, *artes*. Il veut dire qu'à partir d'Hippocrate la médecine cesse d'être une partie de la philosophie et qu'elle devient une discipline distincte, autonome. Je vois la preuve que Celse n'entend pas cette séparation comme une renonciation à la philosophie de la part d'Hippocrate dans le fait que, soulignant l'intérêt pour le médecin d'être aussi philosophe, Celse (*praef.* 47) cite Hippocrate parmi les médecins qui ont dû leur supériorité à la pratique de la philosophie.

J. Pigeaud: Contrairement aux apparences, je ne pense pas qu'il y ait contradiction dans les positions de principe de Celse et de Galien vis-à-vis de la philosophie, à partir de leur lecture d'Hippocrate. Celse a constitué, pourrait-on dire, le mythe de la séparation entre médecine et philosophie, si l'on prend garde à la récurrence des allusions à ce passage de la *Préface* dans l'histoire des textes médicaux. Il n'a pas pour autant élaboré ce que l'on peut appeler, en utilisant l'expression de Galien, une *philosophie médicale*. Ce n'est pas parce que l'expression est unique, et du dernier Galien, que l'on ne dût pas s'en servir, ni que ce ne fût une recherche continuelle de Galien. Les relations de Galien et de la philosophie sont plus que complexes. Il connaît et pratique tous les philosophes. Mon problème n'est pas tant de rechercher les philosophies dans l'œuvre de Galien que d'essayer de me demander s'il y a une philosophie propre de Galien. Ne pouvons-nous pas dire qu'il existe une pensée que Galien qualifierait certainement de philosophique et qui serait la pensée philosophique galénique? Bien entendu, on pense tout de suite au court traité *Que le bon médecin est aussi philosophe*. J'allais dire 'hélas'... Car s'il faut le prendre en compte, il n'est pas autre chose que ce qu'il prétend être. La philosophie médicale ne s'occupe pas des principes premiers.

Je pense qu'il faut prendre la séparation dont parle Celse non seulement de manière historique, mais aussi dans un sens

ontologique. Cette séparation, cette frontière, c'est plutôt une béance, un fossé qu'il faut toujours conserver, par lequel il faut toujours se définir, et qui maintient l'essence et l'existence même de la médecine comme pensée autonome. Il y a une pensée médicale spécifique qui ne saurait se confondre avec la philosophie.

H. von Staden: Vous avez tous les deux souligné l'importance capitale de la φιλανθρωπία pour l'éthique médicale romaine, mais on a l'impression que vous n'êtes pas d'accord en ce qui concerne le champ sémantique de φιλανθρωπία, ainsi qu'en ce qui concerne la relation — les relations? — entre *humanitas* et φιλανθρωπία. Pourriez-vous préciser les divergences et les convergences entre vos interprétations de la φιλανθρωπία et les raisons pour les divergences?

Deuxièmement, si les fameuses remarques d'Aulu-Gelle sur les différences entre *humanitas* et φιλανθρωπία sont singulières, voire uniques, quelles sont les conséquences méthodologiques, herméneutiques et conceptuelles de cette singularité pour l'interprétation des occurrences du mot *humanitas* dans les textes latins médicaux?

J. Pigeaud: Je ne crois pas qu'il y ait divergence entre l'interprétation de Ph. Mudry et la mienne. Sans doute la phrase d'Aulu-Gelle est-elle unique. Mais que signifie ce fait? À mon avis, il témoigne d'une banalisation du sens d'*humanitas* qui agace Aulu-Gelle. C'est donc un excellent témoignage. De même que l'usage (unique chez lui) de φιλανθρωπία par Sextus Empiricus témoigne d'un lien quasi 'automatique' entre φιλανθρωπία et médecine. Le médecin se voit attribuer 'par nature' une philanthropie. En cela je ne vois absolument pas de différence entre l'interprétation de Ph. Mudry et la mienne.

H. von Staden: I very much welcome the emphasis in both your papers on what I would call a distinctively Roman voice in each of the Latin medical texts which you interrogated in

terms of medical ethics. One unfortunate consequence of *Quellenforschung* has been that the question of, for example, the putative Empiricism of Celsus or of Scribonius has tended to obscure the extent to which the thought, the style, and the lexical choices of Celsus and Scribonius are unlike those of any Empiricist. The modern tendency — inspired by ancient doxographic schematisations — to search for and identify the adherence of each ancient medical author to a medical 'school' or αἵρεσις or *secta,* even when an author makes no claim whatsoever of belonging to any 'school', has deprived authors like Celsus and Scribonius of their distinctive individuality, of their authorial autonomy, and of their 'Roman-ness'. Celsus repeatedly stakes out his doctrinal independence from all 'schools' (characterising himself, for example, as independently searching out *media quodammodo inter diuersas sententias*) and he likewise tries to find his own, new language (see David Langslow's analyses) to represent in Latin the medical traditions which he transmits — a language that will reflect distinctively Roman moral and aesthetic sensibilities (as I tried to show in *Apud nos foediora uerba*).

Scribonius Largus, I believe, has a similarly distinctive, individual, autonomous Roman voice. Neither Empiricism nor Stoicism — two largely incompatible traditions — could adequately explain the distinctively Roman, individual voice of Scribonius Largus which Philippe Mudry's paper evoked so clearly and strongly, even if Scribonius, like numerous authors with a strong voice, interacts overtly (Hippocrates) and covertly with precursors' texts in the course of shaping his own text.

I should like to add a word on the allegedly Stoic background of certain features in Scribonius Largus' *Preface*. There might be certain resonances with Stoicism in the *Preface*, but in a number of respects this text does not reflect Stoic doctrine. I offer only two examples. Central to the Stoic approach to the intersection of ethics and medicine is the classification of health among things that are morally indifferent (the ἀδιάφορα — a notion that does not appear to have 'informed' Scribonius'

position). Secondly, Scribonius' attitude to abortive agents does not necessarily reflect a Stoic view, at least not if some testimonia (e.g. *SVF* II 408; II 759 φυτῶν τρόπον; II 1013 etc.) concerning the Stoic distinction between ψυχή, φύσις and ἕξις represent an authentically Stoic view. According to these problematic testimonia, embryos, like plants, have no soul but are governed by physis. It is only at parturition, upon its departure from the womb, that the embryo acquires soul and becomes an ensouled living creature. The foetus accordingly in crucial respects is not different from a plant, according to this Stoic doctrine (if it is authentic). It therefore would seem that the *Preface* contains at least as much that is un-Stoic as what is conceivably Stoic.

Ph. Mudry: Je tiens à dire tout d'abord que je partage sans réserve la position de H. von Staden à propos de la 'voix' romaine de Celse et de Scribonius. Les nombreuses — et vaines — tentatives qui ont été faites pour les rattacher à une école philosophique ou médicale, tentatives fondées en général sur le préjugé de la nécessaire absence d'originalité des médecins romains, ont eu pour seul résultat d'obscurcir et de brouiller la perception que l'on a de leur œuvre. J'observe à cet égard que K. Deichgräber a soigneusement et judicieusement évité dans son *Empirikerschule* d'inclure Scribonius parmi les médecins empiriques, et cela malgré quelques accents à coloration empirique de la *Préface* du traité de Scribonius.

En ce qui concerne le rapprochement que j'ai fait entre la conception 'miséricordieuse' de la médecine dont témoigne Scribonius, une médecine qui doit secourir sans distinction ni différence tous ceux qui implorent son secours, quelle que soit leur condition sociale, et les déclarations de Sénèque sur l'égalité fondamentale de tous les hommes, y compris les esclaves, sous la diversité de leurs conditions, je voudrais apporter une précision qui n'est peut-être pas ressortie suffisamment de mon exposé. J'ai certes évoqué une possible influence du stoïcisme sur cette conception romaine de la philanthropie médicale. Mais je la comprends comme une influence diffuse, qui a imprégné les

idées du temps, mais qui ne postule en aucune façon un lien formel entre Scribonius ou Celse et le stoïcisme. L'aspect moral des doctrines stoïciennes, sur lequel Rome a mis si fort l'accent, a manifestement dépassé les frontières de l'école pour se répandre dans le public. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que les médecins, dont l'art est tourné plus que tout autre vers autrui, eussent été particulièrement réceptifs à ces idées.

A. Garzya: Deux mots sur deux points concernant le couple *misericordia/humanitas* chez Scribonius. Je laisserai de côté le premier terme, qui est sûrement un ajout romain destiné à confluer bientôt avec la *koinè* chrétienne. Quant à *humanitas* dans le sens que le passage scribonien requiert, le terme a un précédent grec dans le concept de l'homme qui se trouve, p. ex., chez Ménandre, *Sent.mon.* 852 Ὡς χαρίεν ἔστ' ἄνθρωπος, ἂν ἄνθρωπος ᾖ, et qui fait son entrée à Rome avec Térence, *Haut.* 77 *homo sum: humani nihil a me alienum puto.* Si l'on se demande — et à juste titre — par quel biais cette catégorie mentale grecque a fait son entrée à Rome, on peut répondre que ce fut grâce à l'atmosphère culturelle et idéologique de ce que l'on appelle le 'Cercle des Scipions'. Le concept d'*humanitas* mûrit naturellement dans l'œuvre de Cicéron avec ou sans nuances stoïciennes. C'est dans ce sillage que le sentiment de Scribonius se place.

Humanitas reprend en partie le concept grec de φιλανθρωπία dans son acception hellénistique. Ensuite, dans le langage médical, cette terminologie disparaît. Le phénomène pourrait à mon avis trouver une explication dans le fait que toute la famille des mots φιλανθρωπία, *humanitas*; πραότης *mansuetudo* etc. se greffe, au fur et à mesure que l'on avance du *principatus* vers le *dominatus*, sur la titulature impériale, et acquiert donc une spécialisation qui a tendance à l'isoler. Par ailleurs, en grec, φιλανθρωπία subira encore plus tard une sorte d'involution et ne signifiera guère autre chose que l'amabilité dans les relations sociales.

Ph. Mudry: En remerciant A. Garzya de ces utiles informations, je voudrais mettre en évidence le fait que dans le couple

misericordia/humanitas exprimé chez Scribonius et évoqué par A. Garzya, ces deux termes ne constituent pas une redondance rhétorique. Autrement dit, leurs significations ne se recouvrent pas. *Misericordia* complète la notion d'*humanitas* et, dépassant les significations synonymiques ou sémantiquement proches de *mansuetudo, clementia, lenitas* ou *beneuolentia,* acquiert une valeur nouvelle et originale. Il s'agit d'un sentiment d'humanité qui ajoute à son sens ordinaire de bienveillante attention portée à autrui (cf. Cicéron, *De officiis*) une nuance de compassion agissante enjoignant de porter remède à ses souffrances. L'alliance des deux termes exprime à mon avis un concept nouveau, en tout cas en médecine, qui se distingue nettement de la simple *humanitas* comme de la philanthropie hippocratique du traité des *Préceptes*. J'allais dire que dans ce couple c'est *misericordia* qui l'emporte. D'ailleurs, pour exprimer cette même attitude du médecin, Celse ne dit-il pas simplement *misericordia* et *misericors*?

Th. Rütten: Ihnen beiden ganz herzlichen Dank für Ihre überaus interessanten und lehrreichen Vorträge. Meine Frage gilt in erster Linie dem Beitrag von Philippe Mudry. Ihrer Auslegung der *Praefatio* des Scribonius Largus folgend will es scheinen, als gehe mit seiner Eidexegese so etwas wie ein Paradigmenwechsel in der Medizin einher, den Sie — mit allem Vorbehalt gegenüber Polarisierungen — auf die Formel brachten: «Der hippokratische Arzt dient seiner Kunst, der römische dem Patienten.» Wie dem auch sei, Sie haben sehr überzeugend gezeigt, dass Scribonius Medizinethik nicht nur als einen integralen Bestandteil von Medizin, sondern gewissermassen als Grundpfeiler der gesamten Medizin als Profession erachtet. Diese Ausführungen haben mir erstmalig das hohe Ansehen erklärt, in dem Scribonius bei modernen Medizinethikern steht, die ihn im Hinblick auf die Geschichte der medizinischen Ethik gelegentlich sogar für wichtiger und wirkungsmächtiger halten als die sogenannte hippokratische Ethik. Was nun die römische mit der modernen Situation verbinden könnte, wäre ein Wettbewerb verschiedener

Disziplinen um die medizinethische Expertise. Glauben Sie, dass die Eiddeutung von Scribonius vor dem Hintergrund eines solchen Wettbewerbs, etwa zwischen Ärzten und Philosophen, um die wahre medizinethische Expertise zu sehen ist? Oder anders gefragt: kann man sagen, dass Scribonius deutlich machen wollte, dass Medizinethik in erster Linie Sache der Medizin ist?

Ch. Schubert: Ich möchte auf einen Aspekt hinweisen, der den von Ihnen ausgeführten Zusammenhang von *misericordia* und *humanitas* als spezifisch römisches Phänomen weiterhin bestätigen könnte. Cicero beschreibt in *De officiis* ein Konzept der *humanitas* sehr ausführlich, das im einzelnen mit *clementia, mansuetudo, lenitas* und *beneuolentia* verbunden wird. Dies ist zwar nicht gleichbedeutend mit *misericordia* in dem von Ihnen beschriebenen Sinn, kommt dem aber sehr nahe. Im allgemeinen werden die Ausführungen in *De officiis* auf stoische Vorstellungen zurückgeführt. Allerdings zieht Cicero gerade im 3. Buch von *De officiis* zur Erläuterung eine grosse Anzahl von Beispielen aus dem römischen Alltagsleben und der römischen Geschichte heran, um zu zeigen, dass dies spezifisch römische Tugenden sind, u.a. führt er ein Beispiel an, das auch aus medizinethischer Sicht interessant ist: die Ablehnung des Konsuls Fabricius, Pyrrhos' Eliminierung durch Gift zu veranlassen (*off.* 3, 86-88). Deutet dies nicht daraufhin, dass die hinter *humanitas* und *misericordia* stehenden Werte auch einen sehr konkreten 'Sitz im Leben' im republikanischen, vorchristlichen Rom hatten?

Ph. Mudry: L'intention de la *Préface* de Scribonius est évidente: affirmer la prééminence de la composante éthique dans la *professio medici* sous la forme de la *misericordia.* Mais, au-delà de cette constatation, on peut, et je dirais même qu'on doit, comme le font judicieusement Th. Rütten et Ch. Schubert, se poser la question de l'insertion historique et sociale de cette attitude nouvelle dont j'ai tenté de montrer qu'elle constitue une rupture idéologique par rapport à la tradition de la philanthropie

hippocratique. Le problème est double. La médecine est-elle seule à revendiquer l'exercice de la miséricorde comme fondement de son activité ou d'autres disciplines participent-elles de cette même attitude? Cette première question en postule une autre: quelles sont les racines de ce phénomène?

À ma connaissance, la médecine n'a pas, parmi les autres disciplines, des concurrents dans le domaine de la miséricorde. Mais je ne vois pas non plus que, comme le suggère Th. Rütten, la médecine de Scribonius, comme d'ailleurs celle de Celse, considère la miséricorde comme 'sa chose'. Vouée par définition à soulager la souffrance, et modelée de longue date par l'exigence hippocratique de la philanthropie, la médecine était certainement plus que toute autre discipline réceptive à l'idéologie de la miséricorde. Mais pourquoi à Rome et au 1er siècle ap. J.-C.? On ne saurait pour l'instant donner à cette question de réponse assurée. Il nous manque notamment, me semble-t-il, une investigation lexicologique sur *misericordia/misericors,* qui nous renseignerait sur les emplois de ces termes et leur implication dans l'histoire des idées et des mentalités à Rome jusqu'à l'époque de Celse et de Scribonius. Mais il paraît vraisemblable que, comme en toute chose, plusieurs facteurs ont dû se conjuguer dans l'émergence d'une conception qui, dans le domaine de la médecine en tout cas, est nouvelle. J'ai évoqué dans mon exposé l'influence possible, encore que diffuse, de la morale stoïcienne. J'ai également fait allusion à la notion propre à Rome du *medicus amicus,* qui réclame un lien affectif entre le médecin et son malade. Et je me demande maintenant, à simple titre d'hypothèse, si l'emprise croissante des religions orientales sur les esprits, avec leur message de salut et de fraternité, n'a pas également joué un rôle important. Mais, comme vous le voyez, ce sont des questions et non des réponses.

V. Nutton: I should like to offer one small observation before asking one broader question. When Celsus talks of *alterius,* he is thinking of a very precise situation, as you rightly say, but of something more than just 'l'autre'. Pictures of ancient surgery

in *codices* of Apollonius and of medieval surgery, as well as Galen's advice, indicate the presence of many others in the operating room — slaves, assistants, even friends and others interested. By contrast, *alter* focusses directly on the relations between two persons, one might almost say two human beings, at the most critical of all moments, surgical intervention, when life and death hang in the balance. In my view, the choice of *alterius* deliberately emphasises this intensely personal confrontation between two people, each of whom, in a way, depends on what the other will do: the patient may die, the surgeon lose a reputation.

Secondly, I agree with you about the singularity of Scribonius' conception of the *professio medici.* More than you, perhaps, I would emphasise the (Roman?) military component in this. Not only have we the doctor as *militaris* (with allusion also to the story of the rejection of the doctor Nicias' offer to poison King Pyrrhus), but the doctor's oath, like that of the soldier, takes place at the very beginning of a career, and from it all things flow. Medicine, like the army, has the oath as the *fundamenta disciplinae*, another military word; and, of course, Scribonius cannot have been long returned from his service in Britain. In such a context, I would like to have your view on the translation and meaning of *professio* here. There are military parallels, I think, as well as the legal decision from Egypt, *POxy.* 40, in which a doctor, despite being despised by his patients, can regain his tax-immunity simply by a formal attestation that he is a doctor.

Ph. Mudry: L'observation de V. Nutton à propos de mon interprétation du terme *alter* rejoint les remarques de H. Flashar et de J. Jouanna. Mais elle propose en outre une explication particulièrement intéressante de cet emploi de *alter*. Sans écarter du tout les arguments avancés par V. Nutton, bien au contraire, je dirai pourtant à l'appui de mon interprétation 'affective' que ce terme apparaît dans un contexte gouverné par le qualificatif *misericors* qui est situé en tête de la phrase et qui, à mon sens, en donne le ton. Il s'agit pour le médecin de savoir maîtriser

son sentiment de compassion face aux cris de l'opéré qui représente l'objet de sa compassion, 'l'autre'.

En ce qui concerne le deuxième point soulevé par V. Nutton, j'ai fait remarquer dans mon exposé, mais sans pousser plus loin ma réflexion, que Scribonius remplace la formule générale de l'interdiction hippocratique faite au médecin de donner un poison («je ne donnerai à personne»..., οὐδενί) par la désignation d'une catégorie précise de personnes, les ennemis (*hostibus*). En supposant que Scribonius ait voulu ici en quelque sorte dramatiser la formulation hippocratique, on se serait attendu à trouver le terme *inimicus*: «Même à mon ennemi personnel je ne donnerai pas un poison». Avec le terme *hostis* la référence est explicite et voulue à un contexte militaire. Dans la même phrase, V. Nutton relève le terme *militans* qui prolonge et appuie cette référence. J'ajouterai encore à cela que le terme *sacramentum* qui, toujours dans cette même phrase, désigne le *Serment* (alors que quelques lignes plus bas c'est *iusiurandum* qui apparaît), est lui aussi un terme à connotation militaire marquée: il désigne régulièrement le serment de fidélité que le soldat prête à son chef. L'alternance *sacramentum-iusiurandum* est certainement une *variatio* rhétorique. Mais elle est aussi davantage qu'un simple artifice synonymique. Il est significatif que ce terme soit employé précisément dans cette phrase à coloration militaire. Faut-il donc y voir le signe d'une composante militaire dans la conception scribonienne de la *professio medici* comme le suggère V. Nutton? Scribonius veut-il faire voir, par exemple, une analogie entre les deux professions fondées sur un serment de fidélité à un chef pour l'une, à des règles morales pour l'autre? Cela n'est certes pas exclu et, comme le laisse entendre V. Nutton, la campagne militaire en Bretagne, à laquelle Scribonius a pris part en tant que médecin, n'est peut-ère pas étrangère à cette analogie. Mais personnellement je proposerais une interprétation différente et plus littéraire. Comme l'avait déjà signalé K. Deichgräber et comme l'a redit V. Nutton, Scribonius fait référence ici à l'épisode fameux dans l'histoire de Rome du refus opposé par le Sénat à l'offre d'un transfuge proposant de se

débarrasser du roi Pyrrhus par le poison (cf. p.ex. Cic. *off.* 3, 86). Cette référence n'est pas exprimée formellement: elle est indiquée de façon allusive par le truchement du vocabulaire militaire que Scribonius met en œuvre. La célébrité de l'événement et les résonances qu'il devait éveiller dans la conscience de Rome donnent à coup sûr à l'ancienne interdiction hippocratique, en même temps qu'une valeur paradigmatique nationale, une force expressive nouvelle.