

De l'instruction dispensée à Qoumrân aux usages contemporains des dispositifs de la preuve en histoire

Christophe Batsch



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3564>

DOI : 10.4000/ccrh.3564

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 avril 2010

Pagination : 141-150

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Christophe Batsch, « De l'instruction dispensée à Qoumrân aux usages contemporains des dispositifs de la preuve en histoire », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 45 | 2010, mis en ligne le 08 mars 2012, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3564> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ccrh.3564>

DE L'INSTRUCTION DISPENSÉE À QOUMRÂN AUX USAGES CONTEMPORAINS DES DISPOSITIFS DE LA PREUVE EN HISTOIRE

Christophe BATSCH

Il ne faut pas céder sur la vérité, sur l'élaboration théorique de la vérité.
Une vérité de raisonnement. C'est la théorie qui doit avoir le dernier mot.*
FRANÇOIS WAHL

Qu'est-ce qui fait preuve ? La question n'est pas nouvelle, elle est attestée dans la plupart des cultures de l'Antiquité méditerranéenne – quoique sous une forme très différente de ce que le positivisme scientifique et le droit moderne nous ont appris à considérer comme des preuves. Les raisonnements et les réflexions des Anciens s'articulaient principalement à partir de ces deux pôles : d'un côté l'autorité des textes révélés ; de l'autre la quête argumentée d'une sagesse opératoire. La question de la preuve était présente des deux côtés : ici, pour valider la force convaincante d'un discours de sagesse ; là pour garantir l'authenticité de la révélation contre le risque, largement présent à l'esprit, de l'émergence de faux prophètes, de trompeurs et de charlatans. Mais, quoique toujours sous-jacente, la question de la preuve et de ses dispositifs ne paraît pas centrale : en dernier ressort, la sagesse du propos ou l'autorité de la révélation sont censées imposer leur évidence.

À l'encontre des clichés parfois véhiculés par les Anciens eux-mêmes, ce clivage entre pensée réflexive et recours aux textes autoritaires ne recouvre pas une opposition entre des aires de culture linguistiques et/ou nationales : on n'a pas d'un côté les Grecs inventant le débat démocratique et philosophique, de l'autre les Orientaux, et plus particulièrement les Juifs monothéistes, se référant exclusivement à la lettre d'une loi révélée. Les deux pôles se trouvent en général articulés, de façon diverses, dans tous les territoires de la pensée antique.

Je me propose de présenter ici un exemple éclairant de cette articulation dans un texte juif de la fin de l'époque du deuxième Temple. Comme il s'agit d'un texte tiré des écrits de la Communauté essénienne de Qoumrân, on ne s'étonnera pas d'y voir finalement la quête du savoir céder le pas devant l'autorité du dogme : dans le vocabulaire de la Judée du deuxième Temple, cet effacement s'exprime dans les termes de la supériorité de la « vérité » (*'emet*) sur la « sagesse » (*hokhmah*). Mais on gardera à l'esprit que si cet effacement est prôné avec fermeté par cette Communauté particulièrement stricte, c'est qu'il

* *Libération*, 28 février 2007.

n'allait pas de soi au sein du judaïsme de l'époque, dont la diversité géographique et intellectuelle est aujourd'hui largement reconnue.

Le texte qoumrânien, dont il s'agit, porte le titre de *Musar le-Mevin*, ce qui signifie à peu près : « Instruction du bon élève » ; dans le catalogue des manuscrits qoumrâniens on le désigne sous l'intitulé *4QInstruction*¹. Ce texte a été retrouvé en sept exemplaires, c'est-à-dire que le même écrit, à quelques variantes scribales près, figure sur sept manuscrits distincts². Cette multiplicité des copies indique qu'une certaine importance était accordée à ce texte par la Communauté. Cependant il ne paraît pas que cet écrit soit le produit direct de la Communauté mais plutôt un texte plus ancien, devenu un ouvrage de référence.

La première caractéristique de ce texte, qui a frappé tous les spécialistes du judaïsme ancien, est la diversité inattendue de son contenu et de son enseignement : il juxtapose en effet des éléments (parfois les plus triviaux et les plus quotidiens) d'un enseignement de sagesse, avec un discours théologique du genre apocalyptique, c'est-à-dire fondé sur la révélation divine. Ces deux modes de pensée, sagesse et apocalyptique, étaient jusqu'alors jugés distincts (au moins dans la diachronie) au sein de la littérature juive ancienne. *4QInstruction* semble ainsi fonder un nouveau *Gattung* littéraire, qu'Alexandre Rofé a suggéré de nommer *revealed wisdom*, la « sagesse révélée »³.

C'est dans le cadre de cette paradoxale « sagesse révélée » qu'on peut relever un deuxième trait caractéristique de cet écrit, et qui retiendra surtout notre attention ici : la mention, elle aussi très rare et uniquement attestée dans la littérature qoumrânienne, d'un certain Hagu, auteur supposé du *Livre d'Hagu*. Il est plusieurs fois fait mention en effet, dans les écrits communautaires, d'un ouvrage (apparemment disparu) nommé *sefer hahagy*, le « Livre d'Hagy » ou

¹ Je remercie Francis Schmidt de nous avoir introduit, en 2004 dans son séminaire de l'EPHE « Histoire du judaïsme à l'époque hellénistique et romaine », aux questionnements et aux curiosités de *4QInstruction*. De ce texte, on peut lire la traduction française dans André Caquot, « Les textes de sagesse de Qoumrân (aperçu préliminaire) », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 76/1, 1996, p. 1-34 – et bientôt, du même, dans le volume II des *Écrits Intertestamentaires* de La Pléiade. *4QInstruction* a suscité une abondante littérature scientifique dont on peut retenir, parmi les écrits les plus récents : *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, Charlotte Hempel, Armin Lange et Hermann Lichtenberger (éds), Louvain/Paris, Peeters, 2002 ; Matthew J. Goff, *The Wordly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, Leyde, Brill, 2003 ; Bilhah Nitzan, « The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and its Authorship », *Dead Sea Discoveries*, 12/3, 2005, p. 257-279.

² Six manuscrits (4Q415 à 4Q418, 4Q418a et 4Q418b, 4Q423), découverts dans la quatrième grotte ; ainsi que le manuscrit 1Q26 découvert dans la première.

³ Alexander Rofé, « Revealed Wisdom: From the Bible to Qumran », dans *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, John Collins, Gregory Sterling, Ruth Clements (éds.), Leyde, Boston, Brill, 2004, p. 1-11.

« *Livre d'Hagu* »⁴. À vrai dire, il n'est même pas certain qu'on ait affaire, dans ces écrits, à la mention d'un *Livre d'Hagu*. Se pose en effet un problème de traduction : on est en présence des syntagmes constitués du mot *sefer* (le livre) ou *hazon* (la vision), suivi de son complément םהגה, *ha-Hagûy*, *ha-Hagôy*, ou encore le plus souvent םהגה, *ha-Hagy*. Un certain nombre d'éditeurs et traducteurs y ont donc reconnu un nom propre, et lu *sefer-* (ou *hazon-*) *ha-Hagûy*, c'est-à-dire « le livre (ou la vision) de Hagu/Hagy ». Le rapprochement des deux termes « vision » et « livre » pouvait en effet évoquer l'enregistrement par écrit d'une révélation, du même type que celle des prophètes bibliques. Mais une autre traduction est possible (et à mon avis probable), très tôt suggérée par André Dupont-Sommer : le *Livre* (ou la *vision*) de *méditation*⁵.

Quoi qu'il en soit, *Livre d'Hagu* ou *Livre de méditation*, le problème reste le même : quel est l'ouvrage désigné par ce titre ? Où le trouve-t-on ? Quel était son contenu ?

Ce n'était pas un ouvrage anodin, indifférent ni banal. Selon plusieurs écrits importants de la littérature communautaire, c'était l'un des livres fondamentaux dont l'apprentissage faisait partie du cursus de formation, et dont la connaissance était requise de tous les cadres importants de la Communauté : juges, prêtres chefs de groupes, prêtre inspecteur des groupes.

Au sujet des enfants de la Communauté :

Dès sa jeunesse on l'instruira du *Livre de Méditation* et selon son âge on lui apprendra les préceptes de l'Alliance » (la *Règle annexe*, 1QSa I 6-7).

Au sujet des juges de la Communauté :

Ils devront être instruits dans le *Livre de Méditation* et dans les constitutions de l'Alliance (l'*Écrit de Damas*, CD X 6).

Sur les prêtres :

[Partout où seront rassemblés au moins dix membres de la Communauté,] qu'il ne manque pas un homme qui soit prêtre, instruit dans le *Livre de Méditation* ; c'est à ses ordres qu'ils obéiront tous (l'*Écrit de Damas*, CD XIII 2-3).

⁴ Voir l'*Écrit de Damas* (CD X 6, XIII 2, XIV 8, 4Q266 8 iii5, 4Q267 9 v12 et 4Q270 6 iv17) ; la *Règle annexe de la Communauté* (1QSa I 7) ; et naturellement, 4QInstruction (4Q417 1 i16 et 1 i17).

⁵ « Rappelons ici que l'*Écrit de Damas* mentionne à plusieurs reprises un ouvrage de la secte qui est fondamental : le *Livre de Méditation* [note : En hébreu, *SPR HHGW*]. », André Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, Payot, 1959, p. 85-86. *Hagûy* est le participe passif *qal* de la racine verbale HGH, « méditer » ; donc : « ce qui est à méditer, la méditation » ; la substantivation des participes est usuelle en hébreu. Le nom propre Hagu/y ne correspond d'ailleurs à aucun personnage biblique. Il existe seulement, dans la Bible hébraïque, un fils de Gad nommé Chaggi (avec un *chet* et non un *hé*), que l'on trouve mentionné en *Genèse* 46,16 et en *Nombres* 26,15, sans autre qualité particulière.

Sur le prêtre inspecteur des camps :

[II] sera âgé de trente à soixante ans, instruit dans le *Livre de Méditation* et dans toutes les ordonnances de la Loi (*l'Écrit de Damas*, CD XIV 6-8).

Grâce à 4Q*Instruction* on sait désormais que l'importance de ce livre découle de ce que sa pratique donnait accès à la *révélation* des mystères de l'avenir (*raz nihyeh*), c'est-à-dire à la conviction qu'il existe un plan divin préétabli pour toute l'histoire humaine, et peut-être aussi à la connaissance de ce plan. Au demeurant l'*Instruction* ne parle pas encore d'un « livre » (*sefer*) mais seulement d'une « vision » (*hazon*). C'est ce qui en fait tout l'intérêt : le *Livre de méditation* à ce moment-là n'existe pas encore ; on est au début de la fabrication d'un ouvrage encore à venir, on peut en observer le procès de production. Rappelons que l'ouvrage qui doit en sortir revendique l'autorité d'une révélation – ce qui est d'ailleurs le cas de la plupart des grands textes « pseudépigraphes » du judaïsme de la fin de l'époque du deuxième Temple.

Voici donc le passage concernant la vision de méditation dans 4Q*Instruction* (4Q417 1 i 13-16 et textes parallèles en 4Q418 43 11-14 et 45 i 13) :

[13. Quant à toi,

14. élève attentif, reçois ta récompense en héritage, en te souvenant du [], car] il arrive. Le décret te concernant est gravé, comme toute sanction est décrétée,

15. puisque a été gravé ce qui a été décrété par Dieu contre tous les [] des Sothites ; *mais un livre des enregistrements est écrit devant lui*⁶.

16. pour ceux qui gardent sa parole : voici une vision de la méditation sur le livre des enregistrements]⁷.

Dans la première partie de ce court texte (l. 13-15), le maître développe pour l'élève une théorie de la prédestination ; il faut se souvenir que, dans cet écrit, le *mevin* (le « bon élève ») a reçu la révélation du mystère de l'avenir, c'est-à-dire qu'il a eu accès à la connaissance révélée du prédéterminisme divin. C'est la raison pour laquelle il est en mesure de « se souvenir » de quelque chose qui « adviendra » dans le futur (l.14). La prédestination exposée ici concerne aussi les individus : l'élève lui-même sert d'exemple dans un développement qui

⁶ La fin de la ligne 15 (en italique dans la traduction) « *mais un livre des enregistrements est écrit devant lui* », est une citation quasi-textuelle de Malachie 3,16 : « *וְיִכְתֹּב סֵפֶר זִכְרוֹן לְפָנָיו* » « et un livre des enregistrements (littéralement : de mémorisation) est écrit devant lui ». Le contexte : « Et un livre des enregistrements est écrit devant lui pour ceux qui craignent YHWH et qui honorent son nom. Ils seront à moi et à moi seul, dit YHWH-des-Armées, en ce Jour que je prépare ; je les ménagerai, comme un homme ménage son fils qui le sert. Et vous verrez de nouveau la différence entre le juste (*tsadiq*) et le mauvais (*rasha*'), entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas. Car voici, le Jour vient. » (Ma 3,16-19).

⁷ 13. וְאֵתָהּ 14. מִבֵּין רוֹשׁ פְּעֻלַּתְכָּהּ בּוֹכְרוֹן הַשָּׁן כִּי [בֵּא חֲרוֹת הַחֻקָּה וְחֻקֹּקִי כּוֹל הַפְּקוּדָה 15. כִּי חֲרוֹת מִחֻקֶּךָ לֹאֵל עַל כּוֹל עַ [] בְּנֵי שׁוֹת וְסֵפֶר זִכְרוֹן כְּתוּב לְפָנָיו 16. לְשֹׁמְרֵי דְבָרָהּ וְהוֹאֵה חֲזוֹן הַהֲגִי לְסֵפֶר זִכְרוֹן

s'organise autour des deux termes « décret » (חוק, *hûq*) et « graver » (חרט, *HRT*)⁸.

L'enseignement est ainsi construit autour du chiasme :

– Le *décret* te concernant (probablement positif) a été *gravé* – cela, l'élève le sait.

– De la même manière – ici commence la démonstration – toute punition est l'objet d'un *décret*, et ce décret est *gravé* (I.15), comme en atteste la Bible en *Nombres* 24,17 – où il est question des Sothites. Ceux-ci ne figurent donc pas ici les descendants de Seth, le fils d'Adam, mais un groupe appartenant à l'une des énumérations bibliques des peuples voisins d'Israël (Moab, Edom etc.)⁹.

Nombres 24,17 contient la fameuse prophétie de Balaam qui va connaître une fortune considérable à la fin de l'époque du deuxième Temple, en particulier dans les milieux messianistes : « Une étoile sort de Jacob, un sceptre monte d'Israël, il perce les flancs de Moab et il abat tous les Sothites. » Dans le parcours narratif de l'histoire sainte, la prophétie de Balaam se situe entre la sortie du désert et l'entrée en Canaan, quand les Hébreux avancent en Moab à l'est du Jourdain, ayant toujours Moïse à leur tête.

Le maître de *4QInstruction* suggère donc ceci : aujourd'hui, à une date quelconque du premier quart du I^{er} siècle avant l'ère vulgaire nous attendons avec confiance le châtement des méchants Sothites, dont le sort était déjà scellé à l'époque de Moïse, quand Balaam prophétisait ce châtement, c'est-à-dire faisait connaître une décision divine plus ancienne encore que le moment de la prophétie.

La prédestination construit une chaîne ininterrompue qui mène du plan divin initial, à sa révélation par les prophéties, puis à l'exégèse de ces prophéties, chacune de ces étapes pouvant se situer à des distances temporelles considérables.

Cependant, si satisfaisante que soit la punition attendue des méchants, il est rassurant aussi d'acquérir la certitude de la récompense des justes. Celle-ci est affirmée dans la deuxième partie de notre texte (I.15-16), où il est question du « livre des enregistrements » écrit devant YHWH et de la « vision de ce qu'il faut méditer ».

⁸ Il convient de se souvenir ici qu'en hébreu, le mot décret vient lui-même d'une racine qui signifie « graver » ; ce qui est « gravé » (*dans le marbre* comme on dit encore aujourd'hui), est définitif, irréversible et immuable.

⁹ « The “sons of Seth” should be considered a general designation for the wicked through its allusion to Numbers 24:17. » Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, Leyde, Brill, 2003, p. 91.

Ces trois lignes mettent en évidence deux des mécanismes fondamentaux de la production de la révélation continuée à la fin de l'époque du deuxième Temple

D'abord celui de l'exégèse : le texte biblique, en particulier celui des Prophètes, n'a pas épuisé ses sens multiples. L'exégèse inspirée par Dieu (ici : la méditation sur « le livre des enregistrements ») permet d'en découvrir de nouveaux. Cette découverte est promise à un immense avenir chez les Esséniens avec la pratique du *peshet* ; dans ce texte déjà, la démonstration repose sur une citation du prophète Malachie.

Ensuite le mécanisme qui fondera l'attribution pseudépigraphique d'un grand nombre d'ouvrages juifs ultérieurs : la référence à un livre inconnu (à proprement parler, à un livre *virtuel*) dans la Bible hébraïque. C'est ici le *sefer zikaron*, « le livre de mémoires, ou des enregistrements » rédigé sous les yeux même de YHWH. On mesure l'importance d'un tel livre, réinterprété dans une théorie de la prédestination individuelle : le destin de chacun (ici de chaque juste) est de toute éternité écrit devant YHWH ¹⁰.

Trois étapes dans ce mécanisme intellectuel et créatif :

1. Un prophète de la Bible hébraïque (ici Malachie) mentionne un livre inconnu par ailleurs.

2. Cette mention dans un passage prophétique constitue la base d'une méditation inspirée sur ce livre inconnu et ce qu'il contient : cette « vision » (*hazon*) constitue une révélation divine.

3. Les écrits qoumrâniens postérieurs attestent que le produit de ces méditations révélées a donné naissance à un livre qui fait lui-même autorité.

On assiste donc ici aux secrets de fabrication de la révélation continuée, on visite en quelque sorte l'atelier où elle se forge.

Le caractère pseudépigraphique (attribution à un personnage ou à un ouvrage ancien) de la révélation continuée lui est consubstantiel ; les auteurs apocalyptiques découvraient en décryptant le texte de la Bible tous les indices d'une révélation divine directe. Cette littérature apocalyptique pseudépigraphique se développe alors contre une littérature de sagesse, fondée sur l'étude et la réflexion. Par exemple contre le *Siracide* (ou *Ecclésiastique* deutérocanonique), lequel au contraire est identifié comme « auteur », socialement caractérisé, historiquement situé, et probablement l'un des premiers de la littérature juive ancienne. C'est aussi contre ce modèle apocalypticien de la révélation continuée que les Pharisiens, puis les Rabbins, élaborent la représentation alternative d'une « Loi orale » ; directement et oralement transmise à Moïse sur la Mont Sinaï, en même temps que la Loi écrite, puis conservée fidèlement de bouche à oreille et de génération en génération jusqu'à Hillel et Shammaï, comme l'expose en détail

¹⁰ S'amorce donc également le thème, voué à un grand avenir, des « tablettes célestes ».

le premier chapitre des *Pirqé Abot*. On passait alors de la révélation continuée à la transmission d'une tradition, qui exigeait d'établir des chaînes de tradition, des listes de sages, toute une succession de *dicta* des pères ; une tradition qui ouvrait de nouveau la voie à la discussion et au débat.

Dans *4QInstruction* la description que nous venons de lire des outils de la « sagesse révélée » concernant le *raz nihyeh*, est précédée d'un énoncé de ses fondements théoriques, ce qui va nous ramener au cœur de la question de la preuve. Ce texte, qui précède immédiatement celui de la « vision de méditation », figure en 4Q417 1 i 8-9 :

[8. (...) car le Dieu de la connaissance est le fondement de la vérité et avec le *raz nihyeh*
9. il préside à sa fondation [i.e., de la vérité] ; et ses œuvres ***[en toute sa]gesse et toute [s]ubtilité il les façonne]¹¹.

Ce passage est fondamental pour la question qui nous occupe des liens entre la sagesse (*hokmah*) et la vérité (*émet*). Pour bien saisir la portée du renversement opéré par ce court passage, il faut le resituer dans le contexte des littératures de sagesse que nous ont conservé la Bible hébraïque et les recueils de pseudépigraphe. Ces écrits de sagesse (*Proverbes*, *Siracide*, *Sagesse de Salomon*, *inter al.*) avaient progressivement élaboré et construit la notion d'une sagesse primordiale, première créée, et associée à Dieu dans le travail de la création. Cette sagesse, d'origine divine, se révélait donc accessible par l'étude et l'attention portée à la création, c'est-à-dire à la nature¹². Toute cette construction est jetée à bas par *4QInstruction*. Le lien naguère établi entre création et sagesse divine y est maintenu, mais il est désormais précédé de l'établissement de la « vérité » par et dans les *raz nihyeh*. Le point originel et important n'est plus la sagesse mais la vérité.

Autrement dit : on observe ici le moment précis où le dogme l'emporte sur l'étude critique.

La prééminence de la vérité sur la sagesse établie par *4QInstruction* se voit confirmée par l'étude lexicographique. Bien que le texte disponible soit lacunaire, l'écart entre les deux mots est suffisamment significatif pour n'être ni le fruit du hasard, ni celui de « la critique rongeuse des souris » : le mot vérité (*'émet*, אמת) y apparaît quatre fois plus que le mot sagesse (*hokmah*, חכמה). Voir le tableau ci-après.

8. (...) כִּי אֵל הַדְּעוֹת סוּד אֱמֶת וּבְרוּ נְהִיָּה 9. פֶּרֶשׂ אֵת אוֹשָׁה וּמַעֲשֵׂיהָ... [לְכָל הַכְּנֻמָּה וּלְכָל [עַ]רְמָה יִצְרָה

¹² Cette question complexe réclamerait un développement plus élaboré qu'il n'est pas possible dans le cadre de cet article. On s'en tiendra ici à renvoyer à des travaux ultérieurs. Les bases de cette problématique sont définies, *inter al.*, par Joseph Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Londres/New York, Oxford U. P., 1983 et par Donald E. Gowan, « Wisdom », dans *Justification and Variegated Nomism. Vol. I. The Complexities of Second Temple Judaism*, D. A. Carson, Peter O'Brien, Mark A. Seifrid (éds.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 215-231.

« sagesse » et « vérité » dans 4QInstruction

sagesse (<i>hokhmah</i> , חכמה) : 11 occurrences	vérité (<i>'emet</i> , אמת) : 44 occurrences
4Q416 2 ii 12 4Q417 2 i 6. 9 4Q418 8 13 ; 81+81a 15.19.20 ; 102a- b 3 ; 126 ii 5 ; 137 2 ; 139 2	4Q415 31 2 ; 4Q416 110.13.14 ; 2 iii 7.14 ; 4 3 4Q417 1 i 6.8 ; 1 ii 13 ; 13 4 ; 20 5 4Q418 2+2a-c 6 ; 9+9a-c 15 ; 43-45 i 6 ; 45 ii 4 ; 55 6.9 ; 69 ii 3.7.10.12.13 ; 81+81a 9 ; 85 2a ; 87 11 ; 88 ii 8 ; 102a+b 2.3.5 ; 122 i 3 ; 126 ii 2.3.4.11 ; 127 5.6 ; 147 2 ; 172 5 ; 214 1 ; 245 2 4Q418a 12 2 ; 24 3 4Q423 5 4

Cette observation lexicographique a été récemment confirmée par les travaux de John Kampen sur les manuscrits qoumrâniens de la première grotte¹³. Au terme d'une étude lexicographique exhaustive de ces documents, Kampen concluait à la rareté remarquable du terme « sagesse » (*hokhmah*, חכמה) dans ces écrits communautaires, à laquelle s'oppose la fréquence, bien plus élevée que dans la Bible hébraïque, des termes « vérité » (*'emet*, אמת) et « savoir » (*sékhel*, שכל). Tout semble donc indiquer qu'au sein de la Communauté, l'apprentissage de « la vérité », fondement de toute connaissance, avait finalement remplacé l'ancienne quête incertaine de la sagesse. Le désaccord entre Qoumrân et le Temple identifié ici, serait alors à recenser aux côtés des querelles non moins essentielles, sur le calendrier, la légitimité du sacerdoce de Jérusalem ou la prédestination.

L'analyse de ce moment particulier, et si rarement repérable, des formes d'une crise intellectuelle dans ce petit coin de la Judée ancienne, bien loin d'épuiser la question de la preuve, nous renvoie plutôt aux difficultés que nous rencontrons aujourd'hui. De nos jours, la preuve scientifique, et le dispositif intellectuel qui la fonde, sont confrontés, en histoire comme dans les autres domaines scientifiques, à une crise épistémologique profonde.

La preuve a pour objet de vérifier, de fonder et de garantir la vérité d'une proposition. Elle est censée mettre en échec les ruses et les biais de la subjectivité dans un raisonnement ou une démonstration. La conviction de la vérité de la proposition est supposée, grâce à elle, dériver de procédures et de dispositifs objectifs incontestables.

La difficulté majeure et difficilement surpassable vient de ce que la confiance placée dans ces procédures et ces dispositifs, résulte elle-même d'une

¹³ John Kampen, « Knowledge, Truth, and "Wisdom" in the Cave 1 Texts », Communication au VI^{ème} Congrès international de l'*International Organization for Qumran Studies* (Ljubljana 16-18.07.2007).

croissance subjective. Cette aporie préjudicielle s'est révélée fatale, depuis près d'un siècle, à tout système théorique de la preuve aussi bien dans les sciences empiriques que dans les sciences sociales. La preuve, comme élément fondamental de la démonstration, en histoire comme dans d'autres disciplines, se trouve aujourd'hui dans un état critique, bien qu'un assez large public continue d'en exiger la présence et la garantie. Ce paradoxe de la preuve est cependant à l'origine des plus fécondes réflexions épistémologiques contemporaines, qu'ont ouvertes les débats du « Cercle de Vienne » durant l'entre-deux-guerres¹⁴.

L'interdépendance irréductible qui s'établit entre le subjectif et l'objectif – dans la mesure où la croyance en la vérité d'une proposition est supposée dériver des procédures objectives alors que la confiance faite à ces procédures représente elle-même une autre croyance – est au fondement de la pensée sceptique la plus ancienne, au moins depuis Pyrrhon.

Cet ancien scepticisme, et ses développements ultérieurs, ont mis l'accent sur la difficulté inhérente à toute théorie de la preuve, difficulté qui réside dans l'hétérogénéité fondamentale entre propositions et faits. La proposition d'une part, et le fait empirique de l'autre, ne semblent jamais partager de commune mesure¹⁵.

Conséquence de ces évolutions : ni l'historien ni le sociologue ne peuvent plus guère espérer trouver dans le champ des sciences expérimentales, les modèles ou les catégories de raisonnement qu'ils pouvaient aisément transposer à leurs objets d'études¹⁶.

En dépit de mises en cause parfois radicales du positivisme durkheimien, le régime de la preuve, ses dispositifs et ses exigences n'ont guère évolué au sein

¹⁴ L'expression « Cercle de Vienne » (*Wiener Kreis*) désigne un groupe de savants et de philosophes constitué à Vienne à partir de 1923, en collaboration avec une autre équipe de chercheurs installée à Berlin autour de Hans Reichenbach. Visant à développer une nouvelle philosophie de la science, il est à l'origine du néo-positivisme, ou positivisme logique. Parmi ses représentants les plus éminents, on citera Rudolf Carnap et Kurt Gödel.

¹⁵ C'est, en gros, la mine à retardement que Karl Popper et Ludwig Wittgenstein ont déposée sous l'édifice des sciences empiriques : « Que pouvons-nous signifier si nous disons d'une assertion qu'elle correspond aux faits (ou à la réalité) ? Quand nous nous rendons compte que cette correspondance ne saurait reposer sur une correspondance structurelle, la tâche d'élucider une telle correspondance paraît sans espoir... ». Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 274.

¹⁶ C'est pourtant sur ces modèles de preuve expérimentale et sur la possibilité de leur reprise qu'a reposé en grande partie (au moins depuis Émile Durkheim et les *Règles de la méthode sociologique*), la prétention des recherches sociologiques et « humaines » à un statut scientifique.

des sciences humaines ¹⁷. Est-ce à dire que l'on en est venu à se désintéresser de l'établissement de la preuve dans nos disciplines ?

Peut-être en partie. On peut identifier, au prix d'une simplification sans doute abusive, quelques-uns des courants qui régissent les sciences humaines (et plus particulièrement l'histoire) depuis l'effacement de la vulgate marxiste. Ce sont en gros : l'histoire des représentations (et son corollaire méthodologique, l'anthropologie historique) ; le primat du narratif (et tout ce que l'université américaine a englobé sous le terme très général de *French theory*) ; et enfin, depuis peu, l'émergence des concepts issus des *gender studies* et *post-colonial studies*. Le caractère commun à ces différentes approches scientifiques, qui entretiennent entre elles des liens d'interdépendance logique, réside dans un certain recul par rapport à l'établissement des faits réels, pour privilégier la perception de ces faits et l'analyse des phénomènes sociaux suscités par cette (ces) perception(s). On comprend, dès lors, que la quête de la preuve de type juridique ne soit plus la tâche prioritaire des historiens.

Faut-il s'en affliger ? Nullement. Dans l'état de crise et d'incertitude où se trouve aujourd'hui la preuve positivo-empirique, tout ce que l'on pourrait suggérer comme dispositif de preuve dans le domaine des sciences humaines relèverait d'un retour à une autorité – dont on ne voit guère plus aujourd'hui ce qui la fonderait. La religion ? La souveraineté politique ? Les États ? Les uns et les autres ont malheureusement déjà « fait leurs preuves » dans ce domaine.

L'histoire, comme discipline, doit-elle être considérée moins scientifique pour avoir renoncé au régime de la preuve positiviste des sciences empiriques ? Certainement pas, à l'heure où la science la plus rigoureuse ne se revendique plus d'aucun régime de la preuve. En revanche on est en droit d'exiger une double garantie du caractère scientifique de la recherche historique : que ses hypothèses et ses analyses soient soumises publiquement à la critique de la communauté historienne, d'une part ; et d'autre part que le discours historique précise et, au besoin, définisse l'axiomatique sur laquelle il fonde sa réflexion.

Des mécanismes de la preuve fondés sur la critique des pairs et sur la conformité des énoncés aux axiomes ne seront pas les moins rigoureux.

¹⁷ Sauf parfois de façon tout indirecte, comme lorsque Claude Lévi-Strauss, dans sa « Leçon inaugurale » au Collège de France, mentionne au passage une « explication causale [fondée] sur cette compréhension qui n'est pour nous qu'une forme supplémentaire de preuve. » (*Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1974, p. 17).