

3 décembre 2021

Médecine et éthique

Pour une éthique de l'assomption de l'homme

Éric FIAT

Professeur de philosophie, Université Gustave-Eiffel, Paris-Est-Sup

Nota. Pour retrouver les autres conférences de ce colloque : dans la page d'accueil (<https://www.ac-sciences-lettres-montpellier.fr/>) cliquer sur "Rechercher un document" et dans la fenêtre qui s'affiche, entrez le mot-clé : COLL2021

MOTS-CLÉS

COLL2021, médecine, éthique, technique, *hubris*, limite, assomption, ressentiment.

RÉSUMÉ

Il n'est pas d'humanité sans technique, pas de médecine sans technique, comme nous en informe le mythe de Prométhée et d'Épiméthée. La condamnation de Prométhée doit-elle, cependant, nous convaincre qu'il y a dans la technique une puissance transgressive, la possibilité d'une *hubris* ? Nous chercherons les moyens d'une technique médicale au service de l'homme plutôt qu'à son dépassement, en faisant le pari que l'assomption de l'humain est chose plus juste que le ressentiment à son égard.

KEYWORDS

COLL2021, medicine, ethic, *hubris*, limit, assumption, resentment.

ABSTRACT

There is no humanity without technique, no medicine without technique, as the myth of Prometheus and Epimetheus informs us. Should the condemnation of Prometheus, however, convince us that there is a transgressive power in technology, the possibility of *hubris* ? We will look for the means of a medical technique at the service of man rather than at his overcoming, betting that the assumption of the human being is more just than the resentment towards him.

On raconte dans la mythologie grecque qu'un jour, Zeus fit venir à lui deux Titans, fils de Japet, qui s'appelaient l'un Prométhée, l'autre Épiméthée, avec pour dessein de leur confier une tâche fort importante : il s'agissait de distribuer aux différents animaux les différentes qualités naturelles. Et le dieu des dieux de donner aux deux frères une sorte de besace, où se trouvaient toutes les qualités naturelles possibles et imaginables : la force, la rapidité, la capacité de changer de couleur, etc..., avec pour injonction d'assurer quelque chose comme une « égalité des chances » ; parce qu'il ne fallait pas, en effet, tout donner à l'un, et rien à l'autre, tout à l'autre et rien à

l'un, Zeus précisa qu'il fallait que la distribution fût inspirée par la *dikê*, c'est-à-dire par la règle de justice. Et les deux frères de s'en aller. Zeus aurait bien voulu que ce fût Prométhée qui fît le partage ; mais chemin faisant, Épiméthée, qui en a assez que le dieu confie toujours les tâches intéressantes à son frère et non à lui, prie Prométhée de lui laisser faire le partage. Après quelque hésitation, Prométhée accepte, accord étant conclu pour que Prométhée vienne à la fin juger de la distribution épiméthéenne.

Ce célèbre mythe raconté par Platon, et connu sous l'appellation de mythe de Protagoras, ne nous dit que peu de choses sur ce que fut la lettre du travail d'Épiméthée. Mais on peut imaginer que, donnant la force au lion, il n'eut point besoin de lui donner une rapidité véritable ; donnant la rapidité à la frégate, il n'eut pas besoin de lui donner une carapace ; ayant reçu une carapace, la tortue se passa aisément de cette capacité de changer de couleur qui échut au caméléon, qui donc ne reçut pas de venin. Et l'aspic, venant au monde avec son venin, n'eut donc besoin ni de la capacité de changer de couleur, ni d'une carapace, ni de rapidité, ni de force.

Au retour de Prométhée, Épiméthée semblait satisfait de son travail : la *dikê* l'avait inspiré.

Mais c'est alors que les deux frères virent passer devant eux celui que Platon désigna dans un autre dialogue comme « un bipède sans plumes », c'est-à-dire un homme. « Et à lui, que donneras-tu ? », demanda Prométhée. Et Épiméthée (dont le nom signifie étymologiquement *celui qui réfléchit après coup : l'Étourdi*) de réaliser que sa besace est vide, qu'il n'a plus rien à distribuer, plus de qualité naturelle à donner à l'homme. À l'étourderie d'Épiméthée (qui n'est rien d'autre qu'une étourderie de la nature, laquelle fait venir l'homme au monde avec des besoins qu'il n'a même pas les moyens naturels de satisfaire¹), Prométhée (dont le nom signifie étymologiquement *le Prévoyant*) tentera de remédier en montant sur l'Olympe, avec pour dessein de dérober pour les donner aux hommes des qualités qu'on peut dire « surnaturelles » puisqu'elles ne se trouvaient pas dans la besace d'Épiméthée : le feu, l'intelligence technique, et l'art politique.

Sans trop de difficultés, Prométhée dérobera le feu à Héphestos, le dieu forgeron. Sans trop de difficultés non plus, il volera à Athéna l'intelligence technique, « l'intelligence dans les besoins de la vie », comme écrit Platon. Mais, parce que l'art politique (permettant d'assurer la justice et la paix) appartenait à Zeus lui-même, et parce que ses appartements étaient trop bien gardés, jamais Prométhée ne parviendra à voler aux dieux l'art politique. Il revint donc de l'Olympe n'ayant réalisé que les deux tiers de son projet. Pourtant, ce qu'il donne à l'homme pour compenser son originelle débilité naturelle est de grande valeur ; et les dieux s'y tromperont si peu, qu'ils condamneront Prométhée au supplice atroce que l'on sait : être attaché à un rocher, le flanc ouvert, un oiseau de proie venant régulièrement lui dévorer le foie.

Cette célèbre histoire supporte évidemment bien des interprétations.

Interprétations au nombre desquelles il se trouve cette première idée, que l'humanité ne saurait tout simplement survivre sans technique. Cette deuxième, qu'il y a potentiellement dans la technique le foyer d'une *Hubris*. Et cette troisième, selon laquelle il est peut-être difficile de distinguer entre les dimensions humaniste et antihumaniste de la technique.

¹ Affirmant que l'homme est « le moins bien partagé de tous les animaux », Platon sera plus tard sévèrement critiqué par Aristote : « Aussi, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux [...] sont dans l'erreur. » (*Parties des animaux*, 687 a 20-30, trad. P. Louis, Paris, Ed. Budé, 1956, p. 136). Nous y reviendrons en conclusion.

I. Pas d'humanité sans technique, pas de médecine sans technique

Elle est même chose vitale, quand on observe le décalage entre les besoins de l'homme et les moyens précaires que la nature a mis à sa disposition, et le décalage plus grand encore entre les *désirs* de l'homme, et ses maigres moyens.

Fort dépourvus, au contraire des autres animaux, en ces facultés instinctives qui permettent d'affronter les périls naturels, notre survie est donc conditionnée par l'utilisation de la nature à des fins techniques utilitaires. Notre pauvreté en instincts est une donnée anthropologique de base, et nous poserons que si le plus intelligent des animaux a toujours moins d'intelligence qu'il n'a d'instinct, le moins intelligent des hommes a toujours plus d'intelligence qu'il n'a d'instinct. De sorte que si les animaux trouvent sans guère avoir à chercher les chemins de leur vie, les humains d'abord cherchent sans guère pouvoir trouver les chemins de la leur.

Qu'on considère ainsi qu'après que la bise est venue, c'est instinctivement et donc sans avoir recours à l'invention technique que l'hirondelle échappe au froid par la migration, la marmotte par l'hibernation, le rossignol par plus de plumes et le lynx par plus de poils. Mais ne migrant ni n'hibernant, ni plus poilu en hiver qu'en été, l'être humain est condamné à inventer des moyens techniques lui permettant de ne pas mourir de froid.

Qu'on considère encore qu'à une maladie les animaux semblent ne pouvoir répondre autrement que par l'attente, l'attente que les processus naturels qui fomentent en leur corps (dont la phagocytose, la cicatrisation, la régénérescence...) puissent y remédier. Mais ayant inventé la médecine, les humains apportent à la *phusis* l'aide, l'assistance d'une *tekhnè*. À chaque fois, l'invention technique est façon d'utiliser la nature, c'est-à-dire de la transformer en un ensemble d'outils, en somme de la soumettre à la logique du « pour » :

*La rose est sans pourquoi
Fleurit parce qu'elle fleurit
N'a souci d'elle-même
Ne désire être vue*

disait Angélus Silesius. Manière pour le poète rhénan de murmurer que les choses de la nature sont ontologiquement privées de raison d'être. Mais en voulant que les roses soient cultivées *pour* être offertes le jour de la Saint-Valentin, que la peau de l'ours soit *pour* vêtir l'homme dit préhistorique et la quinine extraite du quinquina soit *pour* sauver du paludisme, l'être humain en tant que technicien va bien vite, aux dites choses de la nature, imposer une raison d'être, en somme les *arraisonner*.

Qui, pour le regretter ?

Non seulement, il n'y a pas d'humanité sans technique, mais encore, pas de médecine sans technique, et comment pouvoir regretter les formidables progrès qu'à la médecine la technique a permis ?

C'est-à-dire en effet cette connaissance des usages possibles des éléments de la nature, comme Descartes a dit définitivement :

Au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité

d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie. (*Discours de la méthode*, IV^{ème} partie)

Nous sommes en 1637, et même si le regard mécaniste de Descartes sur le corps humain s'avéra ne pas être le plus perçant, notre philosophe, non seulement engage l'humanité dans la possibilité d'un progrès technique à l'endroit duquel il serait injuste d'être ingrat, mais encore dit la finalité *humaniste* dudit progrès : la conservation de la santé des hommes.

La médecine au XVII^e siècle était si impuissante, voire nocive ! Trente ans plus tard, elle l'était encore, comme Molière dans *Le médecin malgré lui* (1666), puis dans *Le malade imaginaire* (1673), l'a dit et montré – mais Pascal tout aussi bien (1662) : faute de posséder le pouvoir de guérir et même d'apaiser les douleurs, les médecins d'alors exerçaient le pouvoir de conduire.

TOINETTE (déguisée en médecin)

Donnez-moi votre poulx. Allons donc, que l'on batte comme il faut. Ah ! Je vous ferai bien aller comme vous devez. Ouais ! Ce poulx-là fait l'impertinent ; je vois bien que vous ne me connaissez pas encore. Qui est votre médecin ?

ARGAN

Monsieur Purgon.

TOINETTE

Cet homme-là n'est point écrit sur mes tablettes entre les grands médecins. De quoi dit-il que vous êtes malade ?

ARGAN

Il dit que c'est du foie, et d'autres disent que c'est de la rate.

TOINETTE

Ce sont tous des ignorants. C'est du poumon que vous êtes malade.

ARGAN

Du poumon ?

TOINETTE

Oui. Que sentez-vous ?

ARGAN

Je sens de temps en temps des douleurs de tête.

TOINETTE

Justement, le poumon.

ARGAN

Il me semble parfois que j'ai un voile devant les yeux.

TOINETTE

Le poumon.

ARGAN

J'ai quelquefois des maux de cœur.

TOINETTE

Le poumon.

ARGAN

Je sens parfois des lassitudes par tous les membres.

TOINETTE

Le poumon.

ARGAN

Et quelquefois il me prend des douleurs dans le ventre, comme si c'étaient des coliques. [...]

TOINETTE

Le poumon, le poumon, vous dis-je. (*Le Malade imaginaire*, acte III, scène 10)

Mais il faut aussi se souvenir de Pascal, lequel rapproche les médecins des magistrats dans une *pensée* géniale, où notre auteur semble avoir tout compris de l'*effet placebo* :

Leurs robes rouges, leurs hermines dont ils s'emmailotent en chats fourrés, les palais où ils jugent [notre auteur parle des magistrats], les fleurs de lys, tout cet appareil auguste était fort nécessaire, et si les médecins n'avaient des soutanes et des mules, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde qui ne peut résister à cette montre si authentique. S'ils avaient la véritable justice, et si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés. La majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même, mais n'ayant que des sciences imaginaires il faut qu'ils prennent ces vains instruments qui frappent l'imagination à laquelle ils ont affaire et par là en effet, ils s'attirent le respect. Nous ne pouvons pas seulement voir un avocat en soutane et le bonnet en tête sans une opinion avantageuse de sa suffisance. L'imagination dispose de tout ; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde. (*Pensées*, Fr. 82)

Que nous dit Pascal, que nous dit Molière ici ?

Qu'en effet, tant que la médecine fut inefficace elle s'ingénia à dissimuler l'absence de son pouvoir de guérir les corps, sous son pouvoir de conduire les âmes.

Ces textes se passent d'autres commentaires, mais pas celui de Descartes, qui nous semble à l'origine du fabuleux progrès des techniques et particulièrement des techniques médicales dont l'Occident a bénéficié depuis le XVIII^{ème} siècle, texte où l'homme est invité à *employer* une nature désacralisée et désanimée dans une aventure dont la fin principale est médicale.

« Employant » le feu, qui n'est plus guère un des quatre éléments de la nature comme les présocratiques auraient voulu qu'il fût, mais un simple outil dont la raison d'être serait de réchauffer les hommes et leurs mets, Descartes serait-il le continuateur moderne de Prométhée, comme lui heureux bienfaiteur de l'humanité en même temps que malheureux transgresseur de l'ordre cosmique ?

II. La technique moderne, nouvelle forme de l'*hubris* ?

Il n'y a pas d'humanité sans technique mais nombreuses sont les civilisations qui ont décelé dans la technique, comme instrumentalisation de la nature au service de l'homme, une dimension proprement sacrilège.

Voleur de feu et destructeur de l'ordre naturel sacré, notre héros fut condamné au supplice qu'on a dit : pour les Grecs, la nature est un *cosmos*², c'est-à-dire un monde

² Le mot *cosmos* signifie ordre, beauté, et univers : il désigne l'univers en tant qu'il est ordonné, et donc beau. Il a donné, entre autres termes, le mot cosmétique, produit censé redonner ordre et beauté à un visage ou à un corps ayant subi l'outrage des ans.

parfaitement beau et ordonné, dont il ne faut pas déranger l'harmonie. S'emparant du feu, c'est-à-dire de l'un des *éléments* de ce cosmos (avec l'eau, l'air et la terre), Prométhée a violé l'ordre naturel. (On sait que la domestication du feu est l'une des étapes essentielles du progrès de l'humanité ; grâce au feu, l'homme va agir sur le reste du monde, modifier la nature : cuisson des aliments, chauffage, durcissement des flèches, défrichage des forêts, etc...).

Soit.

Mais il faut cependant noter que les hommes modernes ont été modernes, pour ne plus penser que la nature fût sacrée, divine : à l'évidence, il fallait qu'elle cessât de l'être, pour devenir l'objet de l'impérieuse intervention technique que l'on sait. Une nature divine, vivante, *animée* si l'on veut (c'est-à-dire douée d'âmes), ne saurait être arraisonnée, provoquée, commandée. Il ne saurait y avoir d'industrie forestière chez les animistes qui croient à la présence des âmes des ancêtres dans les arbres ; il ne saurait y avoir d'industrie laitière et de « filière bovine » (sic !) chez les Hindous.

À l'origine, donc, du prodigieux progrès moderne des techniques, un double geste : d'une part de *dédivinisation* de la nature, d'autre part, de *désanimation* de la nature. Le premier nous semble avoir été le fait du monothéisme, particulièrement chrétien ; le second, celui de la métaphysique cartésienne. L'étude de ces deux « gestes » nous donnera-t-elle un début de réponse à la naïve et passionnante question, de savoir pourquoi la révolution technique eut lieu à l'intérieur de l'occident chrétien moderne, et pas avant, et pas ailleurs ? Non pas du tout que nous voulions dire par là que tout phénomène historique ait nécessairement des causes philosophiques. Mais nous ne serions pas philosophes, si nous pensions que les gestes des hommes sont plus déterminés par le climat de leur région et par la qualité de leur nourriture, que par leurs présupposés métaphysiques plus ou moins conscients.

Il faut, cependant, encore ajouter que l'influence des conceptions métaphysiques sur les actions humaines est négative plutôt que positive : le passage du polythéisme au monothéisme, la marche de la métaphysique scolastique à la métaphysique cartésienne ne poussent pas au progrès technique, mais font sauter les verrous qui pouvaient l'empêcher.

Car le **monothéisme** des fils d'Abraham contient, en effet, cette idée-force, selon laquelle la nature, quoique création de Dieu, n'est pas elle-même divine. Cette idée, que les philosophes interpréteront comme la transcendance du Créateur par rapport à sa création, ne s'affirmera certes pas en une fois, et connaîtra des nuances importantes, des altérations fortes ; elle s'imposera cependant, comme l'âme de ces textes inoubliables de la *Genèse* où l'on voit le Créateur confier sa création à Adam, lui donner empire sur les bêtes, particulièrement en lui laissant le soin de les nommer. Cette idée est commune aux trois monothéismes : juif, chrétien, et musulman ; elle a pour conséquence le rejet des êtres de nature hors de la sphère du sacré : pierres, plantes, animaux.

La présence du sacrifice animal dans le Judaïsme et l'Islam, et son absence dans le Christianisme ne saurait cependant être passée sous silence. Car qu'est-ce que sacrifier un animal ? C'est le faire passer du monde profane au monde sacré, puisque *sacrifier* vient de la contraction des mots latins *sacer* (sacré) et *facere* (faire). Les religions polythéistes, les religions mythiques organisaient, entre les dieux, les hommes et les animaux, une circulation des places³ à laquelle le monothéisme devait mettre fin... mais

³ Dont ces figures de dieux possédant tête d'animal et corps d'homme, ou l'inverse, témoignent assez.

plus ou moins. Lorsque Dieu arrête le bras d'Abraham, et lui demande de sacrifier un agneau, il semble indiquer que les êtres de nature, quoiqu'inférieurs aux êtres faits à *Son image et à Sa ressemblance*, ne sauraient être totalement écartés de la sphère religieuse. Le statut de l'animal sacrifié à Dieu n'est certes pas le même que celui de l'animal élevé en batterie.

Mais le monothéisme chrétien met fin au sacrifice animal, d'une manière quasiment irréversible. « Je suis l'agneau de Dieu », s'écrie le Christ. Et la crucifixion peut être considérée (même si ce n'est pas là forcément la meilleure lecture qu'on en peut proposer) comme un ultime sacrifice, mais où Jésus joue tous les rôles : à la triade sacrificateur (homme)/sacrifié (animal)/Dieu, Jésus met fin, qui est à la fois sacrificateur, sacrifié, et Dieu.

La religion se passera désormais de l'animal (le bœuf et l'âne sont personnages secondaires) : malgré saint François d'Assise, l'animal, dernier être de nature à pouvoir jouer un rôle dans la sphère où se meuvent les êtres d'esprit, se voit désormais rejeté dans la sphère profane de l'extériorité⁴.

Ainsi, il semble que le geste de dédivinisation de la nature, amorcé par le monothéisme juif, soit complété, et comme achevé par le monothéisme chrétien.

Mais, si la nature (animal compris) n'est plus divine, elle demeure encore sensible et animée. À l'aube des temps modernes, une métaphysique et une physique plus ou moins aristotéliennes empêchaient encore cette exploitation, cette disposition technique généralisée de la nature à laquelle on assiste à présent. Et, il devait revenir à la métaphysique cartésienne d'opérer le second geste qui devait la permettre, métaphysique dont il nous faut dire un petit mot.

La métaphysique cartésienne

Elle ne saurait être résumée en quelques lignes. Il nous semble, cependant, que la mention d'un geste opéré par Descartes en ses *Méditations métaphysiques* peut nous en indiquer l'esprit. Ce geste consiste à refuser de distinguer entre l'âme et l'esprit : « *mens sive anima (quo non distinguo)* »⁵; « l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point) ».

Cette petite incise nous semble avoir eu d'incalculables conséquences.

Car, en vérité, c'est là la mise à mort de l'ancienne métaphysique, et de l'aristotélisme en particulier ! Chez le Maître grec, l'âme (*psuchê*) est stratifiée, composée de plusieurs parties qui correspondent à plusieurs fonctions : végétative, sensitive, et rationnelle. Au sommet de la partie rationnelle de l'âme, se trouve l'esprit (*noûs*), lequel a pour tâche la pensée. Ainsi, l'âme ne se réduit-elle pas à l'esprit, et il n'est pas nécessaire de penser pour avoir une âme : tous les vivants sont animés. L'âme des plantes est végétative, celle des animaux est végétative et sensitive, celle de l'homme est végétative, sensitive et rationnelle. Forçant un peu les choses, on pourrait dire que, dans ce contexte, survit l'idée d'une sorte de communauté de destins, liant les plantes, les animaux et les hommes. Plantes et animaux ne sont pas rejetés dans la pure extériorité mécanique.

Mais, en refusant toute distinction entre l'âme et l'esprit, lequel esprit a pour tâche de penser, Descartes est conduit très logiquement à refuser l'âme à tous les êtres qui ne pensent pas. S'annonce déjà la terrifiante théorie de l'animal-machine, qui grince, mais ne souffre pas quand on lui donne un coup de pied.

⁴ La corrida est une exception, une survivance.

⁵ Descartes, *Œuvres et lettres*, Édition Bridoux, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1953, p. 263.

Le monothéisme chrétien avait dédivinisé la nature ; la métaphysique cartésienne la désanime, la dévitalise si l'on veut, la réduisant à des jeux de matière et de mouvement, lequel n'est plus que déplacement dans l'espace et en rien *genesis*, c'est-à-dire mouvement d'un être vers son *telos*, passage naturel de la puissance à l'acte.

Sans ces deux gestes, jamais Descartes n'aurait pu inviter l'homme à devenir « *comme*⁶ maître et possesseur de la nature ».

La résurgence d'une sorte de nouveau paganisme, dont la sacralisation de la « planète » est une guise, doit-elle nous conduire à enchaîner Descartes au rocher prométhéen, sous le chef d'accusation d'avoir tout permis à l'arrogant bipède sans plume ?

Il nous semble qu'il y aurait là grave injustice. Car jamais Descartes n'a fait de l'homme le maître et le possesseur de la nature : il est capital de ne pas oublier, lorsqu'on cite le philosophe français, le « *comme* ». Car, en vérité pour le chrétien Descartes, seul Dieu est maître, et possesseur de la nature ! L'homme en est le gérant, l'intendant si l'on veut, et il est fort possible qu'un jour le Créateur lui demande les comptes de sa gestion. Il faut encore ajouter que Descartes ne prétend pas se prononcer sur la réalité ontologique : l'être est *comme* un objet, jamais notre auteur ne dit pas qu'il ne soit que cela.

Remarquons, enfin que c'est *en cette vie* que la santé est érigée en « premier bien et [...] fondement de tous les autres biens » : façon de suggérer qu'il en est peut-être une autre, et on ne saurait oublier que dans sa dernière *lettre* à Chanut, notre auteur dit vouloir consacrer les derniers temps de sa vie au salut de son âme plutôt qu'au soin de son corps. Tout se passe comme si son christianisme avait conduit Descartes à renouer, et de deux façons, avec certaine modération, tempérance antique, façons de résister à la tentation de l'*hubris*.

Mais il semble que notre époque ait oublié les précautions cartésiennes, et que biffant le « *comme* » et le « *en cette vie* » du texte programmatique qu'on a cité, elle ne soit tentée de mettre la médecine au service, non de l'humanisme, mais du transhumanisme.

III. La technique, instrument de l'humanisme ou du transhumanisme ?

Les nouvelles techniques médicales doivent-elles être au service de l'homme ou de son dépassement ? À cette question notre réponse est simple : se gardant de toute démesure, nous voudrions qu'elles soient au seul service de l'homme.

Il nous faut, cependant, vite compliquer les choses, pour cette raison que c'est en l'essence même de l'homme que se trouve la tentation du dépassement. Deux formules inoubliables nous en informent assez, la première est de Sophocle, la seconde de Pascal.

Sophocle, qui dans *Antigone* fait dire au Chœur : « Rien n'est plus *daïnon* que l'homme ». Et dans ce mot « *daïnon* », une ambivalence inoubliable, un frémissement indépassable, parce que s'y trouvent à la fois l'idée de merveille et celle d'effroi.

Oui, l'homme est un être à la fois merveilleux et effrayant, un point d'interrogation de chair, comme a montré Giacometti dans l'homme qui marche qui chemine entre l'infra et le supra humain.

⁶ Nous soulignons ce « *comme* », et allons y revenir.

La seconde est de Pascal : « Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme » (c'est-à-dire le dépasse). Et poursuivons la citation : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction : quel prodige, juge de toutes choses, quel imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers ! Qui démêlera cet embrouillement ? »

Nous aimerions faire entendre ce balancement, que fait éprouver Pascal, de l'homme entre le tout et le rien : d'un côté, « prodige », de l'autre, « ver de terre » ; d'une part, « dépositaire du vrai », d'autre part, « cloaque d'incertitude et d'erreur » ; à la fois « gloire », à la fois « rebut » de l'univers.

Et, en ces deux formules définitives : « Rien n'est plus *daïnon* que l'homme », « L'homme passe infiniment l'homme », n'y a-t-il pas l'attestation qu'il y a en l'être même de l'homme quelque chose qui l'invite à dépasser l'homme ? Tout autre que les autres êtres, il a son être dans son mouvement, comme disait Montaigne ; il a « ses allées et venues », comme disait plus puissamment encore Pascal, entre le bestial et l'angélique, en somme entre ce qui est en-deçà et ce qui est au-delà de l'humain – manière ici de dire qu'on n'en finira pas avec la tentation transhumaniste par une nouvelle et confortable condamnation de l'*hubris*, par un trop aisé appel lancé à l'homme, de « demeurer dans son être. » Comme l'écrit Pierre Magnard commentant Montaigne, l'humanité n'est pas une espèce : alors que l'animal « ne s'accomplit que dans la spécification, ne se réalisant que dans son phénotype »⁷, l'homme, en revanche, peut faire à tout moment ce qu'il nomme « une expérience transspécifique ». Manière de suggérer qu'un être fait « à Son image et selon Sa ressemblance » n'a pas une nature comme un être fait « selon son espèce ».

Repérer qu'il y a en l'homme le désir de « passer » l'homme ne dit cependant rien de ce qu'il faut faire dudit désir – et n'implique en rien que ce désir doive ne pas demeurer sous la forme d'un fantasme et soit à réaliser.

Heidegger eut-il raison de dire qu'il y avait une solution de continuité entre la technique ancienne (pensée comme *tekhnè*) et la technique moderne (pensée comme *Gestell*), la première, pour le dire vite, n'ayant nullement pour fin de transformer l'homme, mais plutôt de l'aider à se « renaturer » quand la nature l'a privé de certaines de ses fonctions naturelles ou les a altérées, la seconde pouvant potentiellement le « dénaturer » ? « Ainsi la technique moderne, en tant que dévoilement qui commet, n'est-elle pas un acte purement humain », écrit Heidegger.⁸

L'enseignement de Heidegger : humanité de la *tekhnè*, inhumanité du *Gestell*

Mais accordons-nous, d'abord, pour dire que ce qui est nouveau dans ce que l'on nomme de nos jours « transhumanisme » est la capture du désir de dépassement (lequel est naturel à l'homme) par la technique moderne : c'est de la convergence magnifique et magnifiée des nanotechnologies, de la biologie, de l'informatique et des sciences cognitives qu'on attend la réalisation du désir humain de dépasser l'humain.

Car, en vérité, nous ne pouvons que souscrire à cette idée de Dominique Folscheid⁹, selon laquelle les plus contemporaines des techniques (particulièrement celles qui ont rapport au vivant, les « biotechnologies ») semblent avoir pour fin quasi

⁷ P. Magnard, *Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme*, Paris, Pleins-feux, 2002, p. 12.

⁸ Heidegger, « La question de la technique » (1953), trad. A. Préau, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, « TEL », 1987.

⁹ Cf. D. Folscheid, *Made in labo*, Paris, Cerf, 2019.

obsessionnelle de réaliser les plus anciens des mythes de la Grèce. Trait coutumier de notre époque, que ce passage du thérapeutique au fantasmatique, que ce détournement de trouvailles dont la fin était d'améliorer la situation des hommes malades vers cette autre fin qu'est la transformation de la condition des hommes : comme le dit encore D. Folscheid¹⁰, cela donne à terme que le sauveteur (qui s'occupe des maux de situation) se métamorphose en un sauveur (qui lui s'occupe des maux de condition). Et l'origine de ce trait ? Sans doute l'investissement dans la technoscience de désirs et de fantasmes qui, jadis, trouvaient ailleurs de quoi se déployer. Car il faut remarquer que le contemporain qui cherche l'éternelle jeunesse ne se baigne plus dans les eaux de la claire fontaine, ne boit plus aux sources d'éternelle jeunesse. Plus sûrement, il s'adresse à savant portant blouse blanche. Quoiqu'encore très formé par la lecture des contes, l'homme moderne a profondément subi l'influence des sciences, qui l'invitent à regarder filtres d'amour, baguettes magiques, pierres philosophales, tapis volants et eaux lustrales comme les matériaux désuets de belles histoires plutôt que comme les remèdes efficaces à ses tourments existentiels. Oui, ce n'est plus des enchanteurs et des druides, des prêtres et des sages, des fées et des sorciers qu'il espère la réalisation des plus fantasmatiques de ses désirs (voler, être invisible, être aimé à loisir, être toujours serein, ne pas vieillir, ne pas mourir, ne pas souffrir, rajeunir, se souvenir mieux, penser et en tous cas calculer plus vite), mais des technoscientifiques.

Aussi notre travail critique sur ce qu'il y a de légitime et ce qu'il y a d'illégitime dans le désir humain de dépasser l'humain doit-il nécessairement passer par une réflexion sur ce que fait la technique à notre condition. Posons la question autrement : comment faire pour que nos très légitimes inquiétudes à l'endroit de la déraison transhumaniste ne nous rendent trop vite ingrats à l'égard des bienfaits apportés par les techniques à l'homme ? Comment trouver juste mesure entre la technophobie crispée et la technolâtrie aveugle ? Entre la posture réactionnaire et la posture progressiste ? Ou pour dire les choses à la manière de Michel Serres, entre Grand père ronchon et Petite Poucette ?

Cette recherche d'une juste mesure aristotélicienne nous conduirait volontiers à nous dire, à la façon de Rémi Brague, « modérément moderne » – ou bien, à la façon de Jean-Sébastien Bach, d'un « progressisme bien tempéré »...

Nous ne cacherons, cependant, pas bien longtemps notre agacement à l'égard du portrait que Michel Serres fait de celui qu'il nomme « Grand père ronchon », parce qu'il ne partage pas totalement l'enthousiasme de sa petite Poucette pour toutes les nouvelles techniques...¹¹ Refuser d'entonner le *Klagendelied*¹² déplorant l'entrée de l'humanité dans l'ère infernale du transhumanisme n'oblige en rien à chanter béatement le *Magnificat* célébrant le monde merveilleux dans lequel les techniques modernes nous feraient joyeusement entrer !

Notre critique de la raison transhumaniste vaut mieux que la réitération du combat du progrès et de la réaction, combat opposant sans finesse deux figures : d'une part, celle du progressiste ouvert, civilisé, moderne, c'est-à-dire délesté du poids et des ombres du passé, affranchi, libéré, optimiste, émancipé, connecté, assuré de lui-même,

¹⁰ *Id.*, p. 34.

¹¹ Cf. de Michel Serres, *Petite Poucette*, Paris, Le Pommier, 2012, et plus récemment *C'était mieux avant*, Le Pommier, 2017. Dans ces deux livres M. Serres ne se montre en rien tenant du courant « transhumaniste », dont il sut se moquer de manière joyeuse ; mais ces textes nous semblent regarder avec une bien surprenante légèreté les légitimes inquiétudes que peuvent susciter certaines des nouvelles techniques.

¹² Œuvre de Mahler signifiant au sens propre du terme : Le chant de la plainte.

tête haute et regard clair, présentant la « gestation pour autrui », la levée de l'anonymat, la recherche sur l'embryon, le « don d'organes », l'allongement infini de la vie voire l'immortalité – et, en l'attendant, la légalisation de l'euthanasie comme de belles conquêtes participant de l'émancipation de l'humanité ; et d'autre part, la figure du réactionnaire fermé, obscurantiste, archaïque, chagrin, emprunté, pusillanime, ringard, démodé, confiné, manant, obtus, crispé, toujours en retard d'une mode et d'une évolution des mœurs, refusant aujourd'hui toutes ces nouveautés et, d'abord, le « transhumanisme » comme son ascendant refusait hier la légalisation de la pilule et de l'avortement, l'émancipation des femmes et le PACS, et avant-hier la vaccination pasteurienne, la greffe d'organes, la transfusion sanguine, comme la dissection.

Entre ces deux figures, il nous paraît *urgent de ne pas choisir*, et nous aimerions ne ressembler ni à l'une, ni à l'autre. Pour ce faire, il nous semble nécessaire que l'homme occidental à la fois continue de faire effort pour réaliser le programme cartésien de se rendre *comme* maître et possesseur de la nature afin de conserver sa santé et de repousser ces maux qui peuvent le faire vivre dans une situation indigne de sa dignité, à la fois fasse effort pour maîtriser sa maîtrise. Le mouvement vers ces deux maîtrises ne nous semble possible qu'à partir d'un travail de chacun sur le rapport qu'il a à la limite.

Qu'un peu de limite ne peut pas faire de mal... Mais beaucoup oui !

Ce travail sur la notion de limite ne saurait selon nous se faire, si l'on oublie que les Grecs avaient deux mots pour dire ce que nous nommons limite : *péras* et *horos*.

La *péras* est une limite qui n'est jamais présentée par les Grecs, particulièrement par Aristote, comme chose négative : elle n'est pas ce qui doit être dépassé, mais ce qui est à atteindre. Et comme le rappelle G. Liiceanu¹³ : « *Péras* est, par définition, un concept incompatible avec l'idée de dépassement : il désigne le point extrême auquel il est possible d'accéder et non pas celui qui pourrait être dépassé. Pour indiquer la limite susceptible d'être dépassée, les Grecs emploient le terme *horos*. *Horos* désigne la ligne de démarcation entre deux domaines, la frontière qui permet de les dépasser dans les deux sens. »

La *péras* est donc achèvement, accomplissement de soi et en rien manque, amputation, frustration. Elle est le *telos* (la fin) d'un étant. Ce n'est nullement brider le goût de l'homme pour la liberté et pour la conquête que de lui dire que la plus belle aventure qu'il puisse faire dans sa vie est le mouvement vers ses propres limites plutôt que celui conduisant à leur dépassement, que le vrai courage est la délimitation plutôt que l'illimitation.

Le contraire de la *péras*, c'est l'*apeiron*, l'infini, le mauvais infini – et précisément la *péras* sauve de l'*apeiron*, du vertige de l'infini, dans lequel tombe Achille pris par la furie, la colère im-monde parce qu'acosmique, qui épouvantera jusqu'aux Dieux, convoquant Thétis (la mère d'Achille) pour lui demander de calmer son fils – vertige du mauvais infini dans lequel tombent plus généralement les héros des tragédies lorsqu'en eux l'inspiration apollinienne n'équilibre plus la dionysiaque.

En d'autres termes : que l'homme d'aujourd'hui ne s'interdise pas de franchir certaines *horoi*, mais qu'il prenne garde de ne pas vouloir franchir les *péras* ! Nous ajouterons que pour conquérir sa *péras*, sa forme, il est parfois nécessaire que l'homme ose franchir certaines *horoi* : pour en prendre des exemples dans la sphère de recherche qui est ici la nôtre, on dira que la dissection, que la vaccination, que la transfusion, qui

¹³ G. Liiceanu, *De la limite, petit traité à l'usage des orgueilleux*, Paris, Michalon, 1997, p. 163.

en un temps appurent à certains comme de scandaleuses transgressions, ont permis et permettent de sauver des vies humaines, le maintien de la forme humaine, sans nulle dénaturation de l'humain, sans nulle transgression de la *péras* constitutive de l'humanité comme telle.

Aussi voulons-nous dire en ces matières notre fidélité à l'éthique aristotélicienne comme éthique de la perfection et non point comme une éthique de la perfectibilité. Lorsque Rousseau fait de la *perfectibilité* (de la capacité de se perfectionner) le critère de distinction entre la nature animale et la nature humaine, Aristote se retourne dans sa tombe... Car même si Jean-Jacques s'inquiète de tous les malheurs que risque d'engendrer cette perfectibilité, cette « qualité distinctive et presque illimitée », risquant de le « tirer de sa condition première, où il coulait des jours tranquilles et innocents », pouvant même le rendre un jour « le tyran de lui-même et de la nature », cette substitution de la perfectibilité à la perfection foment le passage du « *nec plus ultra* » au « *plus ultra* ».

« *Nec plus ultra* » est comme on sait la formule traditionnelle que les dieux auraient dite à Hercule, à Héraclès, quand après avoir réalisé ses douze prodigieux travaux il fut tenté d'aller plus loin...

Et « *plus ultra* » est la devise que Charles Quint avait donnée à l'Espagne, et qui est toujours la sienne : « plus oultre » dans le français de l'époque.

N'est-il pas urgent de s'inquiéter, avec Olivier Rey¹⁴, de la démesure des Empires ? À l'éthique de la juste mesure qui se murmure au cœur même de la langue grecque, s'oppose à l'évidence le lyrisme hugolien, qui dans *Les travailleurs de la mer* écrit : « Tout borne l'homme mais jamais rien ne l'arrête, il réplique à la limite par l'enjambé, l'impossible est une figure toujours reculante ». Les Anciens opposaient la raison à la volonté, qu'elle modérât ; Hugo, ici¹⁵, place la volonté au cœur de la raison, disqualifiant dès lors la modération comme pusillanimité.

Ces rappels n'ont pour but que de nous mieux faire comprendre le sens de l'éthique aristotélicienne, qui est sagesse des limites. Répétons-le : non pas du tout qu'il faille en conclure que cette éthique soit inhospitalière à toute idée de dépassement, car il faut parfois se dépasser pour atteindre sa limite, c'est-à-dire sa forme accomplie ; ainsi apparaît-il que ce n'est pas la limite qui est à dépasser, mais ce qui empêche de l'atteindre.

Bien sûr il reste – et le problème est énorme – à savoir quelles limites relèvent de la *péras*, quelles limites relèvent de l'*horos*, et nous ne prétendons nullement ici détenir le critère permettant de le savoir à coup sûr. Aussi voudrions-nous ouvrir un champ de recherche, dont la finalité serait précisément de distinguer entre ce qui dans le désir de dépassement, qui est intrinsèque à l'homme, peut lui permettre d'accomplir son humanité, et ce qui, dans ce désir, la menace. Nous ne l'ouvrirons pas aujourd'hui, dans le cadre de ce colloque et de cette communication nécessairement programmatique – mais là est bien notre invitation, à bâtir une rigoureuse critique de la raison transhumaniste au sens kantien du mot : la recherche d'un critère de distinction entre ce qui, dans le désir de dépassement, appartient à la raison humaine, et ce qui n'y appartient pas, relevant donc de la déraison transhumaniste -.

¹⁴ Cf. Olivier Rey, *Une question de taille*, Paris, Stock, 2014.

¹⁵ Nous disons « ici », car il ne faudrait attribuer à Hugo les propos de ses personnages, ou faire de ses élans d'un jour ses élans de toujours.

Retour au personnage de Prométhée

Critiquer la raison transhumaniste, c'est, selon nous, tenter de faire le départ entre les techniques permettant à l'homme de soigner les maux de situation qui l'affectent, et celles visant à le sauver des maux attachés à sa condition comme telle. S'il lui faut pour soigner les premiers desdits maux dépasser quelques limites (*horos*), eh bien qu'il les dépasse, avec au cœur, espérons-le, le sens de sa responsabilité, voire la crainte et le tremblement. Mais dépasser les limites (*péras*) attachées à sa condition même nous semble l'exposer à toutes les impasses et maux fomentés par l'*hubris*.

Certes, il n'est pas toujours facile de distinguer entre l'*horos* et la *péras*, comme entre la réparation et l'augmentation, la restauration et l'amélioration, la continuité et la discontinuité, l'accomplissement et le dépassement, et la recherche de ces distinctions est à présent la plus urgente des tâches : ce texte voulait ouvrir un champ de recherche, rien de plus. Mais notre certitude est que le transhumanisme ne sera jamais un humanisme, si en son cœur se maintient la confusion de la plénitude et de la performance, du perfectionnement et de la perfectibilité.

Toujours l'homme passera l'homme, toujours, en lui, se trouvera l'effrayant comme le merveilleux. Pour que celui-ci l'emporte sur celui-là, nous voulions l'inviter à tenter d'assumer son incarnation plutôt que de se laisser aller, au sujet de ladite incarnation à son *ressentiment*. Nietzsche a dit mieux que tout autre les mauvaisetés auxquelles ce dernier conduit.

Il s'agit en somme d'opter décidément pour une éthique de l'assomption, dont l'inspiration est tout entière dans le « et Il vit que cela était bon » biblique, plutôt que pour cette éthique du ressentiment dont l'inspiration est l'affirmation gnostique selon laquelle l'homme a été mal fait, de sorte que le vrai Dieu n'est pas celui qui a créé le monde mais celui qui l'en libérera.

Mais revenons au mythe par lequel nous ouvrons cette communication, et donc au personnage de Prométhée. On aura remarqué que le texte de Platon ne tire pas de leçon particulière de la condamnation qui échet au Titan. Mais cette aventure devait connaître une telle exploitation dans l'histoire de la pensée occidentale, que nous devons nous y arrêter encore un peu.

Ce qui sourd de l'aventure des fils de Japet, c'est en effet qu'à la transgression Prométhée est obligé de recourir, en raison de l'incurie de son frère Épiméthée : le personnage fondamental de cette histoire, ce serait peut-être Épiméthée, sans doute trop souvent négligé. L'histoire, pourtant, s'occupera beaucoup plus de Prométhée. Les jugements sur le « Prévoyant » varieront considérablement, de la condamnation sans appel qu'un Diogène fait peser sur ce pervers corrompu, (qui aurait privé les hommes de leur apathie et ataraxie primitives en les rendant stupidement industriels), à son exaltation, par Bacon, bon nombre des Lumières et Marx, qui comme on sait en fera un modèle pour l'homme moderne, au point de souhaiter le voir occuper la première place parmi les saints et les martyrs du calendrier philosophique...

Contempteurs ou laudateurs de Prométhée s'accordent, cependant, sur un point fondamental : il y a dans l'aventure technique un élément transgressif. Qu'on encourage l'humanité à être « prométhéenne », ou qu'on la décourage de l'être, qu'on invite l'homme à imiter le voleur de feu ou qu'on l'en dissuade à grands cris est une alternative qui n'a de sens que si l'on admet que le rapport technique à la nature n'est pas naturel à l'homme. Seule, une humanité *épiméthéenne* peut être prométhéenne – ou ne l'être pas. Or, pour Aristote, l'humanité ne saurait être épiméthéenne, c'est-à-dire mal lotie par la nature : aveugles, aveugles ou oublieux de la *phusis* sont ceux qui le

prétendent, car il faut vraiment ne pas voir les choses telles qu'elles sont, pour bâtir un discours sur l'homme, une anthropologie en oubliant la main !¹⁶

Aristote ne pouvait adhérer à la philosophie immanente au mythe, l'idée d'une nature épiméthéenne, c'est-à-dire étourdie : voilà qui choque en vérité profondément le Stagirite, pour qui la nature est en un sens *prométhéenne* puisque prévoyante, nature qui donne à l'homme toutes les dispositions naturelles à la révélation de possibilités que la nature elle-même est impuissante à accomplir...

L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut quand il le veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir ou de tout tenir. (*Les parties des animaux*, op. cit., p. 137)

La transgression prométhéenne n'a de sens qu'à l'intérieur d'une ontologie présentant la nature comme épiméthéenne ; aussi n'a-t-elle point sa place dans l'ontologie aristotélicienne, qui considère la nature comme prévoyante, c'est-à-dire comme prométhéenne.

Faut-il cependant supposer une contradiction entre ce brillant plaidoyer pour la nature¹⁷, et l'idée de sa possible impuissance ?

Selon Protagoras, l'origine de toute technique est à chercher dans une étourderie de la nature ; selon Aristote, dans sa possible impuissance : que la technique ait d'abord pour fonction de remédier aux manques de la nature est une idée commune, et peu contestable. Mais, à partir de ce point d'accord, surgit entre nos deux généalogistes une divergence aux conséquences métaphysiques incalculables : pour Protagoras, la nature a « manqué » l'homme, et ce qui permettra de remédier aux manques de la nature humaine n'est pas naturel ; pour Aristote, elle l'a merveilleusement réussi, et son impuissance est condition de possibilité de la puissance de la nature humaine, chance de l'affirmation de cette puissance ; pour le Sophiste, il n'y a point en l'homme de dispositions naturelles à user du monde ; pour le Philosophe, l'homme est naturellement disposé à user du monde, sans que cette idée oblige à croire que la nature a été faite pour l'homme.

Il n'y a donc point à opposer le plaidoyer du Stagirite pour la nature, et son affirmation des possibles impuissances de la dite nature. La chance de l'homme, c'est sa relative indétermination, l'indétermination de son âme et de sa main, qui lui donnent la possibilité de dégager des possibilités inédites de la nature. La nature a fait l'homme, non pas ouvert à une région limitée, et déterminée a priori, mais ouvert à son ensemble, justement en raison de cette indétermination. Et cette ouverture *au* monde, que caractérise comme « capacité d'avoir rapport à l'accidentel »¹⁸, est aussi ouverture *du* monde, ouverture des possibilités de la matière qui auraient pu ne pas être révélées.

L'animal qui se couche avec ses chaussures se couche également avec son monde, dont il ne peut changer ; mais la nature a fait l'homme relativement indéterminé, et cette indétermination est ouverture à l'accident, à ce qui aurait pu ne pas être.

¹⁶ Et aussi la sphéricité de la tête, et la station droite. Platon ne les oublie certes pas, mais en conclut à l'inadaptation de l'homme au monde donné : c'est précisément ce que ne fait pas Aristote.

¹⁷ Et de ce plaidoyer, on dira qu'il est une nouvelle manière pour Aristote de renvoyer dos-à-dos Socrate et Protagoras : rappelons-nous que pour Aristote, ni Dieu, ni l'homme ne sont la mesure de l'humain, mais l'homme prudent.

¹⁸ Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Cerf, 2009, p. 362.

L'homme, pauvre en *dunameis* ? Non, puisqu'il a reçu l'ouverture au possible, qui est la plus féconde, la plus riche de toutes les *dunameis*.

Car ne dit-on pas de celui qui a de la chance qu'il a « la main heureuse » ? L'homme « a la main », et même la main heureuse, précisément parce qu'il a la main, c'est-à-dire que dans le grand partage des qualités naturelles, il a reçu un organe qui est l'instrument de tous les instruments, non spécialisé et donc universel : non assignée *a priori* à une fonction précise, comme l'est la pince du crabe, la main qui s'ouvre ouvre à l'homme le monde du possible, un monde où le jeu est possible avec les possibilités ou puissances de la matière (le marbre est une statue en puissance, mais il ne l'est que pour l'homme, et non en soi), puissances que la nature seule ne sait pas actualiser, tout en ayant donné à l'homme la capacité naturelle de le faire. On se souvient également de l'analogie proposée par le *De Anima* (III, 8, 432 a 1), entre l'âme humaine et la main : ce qui les caractérise, l'une et l'autre, c'est, en effet, leur indétermination. Alors que le « monde » du crabe est limité, et sa patte spécialisée, l'homme est grâce à son intellect ouvert à la totalité des choses. Tout, en droit sinon en fait, peut lui « tomber sous la main », ce qui ne signifie pas que l'homme ait le droit de faire « main basse » sur la totalité des choses.

À première vue les positions semblent irréconciliables, la platonicienne faisant de l'homme le moins bien partagé de tous les vivants, l'aristotélicienne le regardant comme le mieux partagé. Il ne faudrait, cependant, trop vite durcir l'opposition entre Platon et Aristote en ces matières. Car cette petite main de l'enfant est bien piètre don tant qu'il n'a pas appris à s'en servir. Animal politique, et l'étant par nature, l'homme a besoin de la cité pour actualiser ses puissances, il en dépend, éminemment.

Mais, l'essentiel, selon nous, est que le fait que cette main soit promesse de puissance ne laisse pas qu'elle ne soit d'abord que puissance. Pouvant être à loisir pince, griffe, tentacule, mais n'étant d'abord rien de tout cela. Parce qu'une non-actualisation des *dunameis* n'est pas chose rigoureusement impossible. De sorte qu'au-delà de l'opposition que nous venons de dire, les deux maîtres grecs reconnaissent tous deux, quoique d'une manière en effet fort différente, cette fragilité, cette précarité, cette vulnérabilité essentielles du petit d'homme. Chez Platon, cette vulnérabilité naturelle va être dépassée par une technique qui lui est extérieure ; elle sera dépassée chez Aristote par le développement téléologique spontané de toutes ses puissances.

En guise de conclusion : pour une assomption de l'humain

Il n'en reste pas moins qu'à nous s'offrent deux positions extrêmes, dont l'opposition s'affiche à l'évidence : *ou bien* notre incarnation sera l'objet d'un ressentiment, *ou bien* elle sera l'objet d'une assomption.

Dans le premier cas, tout ce qui permettra d'en dépasser les limites sera considéré comme bienvenu. Du transhumanisme, d'aucuns espéreront qu'il nous sauve sinon de la mort, du moins de nos diverses impuissances, telles la fatigue, le vieillissement, l'amnésie, la médiocrité de nos performances tant intellectuelles que physiques – nous sauve en somme de la finitude. Ce n'est pas de Méphistophélès que nous recevrons notre nouveau corps *pétillant comme une liqueur nouvelle, ouvert à mille impressions nouvelles*, à jamais frais et dispos, infatigable en somme, mais de l'alliance des sciences que nous disions plus haut. Avec lui, nous pourrions prendre au jeu de go notre revanche contre l'humiliant robot, courir le 100 mètres en 8 secondes, jouer tel *caprice* de Paganini plus vite que Vengerov, calculer mieux qu'Hawking, aimer plus longtemps que Giacomo, ne plus perdre en sommeil tout le temps que notre corps naturel nous obligeait d'y perdre.

Dans le second cas, les limites de notre incarnation seront l'objet d'une *assomption*. C'est à l'intérieur desdites limites que l'homme explorera le champ de ses possibles. C'est avec son corps de nature et donc corps fini qu'il essayera de jouer le mieux possible au go ou au jeu de l'amour et du hasard, du violon ou de sa puissance calculante ; et, lorsque sentant sa fatigue venir, il sentira qu'il touche à ses limites, il se couchera serein, avec au cœur le sentiment du devoir accompli, ainsi qu'une diffuse gratitude à l'endroit d'une condition – l'humaine condition – si riche en possibles et permettant tant de joies.

N'oublions pas, cependant, que cette assomption suppose *aussi* l'inlassable effort de rendre plus douce ladite condition – et que dans cet effort la médecine jouera toujours l'un des rôles premiers.