

OLIVIER REY

De la limite en général et en médecine en particulier

Intervention au colloque *La médecine confrontée aux limites*,
Paris, 18-19 novembre 2021

Au seuil d'un colloque qui a pour objet la médecine confrontée aux limites, il vaut la peine d'accorder quelque attention au contexte général dans lequel la question se pose. Il n'y a pas que la médecine, en effet, qui se trouve confrontée aux limites: c'est notre monde dans son ensemble qui, après ce que Marcel Gauchet a appelé la « sortie de la religion » (1), après la répudiation des cadres traditionnels, et après deux siècles marqués par un développement industriel et technologique explosif, accompagné d'une croissance démographique non moins explosive, voit se dresser devant lui la question des limites, qu'il a désappris à appréhender.

LA LIMITE, À RESPECTER OU À DÉPASSER ?

Paul Valéry disait que « deux dangers ne cessent de menacer le monde : l'ordre et le désordre (2) ». Un ordre trop strict ou un désordre trop grand sont, l'un comme l'autre, contraires à l'épanouissement et à la fécondité de la vie. La limite présente le même type d'ambiguïté. Trop étroite ou mal placée, elle empêche de respirer. Cela étant, avant de contraindre, la limite est aussi ce qui distingue de l'informe, ce qui fait être.

Pourquoi la limite est-elle, pour les humains que nous sommes, une question si essentielle ? Nous venons au monde pauvres en instincts. Nous avons des pulsions – qui, donc, nous poussent, mais à quoi exactement ? Le mode d'emploi

ne nous est pas d'emblée donné. C'est pourquoi il revient aux hommes de donner forme, par des coutumes, des usages, des interdits, des règles, des lois à leurs comportements – qui sans cela seraient erratiques, imprévisibles, dangereux, impropres à toute vie communautaire (3). En tant qu'elles ne sont pas dictées par l'instinct, mais établies, les formes que les groupes humains confèrent à leurs comportements sont susceptibles de changements, d'évolutions – au gré des circonstances, des rapports de force et aussi, dans certains cas, simplement afin de satisfaire une certaine appétence pour la nouveauté. Il en résulte, dans tout groupe humain, une tension, latente ou explicite, entre ce qu'on pourrait qualifier de « conservatisme » (c'est-à-dire le respect par principe des formes et des limites établies), et ce qu'on pourrait qualifier de « progressisme » (c'est-à-dire un préjugé favorable à l'égard du changement, qui implique, sinon l'effacement de toute limite, du moins la transgression des limites établies). Les conservateurs intransigeants ont tendance à identifier les limites, sans lesquelles il n'y a pas d'humanité, aux limites en cours – négligeant le fait qu'une certaine évolution des limites fait elle-même partie de l'humanité. Les progressistes militants, de leur côté, ont tendance à faire de la transgression des limites en cours une fin en soi – quitte à perdre de vue le caractère positif et indispensable de la limite, et à oublier qu'un changement, pour souhaitable qu'il soit, ne doit pas être précipité, sans quoi, en lieu et place de l'amélioration attendue, on n'obtient que la confusion (4).

Qu'est-ce qu'une société dite traditionnelle? Ce n'est pas nécessairement une société aussi statique qu'elle voudrait, ou prétendrait l'être, mais une société où la tradition a une autorité reconnue. C'est une société qui, quelque changeante qu'elle puisse s'avérer parfois dans les faits, a un idéal conservateur. Dans la cité antique de Locres, quiconque souhaitait introduire une nouveauté devait se présenter devant l'assemblée des citoyens avec une corde autour du cou – corde qui servait à le pendre si sa propo-

sition était rejetée (5). On imagine qu'une telle disposition ne favorisait pas l'esprit de réforme. Qu'est-ce qu'une société moderne? C'est une société où le préjugé s'est inversé. Il n'est plus en faveur des formes établies, mais de leur changement. L'antiquité d'une institution, d'une loi, d'une coutume était jadis un argument en sa faveur – plus l'ancienneté était grande, moins il convenait d'intervenir. Aujourd'hui l'ancienneté est à l'opposé le signe d'une urgence à réformer. Parallèlement, les honneurs accordés à la limite ont laissé place à une promotion tous azimuts de l'illimité. George Bernard Shaw, dans les années 1920, a résumé la situation en deux phrases :

Vous voyez des choses et vous dites : « Pourquoi ? » Mais moi, je rêve de choses qui n'ont jamais existé et je dis : « Pourquoi pas ? » (6)

Du « Pourquoi ? » au « Pourquoi pas ? », la charge de la justification a changé de camp.

LES EXEMPLES DE PROMÉTHÉE ET D'ICARE

Prenons, pour illustrer le renversement d'un exemple, la façon d'appréhender la figure de Prométhée. Les Modernes placent volontiers le mouvement qui les anime sous le patronage du Titan rebelle, qui a dérobé le feu aux dieux pour le donner aux hommes, et préféré encourir la colère de Zeus et un châtement éternel plutôt que respecter les limites fixées par lui. Marx a été jusqu'à reconnaître en lui le héros suprême qui, pour la haine qu'il porte et proclame à tous les dieux, et la peine qu'il préfère endurer plutôt que de se soumettre, mérite d'occuper dans le calendrier philosophique « le premier rang parmi les saints et les martyrs (7) ». Les anciens Grecs en jugeaient bien autrement. Eschyle a consacré à la figure de Prométhée une trilogie dont un seul élément nous est parvenu : le *Prométhée*

enchaîné où, puni pour avoir passé outre les décrets de Zeus, le Titan se trouve attaché à son rocher, refuse de venir à résipiscence et lance des imprécations contre les dieux. Mais au *Prométhée enchaîné* succédait le *Prométhée délivré*, œuvre perdue mais dont on connaît la trame : débarrassé de ses chaînes par Héraklès, Prométhée se réconciliait avec Zeus, et lui révélait ce dont celui-ci devait s'abstenir pour ne pas connaître le sort d'Ouranos et de Cronos, tués par leurs fils. (Si Zeus avait un fils avec la nymphe Thétis, ce fils le renverserait – c'est pourquoi Zeus se résoudra à marier Thétis avec un mortel, Pélée, qui donnera naissance à Achille.) S'en tenir à la première partie de l'histoire, et oublier sa résolution, est significatif du basculement entre la perspective ancienne et la perspective moderne. Dans la perspective ancienne, la révolte contre le donné et les limites n'est pas ignorée mais se trouve, finalement, réinscrite à l'intérieur d'un horizon ordonné, qu'elle a contribué à faire évoluer tout en s'y résolvant. La perspective moderne, en revanche, isole le moment de révolte contre les Olympiens, absolutise une transgression qui a vocation à se poursuivre à l'infini.

Considérons un autre mythe, celui d'Icare. Après avoir construit, sur ordre de Minos, le labyrinthe où le minotaure doit être enfermé, Dédale et son fils Icare s'y trouvent eux-mêmes emprisonnés pour n'en pas divulguer le secret. L'inventif Dédale a alors l'idée de confectionner des ailes qui permettront au père et au fils de s'enfuir par les airs. Avant d'assujettir les ailes aux épaules d'Icare, Dédale l'a bien mis en garde : « Si tu montes trop haut, l'ardeur du soleil te brûlera les ailes. Ne fixe pas tes regards sur le Bouvier, la Grande Ourse ou Orion. Prends-moi pour seul guide de ton vol (8) ! » Mais l'enfant, « grisé par son vol audacieux, abandonna son guide et, dans son désir d'atteindre le ciel, s'éleva plus haut ». Pour les Anciens, la fin misérable d'Icare, s'abîmant dans la mer, était la conséquence inévitable de son *hubris* – en l'occurrence la démesure d'un

homme qui, habitant de la terre, se croyait chez lui dans les airs et s'imaginait compagnon du soleil.

L'Europe prémoderne comprenait toujours le mythe de cette façon. En témoigne, au XVI^e siècle encore, la peinture que l'histoire d'Icare inspira à Pieter Brueghel l'Ancien. Loin d'être la vedette du tableau, Icare se voit relégué dans la marge, et pourrait même passer inaperçu si le titre de l'œuvre n'invitait à déceler sa présence. D'Icare n'apparaissent plus, dans un coin, que ses jambes qui battent l'air, alors que le corps est déjà englouti par la mer. Au premier plan, un laboureur et un berger, plus loin un pêcheur et des marins : eux savent habiter la condition humaine.

Les œuvres que le mythe d'Icare inspira ultérieurement sont imprégnées d'un esprit bien différent. Icare se trouve désormais en leur centre, il en est la *vedette*, la *star* qui attire tous les regards. Pour les Anciens, Icare était un insensé ; pour les Modernes, il est un héros, qui a osé s'affranchir des limites terrestres. Malheureusement pour lui, le dispositif qui lui permettait de voler n'était pas encore au point. Mais il a indiqué la voie qu'enfin, au XX^e siècle, l'aviation a permis de frayer.

Qu'une chose soit bien claire : si les Anciens prônaient la mesure, ce n'était pas qu'ils fussent par eux-mêmes des prodiges en la matière – au contraire. Si les Grecs, en particulier, fustigeaient tant l'*hubris*, la démesure, c'est qu'ils avaient une grande propension à y céder. Au moins ne cessaient-ils, par des histoires amères ou cruelles, de s'avertir de ses dangers. Prompts à s'enflammer, ils veillaient également à ne pas trop se monter la tête.

DU CÔTÉ DE JÉRUSALEM (9)

Sous des formes différentes, les mises en garde contre l'illimité sont également très présentes dans la Bible. Elles le sont même d'emblée.

Au premier chapitre de la Genèse, au moment où Il se

propose de créer l'homme, Dieu dit: « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance. » Lorsque, au verset suivant, la création devient effective – « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa » –, il n'est question que d'image, la ressemblance n'est plus mentionnée. Dans un texte où chaque terme est pesé, le fait est hautement significatif. Que l'homme soit « à l'image » de Dieu est un trait constitutif, inamissible. Cela étant, que l'homme ne soit pas image de Dieu, mais « à l'image », signifie que l'image n'est pas parfaite. De plus, on le sait, une image peut être plus ou moins ressemblante à ce dont elle est l'image: la ressemblance n'est pas, comme le « à l'image », un trait constitutif, mais une vocation. Ainsi que le résume Robert Javelet, « *Image* et *Ressemblance* sont les mots clés d'une origine divine et d'un salut à réaliser (10) ». Aux chapitres 2 et 3 de la Genèse, deux voies divergentes sont proposées à l'être humain pour faire en sorte que l'image de Dieu qu'il porte en lui soit ressemblante.

Au chapitre 2, Dieu donne à Adam ce commandement: « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gn 2, 16-17). Par rapport à la parole du premier chapitre – « Je vous donne toutes les herbes portant semence, qui sont sur toute la surface de la terre, et tous les arbres qui ont des fruits portant semence: ce sera votre nourriture » (Gn 1, 29) –, l'interdit apparaît de prime abord comme une restriction. En fait, il n'enlève rien (la faculté de se nourrir n'est nullement amoindrie par la soustraction d'un arbre unique), mais constitue un don supplémentaire, par lequel l'homme apprend que sa puissance ne consiste pas seulement à faire, mais aussi à ne pas faire. Quand on dit que Dieu est tout-puissant, écrit saint Augustin, « c'est uniquement pour ce motif que tout ce qu'il veut il le peut (11) ». Mais Dieu ne veut pas n'importe quoi: en Lui, volonté, sagesse, amour

et puissance vont toujours de pair – la puissance de Dieu est dite « ordonnée ». Il n'en va pas ainsi pour les hommes. Il nous arrive de vouloir sans pouvoir et, d'autre part, notre vouloir et notre agir sont loin d'être toujours ordonnés à la sagesse et à l'amour. De sorte que la puissance humaine a beau être infime en comparaison de la puissance divine, il se produit avec elle ce qui n'advient jamais avec la puissance divine – à savoir que la volonté et la puissance d'agir excèdent ce que la sagesse et l'amour inspirent et recommandent. De ce fait, l'être humain doit s'abstenir de certains actes qui lui sont néanmoins possibles : c'est précisément ce que réclame de lui l'interdit. Par-delà l'abîme qui sépare la puissance finie de l'homme de la puissance infinie de Dieu, la première peut ressembler à la seconde en ce qu'elle sera, comme elle, ordonnée.

Demeure une question : pourquoi l'interdit porte-t-il, précisément, sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal ? Faut-il croire qu'Adam et Ève, en mangeant du fruit de cet arbre, accèdent à une connaissance qui leur était auparavant dérobée ? Nullement. La connaissance du bien et du mal, en effet, est une connaissance *moindre* que la connaissance du bien ; enfreindre l'interdit n'augmente pas, mais *altère* la connaissance – la connaissance du mal est méconnaissance. En quel sens ? Il est significatif que l'avertissement divin, portant sur des fruits qu'il ne faut pas *manger*, soit formulé juste avant la création d'Ève. L'être humain doit admettre une limite à sa volonté d'emprise pour être capable d'appréhender et de respecter en l'autre un vis-à-vis, pour être à même de connaître l'autre de la façon dont il mérite d'être connu (12). L'interdit est une propédeutique à l'*agapè*, cet amour par et en lequel la créature ressemble à son Créateur (« comme je vous ai aimés (*égapés*), aimez-vous (*agapés*) les uns les autres » (Jn 13, 34), dira le Christ).

La seconde voie de la ressemblance à Dieu est proposée au chapitre 3 de la Genèse, par le serpent. Le discours du serpent présente Dieu comme un potentat, jaloux de sa su-

périorité, et l'interdit, non pas comme un don supplémentaire de Dieu à l'homme, qui permet à celui-ci de ressembler à son Créateur en ordonnant sa puissance, mais une restriction à ses dons. Dès lors, l'homme cherche l'accomplissement dans l'affranchissement vis-à-vis de toute limite.

Une chose, ici, est à relever. Le serpent, quand il aborde la femme, l'interpelle ainsi: « Alors, Dieu a dit: Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin? » (Gn 3, 1). Il feint de croire que Dieu a défendu de manger tous les fruits, de quelque arbre qu'ils proviennent; il retourne la permission presque complète en interdiction totale. Ève est obligée de rectifier: « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit qui est au milieu du jardin, Dieu a dit: Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort » (Gn 3,2-3). On voit ici qu'Ève, en prétendant rétablir la vérité, donne de l'interdit une version *augmentée*: selon elle, Dieu aurait défendu de manger et de *toucher* les fruits de l'arbre désigné. Comme si toucher et manger, caresser et faire disparaître en soi étaient la même chose! (Comme si, par exemple, l'interdit de l'anthropophagie prohibait également tout contact physique avec autrui.) En étendant l'interdiction au-delà de la parole divine, Ève rend délictueux un acte – le toucher – qui ne l'est nullement. Et c'est précisément ce déplacement indu de la limite qui va permettre la transgression: parce qu'on ne voit pas ce que toucher le fruit peut avoir de si grave (de fait, cela ne l'est pas), on se permet le geste; et puisque ce geste était déjà péché, une fois celui-ci commis on peut tout aussi bien manger le fruit (une fois qu'on a passé les bornes, il n'y a plus de limites!) (13).

On voit donc que la Bible, dès ses premières pages, enseigne non seulement la limite, mais aussi que celle-ci doit être placée au bon endroit. Trop lointaine (par exemple: « Tu peux manger à ta guise de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras les fruits qu'à petites bouchées »), elle se perdrait

dans l'insignifiance; trop proche (par exemple: « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras ni ne toucheras ni ne regarderas les fruits »), elle devient prison et invite en permanence à la transgression.

PLUS ULTRA

Nous avons déjà évoqué le retournement qui s'est produit à l'égard de la limite, entre sagesse ancienne qui mettait en garde contre son franchissement, et tropisme moderne vers son dépassement. Le mythe d'Icare nous a servi d'illustration. Autre exemple emblématique: Hercule passait pour avoir inscrit, sur les colonnes qui portent son nom, l'avertissement: *Nec plus ultra*. Charles Quint, au début du XVI^e siècle, prit pour devise: *Plus ultra* (14).

La même symbolique fut reprise, un siècle plus tard, par Francis Bacon, un des plus fervents promoteurs d'une science qui, grâce aux nouvelles méthodes qu'il prônait, devait permettre à l'esprit humain de s'émanciper des anciennes limites du savoir, de la même manière que les navigateurs européens étaient sortis de la Méditerranée pour voguer vers le grand large.

Aujourd'hui, un organisme scientifique comme le CNRS reprend à son compte l'idéal baconien en parant son logo de la devise: « dépasser les frontières ».

En résumé, on est passé d'une mise en garde constante contre l'illimité à sa promotion tous azimuts. Le réel continue, certes, d'imposer certaines limites, mais ces limites n'ont aucune valeur en elles-mêmes. Au contraire, elles sont des sortes de provocations, voire d'insultes à une volonté qui n'admet aucune borne à son empire. Elles sont toujours « à dépasser ».

QUELQUES MODALITÉS D'UN RENVERSEMENT

De la révérence portée à la limite, à l'injonction à la dépasser, comme expliquer un tel renversement ? Des multiples facteurs à prendre en compte, nous ne pourrions ici signaler que quelques-uns.

La fin du cosmos

Il convient de mentionner, en premier lieu, ce que l'on pourrait appeler la « décosmisation » du monde. On a attribué à Pythagore (VI^e siècle av. J.-C.) le premier usage du mot « cosmos » qui, dans la langue grecque archaïque, désignait un ordre, un bon ordre, la beauté résultant d'une disposition harmonieuse, pour désigner le tout. Le choix de ce mot n'est évidemment pas neutre : le tout était d'emblée perçu comme un système bien ordonné, bien partagé, où chaque élément occupait la place qui lui revenait (l'opposé d'un chaos). Dans un cosmos, les différents éléments sont disposés les uns par rapport aux autres en accord avec leur nature et leur dignité. Ainsi, lorsque dans les temps archaïques on pensait la terre plate, celle-ci était sous le ciel : cette position inférieure impliquait une moindre dignité, et la moindre dignité impliquait une position inférieure. Lorsque les Anciens comprirent que la terre était ronde, la seule façon pour qu'elle demeurât partout sous les cieux était qu'elle fût au centre, entourée par eux. Telle était la place qu'elle occupait dans le système de Ptolémée, qui synthétisa au II^e siècle de notre ère les connaissances astronomiques de l'Antiquité, et servit de référence en Occident jusqu'au XVI^e siècle. On mesure l'ampleur du bouleversement que provoqua l'avènement du système de Copernic, qui place non plus la terre, mais le soleil au centre du système astronomique. Du point de vue moderne, l'avènement du système héliocentrique semble un changement bénin : une pure question astronomique, qui ne mérite pas qu'on s'émeuve outre mesure ; un simple transfert de l'immobilité d'un point à un autre, rien de plus qu'un changement d'origine dans un référentiel. Les résistances oppo-

sées en leur temps au système copernicien paraissent alors irrationnelles, disproportionnées, voire incompréhensibles. Mais quelque chose de bien plus profond était enjeu. À partir du moment, en effet, où la distinction majeure entre le monde terrestre et le monde céleste s'efface, ce sont toutes les frontières ontologiques qui structuraient le cosmos qui se trouvent relativisées, voire effacées. Les lieux deviennent équivalents, l'espace s'unifie et s'homogénéise. Le monde n'est plus un cosmos (15).

Les répercussions sont immenses. Dans un cosmos, la raison est, pour parler comme Horkheimer, « objective », c'est-à-dire qu'elle est présente dans l'ordonnement des choses qu'il appartient aux hommes, par leur entendement, de percevoir pour y adapter leur conduite (16). Ainsi le « Connais-toi toi-même » des Grecs n'était-il pas un appel à l'introspection, mais à la juste évaluation de la place qui revient à chacun dans le cosmos. L'éthique avait partie liée avec la connaissance (17). Dans la nouvelle perspective, les liens entre les questions de fait d'un côté, et ce que l'on va appeler les questions de « valeur » de l'autre, entre l'être et le devoir être, sont rompus. Les anciennes limites s'en trouvent remises en cause. Du côté de l'action sur le monde, tout se trouve a priori permis dès lors que le monde, en tant que tel, se trouve placé en dehors du bien et du mal, « démoralisé ». Du côté de la morale, des limites subsistent, mais fragilisées d'avoir perdu tout étayage cosmique.

La résistance par la tolérance

Autre facteur à prendre en compte: la conscience qu'avaient les communautés anciennes de leur précarité. Précarité face à la nature, précarité face aux ennemis, mais aussi précarité face aux risques internes de dissolution. Pour conjurer ce genre de risques, les communautés étaient portées à sacrifier certaines formes et certaines limites, dont le respect était perçu comme la meilleure garantie de leur conservation. Par comparaison, les sociétés

modernes sont beaucoup plus confiantes dans leur capacité de résistance aux aléas et aux tensions intérieures. De ce fait, la transgression de certaines limites ne semble pas faire courir un grand danger, ne paraît pas menacer l'organisation générale (et le paraît d'autant moins qu'une dynamique transgressive est devenue solidaire de l'organisation elle-même).

Cet étiolement de la conscience de la précarité interne pourrait paraître étonnant, au vu de l'expérience traumatique des guerres de religion qui ravagèrent l'Europe au XVI^e et durant la première moitié du XVII^e siècle. Cependant, sans triomphe complet et définitif d'un camp sur l'autre, la solution qui émergea pour prévenir de nouveaux affrontements ne fut pas la réaffirmation d'un ordre strict, mais la tolérance, c'est-à-dire un renoncement à l'uniformité des croyances et « la disjonction tendancielle de la religion et du lien civil (18) ». Quand ce n'est plus une unité de croyance qui est tenue pour garantir la paix mais, au contraire, la tolérance d'une multiplicité de croyances, de façon analogue ce n'est plus la transgression de limites traditionnelles qui passe pour dangereuse, mais un attachement excessif à de telles limites.

Avènement du libéralisme

Karl Polanyi, dans son ouvrage intitulé *La Grande Transformation*, a souligné l'inversion qui s'est produite, au cours des derniers siècles écoulés, dans les rapports entre économie et société : « Au lieu que l'économie soit enchâssée [*embedded*] dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont enchâssées dans le système économique (19). » Pareille inversion va de pair avec la promotion, par les doctrines libérales, des libertés et droits individuels. Comme l'a résumé Benjamin Constant : « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie : c'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouis-

sances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances (20). » Dès lors, ce qui lie les individus n'est plus tant la communauté, qui imposait ses règles à l'économie, que l'économie elle-même, animée par la poursuite par chacun de ses intérêts propres.

Certains motifs religieux ont joué un rôle non négligeable dans l'essor du libéralisme et l'émancipation de l'économie. L'insistance, calviniste et janséniste, sur la corruption foncière de l'homme postlapsaire, dont la grâce seule, réservée à quelques élus, peut relever, rend en effet problématiques les exhortations à la vertu: quel sens y a-t-il à prêcher le bien à des êtres qui, pour beaucoup d'entre eux, en sont constitutivement incapables? Une solution, alors, se fait jour: les hommes « vides de charité par le dérèglement du péché (21) », écrit Pierre Nicole, et qui de ce fait ne sauraient collaborer au plan divin par leur vertu, doivent y collaborer par leurs vices mêmes (leur « cupidité » dit Nicole). C'est ce qu'expose plus clairement encore, quelques décennies plus tard, Bernard Mandeville (un descendant de huguenots qui avaient émigré à la fin du XVI^e siècle aux Pays-Bas, et qui pour sa part s'est installé en Angleterre), dans un texte publié en 1714, *La Fable des abeilles*. Nous ne prétendons nullement ici que, du calvinisme à la doctrine de Mandeville, l'enchaînement soit de cause à conséquence. Nous disons simplement que la doctrine de Mandeville vient répondre, à sa manière, à la perplexité touchant les moyens d'assurer le bon fonctionnement d'une société, dès lors que l'on considère que bon nombre de ses membres sont irrémédiablement vicieux. Mandeville estime que les vices, non seulement ne nuisent pas à la société, mais lui sont même profitables. Il soutient en effet qu'une société formée exclusivement d'hommes vertueux périrait, tant ces hommes vertueux s'entendraient à borner leurs désirs. Le vice, au contraire, allume dans les hommes toutes sortes d'avidités qui, en cherchant à se satisfaire, engendrent une activité considérable, qui fait la prospérité gé-

nérale. D'où la célèbre formule: « Vices privés, bénéfices publics (22). » S'ensuit qu'au lieu de chercher à maintenir les désirs humains à l'intérieur de certaines limites, comme toutes les sagesseS anciennes ont essayé de le faire, mieux vaut leur laisser libre cours: c'est ainsi que, par ce qu'on appelle aujourd'hui le « ruissellement », les désirs sans frein des uns profiteront à tous. Plus tard dans le siècle, Adam Smith mettra ses pas dans ceux de Mandeville – tout en reprochant à Mandeville d'avoir qualifié vice ce qui relève, pour lui, de la juste poursuite de l'intérêt personnel. Demeure malgré tout, chez Smith, une trace de la matrice religieuse initiale du libéralisme, à travers la « main invisible » qui assure que, de la poursuite par chaque individu de ses propres intérêts, résulte le meilleur des mondes possibles – main invisible qui n'est autre que celle de la Providence. Sans cette assurance providentielle, rien n'assurerait que l'individualisme libéral ne conduise à la catastrophe (23).

Selon Mandeville « la plupart des écrivains passent leur temps à expliquer aux hommes ce qu'ils devraient être, et ne se donnent presque jamais le mal de leur dire ce qu'ils sont (24) ». Peut-être: reste qu'il n'est pas vain de montrer aux hommes ce qu'ils devraient être, si l'on estime que cela peut les amener à améliorer leur conduite. C'est seulement si l'on considère que les hommes sont impossibles à amender qu'il faut prendre son parti de leurs défauts et, propose Mandeville, organiser la société en faisant de ces défauts le principe même de son existence et de son activité. Telle est donc une des racines du libéralisme: une anthropologie pessimiste, qui considère que le vice est un bien plus sûr fondement que la vertu, et qu'il faut lâcher la bride à l'avidité, ce qui sert l'intérêt de tous, plutôt que de chercher à la limiter, ce qui fait le malheur d'individus entravés par des règles contraires à leur nature, et de la société qui ne peut profiter à plein de leur énergie.

Curieusement, une anthropologie foncièrement différente, optimiste, va conduire elle aussi, au XVIII^e siècle, à

remettre en cause les limites traditionnelles. En supposant l'homme, non plus irrémédiablement perverti par le péché originel, à moins de la grâce réservée à certains élus mais, au contraire, nativement bon, alors la plupart des limites imposées par la société aux comportements ont pour effet, non pas de circonscrire le mal mais de le propager, en venant détraquer une nature primitivement aimante et aimable. Parmi d'innombrables propos que l'on pourrait citer pour illustrer ce point, retenons cette phrase de Diderot, dans son *Supplément au voyage de Bougainville* : « Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement à celui de la nature ! Combien de vices et d'erreurs épargnés à l'homme (25) ! » Dans une telle perspective, et quoique pour des raisons opposées à celles avancées par Mandeville, il convient également de s'affranchir de la plupart des limites établies (26).

En résumé, nous avons un faisceau d'éléments qui, deux à deux, peuvent se révéler contradictoires, mais qui tous n'en contribuent pas moins, chacun à sa manière, à discréditer les limites établies – voire, à travers elles, la notion même de limite pertinente. Bien entendu, un opérateur décisif de l'illimitation, à partir de la fin du XVIII^e siècle, va être le capitalisme, dans sa guerre incessante à tout ce qui peut venir limiter la production et le rendement, et sa quête obsessionnelle de nouveaux marchés. Une fois la dynamique capitaliste lancée, elle abat une à une toutes les barrières. Mais il a fallu que cette dynamique se mette en place. Or, comme le remarque Dany-Robert Dufour :

Pourquoi au juste le capitalisme, après avoir mûri depuis le Moyen Âge, est finalement né en Europe au tournant de 1700 dans les Provinces Unies très empreintes de calvinisme, puis en Angleterre ? [...] toutes les conditions matérielles relevées par Marx étaient ici et là probablement réunies (accumulation primitive avec, d'un côté, une main-

d'œuvre déracinée et, de l'autre, des flux d'argent), mais la condition morale, ou plutôt amoral, ne l'était pas. Je veux dire que là les passions étaient tenues dans des systèmes symboliques puissants alors qu'ici elles se sont libérées. C'est cette libération des passions au cours des XVII^e et XVIII^e siècles qui a permis l'entrée dans le capitalisme (27).

Non seulement les facteurs évoqués précédemment ont joué un rôle dans la mise en train de la dynamique capitaliste mais, aujourd'hui encore, ils jouent un rôle dans ce que l'on pourrait appeler le désarmement moral des critiques, aussi pertinentes qu'elles puissent être, du capitalisme. Très nombreux sont ceux, aujourd'hui, qui conviendront que le respect d'un certain nombre de limites serait souhaitable. Mais tous les critères qui permettraient de s'accorder concrètement sur les limites en question ont été si bien discrédités, la capacité collective à définir et assumer des limites a été si bien sapée que des intentions à la réalisation, le passage est obstrué (au point qu'il est aujourd'hui devenu « plus facile d'imaginer la fin du monde que d'imaginer la fin du capitalisme (28) »).

LA MÉDECINE COMME ARGUMENT CONTRE LES LIMITES

Et la médecine, dans cette affaire? Sa confrontation à la question des limites présente deux versants. Un versant externe, qui tient à la façon dont la médecine se voit aujourd'hui « instrumentalisée » afin d'écraser toute opposition à un déploiement technologique illimité; un versant interne, qui tient aux demandes illimitées qui lui sont adressées.

Commençons par le versant externe et, pour aborder celui-ci, par cette remarque éclairante de Raymond Aron :

L'originalité décisive de la civilisation occidentale dans les temps modernes, c'est l'élaboration de la science positive, puis des techniques industrielles, le pouvoir que l'homme s'est ainsi assuré sur la matière et sur lui-même. L'optimisme historique est lié à la foi dans la science, ou plutôt dans la

vertu civilisatrice de la science. Le savoir devrait rayonner en sagesse. L'homme, maître et possesseur de la nature, devrait acquérir du même coup la maîtrise sur lui-même. Après la victoire sur les choses, la paix entre les hommes s'établirait d'elle-même (29).

De la foi dans la vertu civilisatrice de la science et des réalisations techniques qu'elle permet, Francis Bacon fut, dès la première moitié du XVII^e siècle, le grand héraut. Il imagina, dans son utopie *La Nouvelle Atlantide*, un monde dont l'institution majeure, la Maison de Salomon, se trouve entièrement vouée au progrès des sciences et des techniques. Si le roi Salomon, dans la Bible, est une figure de la sagesse, nommer Maison de Salomon une fondation qui, d'après le Père qui est à sa tête, « a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses, et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles (30) », a une signification claire : la sagesse selon Bacon consiste à accroître les connaissances et le pouvoir des hommes sur la nature. L'auteur ne dit mot de la législation en vigueur dans son monde idéal. Peut-être cela est-il dû au fait que Bacon n'eut pas le temps de parachever son œuvre. Plus probablement jugeait-il que dans une société où la science occuperait la place d'honneur, tout se déroulerait si bien que le droit et les lois ne seraient plus nécessaires – le savoir devait rayonner en sagesse, pour reprendre les mots d'Aron.

Les professions de foi en la vertu civilisatrice de la science pullulèrent au XIX^e siècle. « La barbarie est vaincue sans retour parce que tout aspire à devenir scientifique (31) », assurait-on du haut des chaires savantes. Bien entendu, tout le monde n'était pas convaincu. Mais les tenants du salut par la science et la technique étaient maîtres du terrain (32). Les événements du XX^e siècle n'ont pas confirmé leurs prédictions. D'où la tension qui caractérise la situation présente : d'un côté, l'économie capitaliste a un besoin vital,

pour entretenir sa dynamique, d'« innovations de rupture » ; de l'autre, le messianisme scientifico-technique a perdu de sa superbe. Comment, dans ces conditions, vaincre les oppositions au « progrès » et aux innovations transgressives qui le constituent ? Une des méthodes les plus efficaces consiste à invoquer les avancées thérapeutiques. Geneviève Fioraso, lorsqu'elle était ministre de l'Enseignement et de la Recherche, avait bien compris la méthode : « La santé c'est incontestable. Lorsque vous avez des oppositions à certaines technologies et que vous faites témoigner [...] des associations de malades, tout le monde adhère. Parce que c'est concret, on voit les personnes, elles témoignent, on voit l'application immédiate (33). » Tout le monde n'adhère pas forcément, mais tout le monde est sommé de se taire, sous peine de passer pour un monstre insensible à la souffrance des malades et à leur mort. La médecine se voit ainsi mise au service de l'*agenda* technologique.

Prenons un exemple. Certaines personnes ne sont pas convaincues que dans notre monde saturé de « données », il soit opportun d'installer une « 5G » qui multipliera encore par 100 ou 1000 leur nombre et leur circulation. Ces opposants oublient une chose : « Les réseaux 5G amélioreront la télémédecine et les soins apportés aux patients. L'utilisation de la télémédecine sauve déjà des vies. »

Avec des connexions plus rapides, permettant des vidéos de haute qualité à haut débit, les professionnels de santé peuvent diagnostiquer une urgence médicale avant d'arriver sur place. Ils peuvent donner des indications aux personnes présentes afin de commencer les traitements adéquats. Une fois sur place, les professionnels de santé peuvent se connecter via visioconférence avec un hôpital, une clinique ou un spécialiste pour un traitement hautement détaillé sur site et pendant le transport du patient (34).

À quoi il faut ajouter les téléconsultations dans les déserts médicaux, le guidage des drones au secours des ma-

lades dans les zones rurales, la téléchirurgie, et la liste est loin d'être complète. Autre exemple : un article du journal suisse *Le Temps* rapporte qu'en Suède, la compagnie de chemin de fer nationale propose depuis 2017 un service de billet sous forme de puce électronique greffée sous la peau : le voyageur bionique achète son ticket sur son smartphone, avec lequel il effleure sa peau à l'endroit où se trouve la puce, qui le télécharge. Pourquoi en Suède et pas ailleurs ? Il paraît que « les gens y sont très à l'aise avec les innovations, beaucoup moins méfiants qu'ailleurs (35) ». Comment faire, en Suisse, pour passer outre les méfiances ? Des chercheurs de l'École polytechnique fédérale de Lausanne ont mis au point un implant qui, inséré sous la peau du patient, mesure le glucose ou le cholestérol et transmet les résultats au médecin. On devine la suite : ce qui rend de tels services en médecine, au nom de quoi vous y opposeriez-vous partout ailleurs ?

Que l'argument de la « santé » soit devenu si déterminant pour justifier un déploiement technologique illimité a certes un envers : ce même déploiement peut être contesté au nom d'arguments sanitaires. Restituons la citation complète des propos de Geneviève Fioraso, sans la coupure que nous y avons effectuée : « La santé c'est incontestable. Lorsque vous avez des oppositions à certaines technologies et que vous faites témoigner... – des oppositions qui ne paraissent pas forcément fondées, d'accord, je ne parle pas d'oppositions qui peuvent être fondées sur certains risques – eh bien vous faites témoigner des associations de malades, tout le monde adhère. » Par risques, il faut ici entendre risques sanitaires. Pareille concession est inévitable : lorsque l'on justifie la technologie par la santé, on doit admettre que le cas échéant la première puisse être contestée au nom de la seconde. Le bilan de la démarche n'en demeure pas moins globalement positif pour la technologie : la médecine est une arme très puissante pour désarmer les oppositions (« vous faites témoigner des associations de

malades, tout le monde adhère ») et, d'autre part, le champ des oppositions recevables, à défaut d'être supprimé, se trouve singulièrement réduit de ne plus concerner que le sanitaire (les « oppositions fondées sur certains risques »).

Vis-à-vis de l'illimitation technologique, la position de la médecine est donc équivoque. « Donnez-moi un point d'appui, et je soulèverai la Terre », aurait déclaré Archimède. « Donnez-moi des applications médicales, et je ferai accepter n'importe quelle technologie », pourrait dire un propagandiste d'aujourd'hui. Néanmoins, la médecine peut se révéler l'ultime gardienne de certaines limites quand il apparaît (par des études publiées dans « la prestigieuse revue *The Lancet* ») que leur transgression fait courir des risques sanitaires.

LA MÉDECINE AUX PRISES AVEC L'ILLIMITÉ

Venons-en maintenant à la médecine confrontée *de l'intérieur* aux limites. Les deux limites fondamentales auxquelles tout être humain se trouve confronté sont la sexualité et la mort.

La sexualité

La découverte de la différence des sexes est, pour le petit enfant, une expérience décisive. Dès lors que l'humanité est composée d'hommes et de femmes, et que chacun est situé soit d'un côté, soit de l'autre, aucun être humain ne peut prétendre incarner le tout de l'humanité. La différence sexuelle vient donc démentir les fantasmes de toute-puissance de l'individu : avec elle, c'est le réel qui s'impose. Mais qui s'impose de moins en moins, semble-t-il.

Dans toutes les sociétés traditionnelles, la différence sexuelle s'impose comme un trait fondamental et structurant. Au sein des sociétés modernes et industrielles, le trait dominant est une division du travail poussée à l'extrême – chaque individu se consacrant à une tâche spécialisée

en l'échange de laquelle il reçoit de l'argent qui lui sert à acquérir ce dont il a besoin ou envie. Pendant un temps, la façon dont les individus ont trouvé leur place dans cette division du travail est demeurée marquée par l'ancienne distribution des rôles dans les sociétés traditionnelles. Pareille continuité était cependant pur effet d'inertie, dissimulant le bouleversement à l'œuvre : ce n'est plus la différence des sexes qui est structurante, mais la division du travail en tant que telle. De là qu'avec le temps, la répartition des tâches selon le sexe est apparue comme un archaïsme. Nous sommes passés d'un monde peuplé d'hommes et de femmes qui, en tant qu'hommes ou femmes, étaient appelés à se comporter ou à œuvrer de telle ou telle manière, à un monde peuplé d'êtres humains, dont le caractère masculin ou féminin n'est que secondaire. « Se dire homme ou femme est tout à fait différent de se dire de sexe masculin ou féminin », remarquait Illich, qui a vu dans le passage de la première modalité à la seconde « la caractéristique anthropologique décisive qui distingue notre temps de tous les autres (36) ». C'est sur ce fond de « secondarisation » du sexe, qui devient une caractéristique parmi d'autres d'un être humain générique, d'un neutre économique, que l'idée peut se développer qu'il est possible pour un être anatomiquement homme de devenir femme, et réciproquement. Les demandes croissent, et la médecine est mise à contribution pour y répondre, quand elle n'offre pas d'elle-même ses services, à travers traitements hormonaux et chirurgicaux – chirurgie de « réattribution sexuelle », de « réassignation sexuelle », de « confirmation de genre », la terminologie varie. La médecine se trouve aujourd'hui convoquée, *nolens volens*, pour dénier la limite fondamentale à la puissance et à la volonté que constitue, pour chacun de nous, le fait d'être homme ou femme, sans que la chose soit à notre disposition.

Il est significatif que James Hughes, ancien directeur exécutif de la World Transhumanist Association (créée en

1998 et qui, depuis 2008, préfère se nommer Humanity +), ait qualifié les transsexuels de « troupes de choc du transhumanisme (37) ». Dans cette affaire, on en appelle à la médecine non plus pour prévenir ou traiter une maladie, maintenir ou rétablir un être dans les meilleures conditions de santé, mais pour fabriquer un être d'un genre nouveau.

La mort

Dans les années 1980, dans un livre intitulé *De l'école*, Jean-Claude Milner écrivait : « L'école pourrait tout simplement se proposer pour fin d'instruire ; ce serait là une tâche parfaitement définissable, qui demanderait seulement qu'on s'accordât sur des contenus et des critères. [...] Or, voilà, aux yeux des cœurs pieux, le plus mauvais point de vue : justement parce que l'entreprise serait rationnelle et accessible aux formes humaines, elle se révélerait manquer le point idéal – nécessairement irrationnel et inaccessible. Aussi l'instruction doit-elle être blâmée : on lui préférera, à tout coup, *l'éducation* (38). » Pour souligner les dégâts causés par cette substitution, Milner avait recours à une analogie : « Il n'est pas certain que le meilleur accès à la médecine soit de la confronter sans cesse à la résurrection de la chair et la vie éternelle, qui, jusqu'à plus ample informé, sont hors de sa portée. C'est pourtant, *mutatis mutandis*, ce qu'on fait lorsqu'on parle de l'éducation à l'école (39). »

Il se trouve que l'analogie choisie par Milner pour illustrer son propos n'est pas forcément des mieux choisies. Contrairement à ce qu'il sous-entend, en effet, il semble que l'attente vis-à-vis de la médecine glisse toujours davantage d'une lutte légitime contre la mort à un déni de la finitude. Au début du XX^e siècle, Rilke écrivait :

On savait autrefois (ou peut-être le pressentait-on) qu'on contenait la mort à l'intérieur de soi-même, comme un fruit son noyau. Les enfants en avaient une petite, les adultes une grande. Les femmes la portaient dans leur giron et les hommes

dans leur poitrine. On possédait sa mort et cela conférait à chacun une singulière dignité et une paisible fierté.

[...] Et quelle mélancolique beauté était celle des femmes, lorsqu'elles étaient enceintes, debout, et que, dans leur grand corps, sur lequel leurs deux mains fines involontairement se posaient, il y avait deux fruits : un enfant et une mort. Le sourire intense, presque nourricier, sur leur visage rasséréné ne venait-il pas du sentiment qu'elles avaient parfois de sentir croître en elles à la fois l'un et l'autre (40) ?

Nous n'en sommes plus là. (On peut du reste se demander si, dans la raréfaction des naissances au sein des pays dits développés, n'entre pas la culpabilité désormais éprouvée à lancer dans le monde un être promis à la mort.) Saint François d'Assise, dans son *Cantique des créatures*, nommait la mort corporelle « notre sœur ». Mais il y a belle lurette maintenant que la mort a été exclue de la famille ! Un indice parmi d'autres : alors que l'espérance de vie a énormément augmenté au cours des deux derniers siècles, la mort de vieillesse a disparu de la nomenclature et des actes de décès. La mort doit toujours avoir une cause précise, qui laisse entendre qu'elle n'est pas une manifestation de notre caractère mortel, mais une défaillance que l'on aurait pu prévenir ou que l'on saura demain traiter. Elle n'est plus inhérente à notre condition, mais une étrangère qu'avec les armes adéquates nous devrions pouvoir indéfiniment repousser.

Quand la médecine pouvait peu, les hommes lui demandaient peu. Quand elle se met à pouvoir beaucoup, on lui demande non seulement beaucoup, mais énormément, infiniment. D'où cet apparent paradoxe : plus la médecine progresse, plus elle déçoit. Cela, pour la simple raison que les attentes croissent à l'infini alors que les capacités à les combler, même considérablement accrues, demeurent bornées. Jadis, la mort était le terme nécessaire de la vie terrestre, que la médecine pouvait dans certains cas retarder. Aujourd'hui, la mort est un échec du système de santé.

On attend de la médecine que, à défaut de parvenir à éliminer la mort, elle déploie contre elle l'intégralité des moyens disponibles – quand bien même ces moyens deviendraient démesurés par rapport au gain prévisible. En ce point, la médecine contemporaine rencontre des limites très tangibles : des limites *économiques*. Prenons, à titre d'exemple, le cas des lits de réanimation. L'épidémie de Covid-19 a démontré qu'il n'y en a pas assez. Mais la vérité est que, en doublerions ou triplerions-nous le nombre, il n'y en aurait toujours pas assez. Dès lors en effet que l'on réclame des établissements hospitaliers qu'ils soient capables de faire face à toutes les situations, des cas viendront nécessairement où ils manqueront de ressources. Étant donné que plus leurs capacités croissent, plus les attentes à leur égard deviennent immenses, on peut même dire que plus il y aura de lits d'hôpitaux, plus il en manquera, plus les moyens déployés augmenteront, plus il y aura pénurie. L'anthropologue Marshall Sahlins a décrit l'âge de pierre comme un âge d'abondance. Notre époque, où les moyens n'ont jamais autant abondé, est un âge de pénurie généralisée. L'impression de manque s'amplifie, s'universalise. (Relevons, au passage, l'incohérence de ceux qui s'emportent contre le règne de l'économie d'une part et, d'autre part, réclament davantage de lits de réanimation à l'hôpital – comme si ce n'était pas une économie tournant à plein régime qui pouvait seule permettre la multiplication des lits en question.)

En ce qui concerne le rapport à la mort, une des grandes difficultés auxquelles nous sommes confrontés tient à ce que plus la médecine accomplit de progrès – et Dieu sait si depuis deux siècles elle en a effectué de spectaculaires –, et fait diminuer la mortalité, plus elle permet une relégation de la mortalité dans les marges et nous permet de vivre en oubliant la mort. Si la philosophie ancienne était une façon de se préparer à mourir, l'inflation médicale contemporaine devient une façon de, surtout, ne pas se préparer à

mourir, d'arriver à la mort dans un état de totale impréparation, qui rend celle-ci d'autant plus monstrueuse. Heidegger disait de l'être humain qu'il est un être vers la mort (*Sein zum Tode*), nous devenons des êtres qui ne veulent surtout pas entendre parler de la mort. Ici (comme d'ailleurs sur bien d'autres points), le progrès technologique nourrit une régression anthropologique. Dans l'ancienne Litanie des saints, on disait : *A subitanea et improvisa morte, Libéra nos, Domine* – on priait le Seigneur de nous épargner une mort soudaine et imprévue. Aujourd'hui, une majorité de personnes estiment que la mort la plus souhaitable est celle qui, tardive mais inattendue, survient pendant le sommeil, sans que l'on ne se rende compte de rien. Dans un livre récent que lui a inspiré l'épidémie de Covid-19, *La Catastrophe ou la Vie*, le philosophe Jean-Pierre Dupuy confie :

Le confinement nous a incités à poser ou reposer les grandes questions, celles que nous posions quand nous étions enfants. Je me suis demandé comment j'aimerais mieux mourir. Être passager sur le vol AF 447 qui relie quotidiennement Rio de Janeiro à Paris et chuter en vrille jusque dans l'océan, voilà ce que serait une bonne mort pour moi. [...] Ou bien je me jetterais du haut d'une tour en flammes de cent dix étages pour échapper à l'incendie. Ce serait une mort sublime que filmeraient les caméras du monde entier. Il paraît que lorsqu'on arrive au sol, on ne sent rien car on est depuis longtemps asphyxié. Je pourrais tout simplement être transformé en ombre en une nanoseconde par l'éclair d'une bombe nucléaire éclatant au-dessus de Paris. C'est sans doute l'annihilation la plus rapide que l'on puisse imaginer. Ces morts, je ne les crains pas (41).

À titre personnel, si j'avais à choisir (ce qui n'est certes pas le cas), je préférerais infiniment une mort par le pire cancer qui se puisse imaginer à une mort par défaillance cardiaque au cours de mon sommeil. Cela étant, je suis conscient de mon caractère extrêmement minoritaire. La mort qui est gé-

néralement redoutée, aujourd'hui, n'est pas la mort subite et imprévue, mais la mort que l'on voit venir. D'où le fait que, quand la médecine finit par se révéler impuissante face à la maladie, qu'elle rencontre ses limites, la confiance qu'on lui faisait puisse laisser place à du dépit, de l'amertume, voire du ressentiment. Ces affects ne sont pas étrangers au mouvement en faveur de ce qu'on appelle l'euthanasie. Dans la demande adressée au corps médical de donner la mort, entre une sourde vengeance contre ce même corps médical, incapable d'être le guérisseur universel que l'on aurait voulu qu'il fût, et à qui on demande d'endosser jusqu'au bout son échec en administrant lui-même la mort.

Un rapport pleinement humain à la limite ultime qu'est la mort demande que celle-ci soit reçue comme un élément constitutif de notre être. Une limite que la médecine doit nous aider à repousser, dans la mesure de ses moyens, mais sans jamais devenir un instrument du déni. La césure qui s'est mise en place entre les services curatifs d'un côté, les services de soins palliatifs de l'autre, illustre à sa manière la difficulté que nous avons à articuler la lutte contre la mort et la reconnaissance de notre caractère mortel. Assumer certaines limites, en médecine comme ailleurs, n'est pas manquer d'ambition mais, au contraire, être animé de la plus haute ambition, qui est l'accomplissement de ce que nous sommes véritablement, en tant qu'hommes et femmes.

Notes

1. Voir Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985. Par « sortie de la religion » il ne faut pas entendre une disparition de la religion, mais le fait que la religion ne structure plus les sociétés et les esprits.

2. Paul Valéry, *La Crise de l'esprit*, in *Œuvres*, éd. Jean Hytier, 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la

Pléiade », 1957-1960, t.1, p. 988-1014.

3. Si l'on veut illustrer cela d'un exemple: les hordes de loup sont organisées hiérarchiquement. Un loup qui entend contester cette hiérarchie s'en prend à un individu placé plus haut que lui. S'ensuit un combat où, à un moment donné, celui qui a le dessous, au sol, présente sa gorge au vainqueur. Cette posture de soumission suffit à désamorcer, chez le vainqueur, toute violence: le combat s'arrête, la hiérarchie qui en résulte est entérinée. Ce n'est pas que les loups obéissent, entre eux, au précepte « Tu ne tueras point »: un instinct dicte leur comportement. Il n'en va pas de même entre humains, qui doivent eux-mêmes établir, entre eux, certaines règles, interdits, limites – comme ici à l'exercice de la violence.

4. Pour une présentation des divers arguments en faveur de l'évolution ou de la stabilité dans le domaine législatif, on peut se reporter à l'exposé d'Aristote au livre II de la *Politique* (1268b25-1269a28), et à sa discussion par Jacques Brunschwig, « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue internationale de philosophie*, vol. 34, n° 133/134, 1980, p. 512-540.

5. Un Locrien en menaçait un autre, qui était borgne, de lui crever l'œil qui lui restait. Les atteintes aux personnes étant soumises à la loi du talion, l'agresseur perdrait lui-même un œil dans l'affaire. Il n'en continuerait pas moins de voir, tandis que son voisin borgne serait devenu aveugle. Le borgne obtint une modification de la loi, stipulant que qui creverait l'œil d'un borgne aurait les deux yeux crevés. Telle était, disait-on, la seule modification apportée à la loi en l'espace de deux siècles. (Voir, en particulier, Démosthène, *Contre Timocrate*, 139-141.)

6. George Bernard Shaw, *Retour à Mathusalem* [1921], trad. Augustin et Henriette Hamon, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 100 (1^{re} partie, acte I).

7. Voir l'avant-propos à sa thèse de doctorat sur la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*

[1841] (*Œuvres philosophiques*, éd. Jean-Jacques Raspaud, trad. Jacques Molitor, 2 vol., Paris, Champ libre ; 1981, t.1, p. 15).

8. Nous nous référons ici à la version du mythe que donne Ovide dans ses *Métamorphoses* (VIII, 183-235).

9. Ce paragraphe reprend des arguments exposés dans *Gloire et misère de l'image après Jésus-Christ*, Paris, Éditions Conférence, coll. « Choses humaines », 2020, § 6 et 7.

10. Robert Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol., Chambéry, Imprimeries réunies, 1967, t.1, p. XIII.

11. Saint Augustin, *Manuel*, chap. 24, § 96, in *Exposés généraux de la foi*, trad. Jean Rivière, Paris, Études augustiniennes, coll. « Bibliothèque augustinienne », 1988, p. 273.

12. À ce sujet voir Marie Balmary, *La Divine Origine* [1993], Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio essais », 1998, chap. III.

13. Voir Fabrice Hadjadj, *La Foi des démons, ou l'athéisme dépassé*, Paris, Salvator, 2009, p. 113 sq.

14. La devise *Plus Oultre* fut adoptée, en un contraste revendiqué avec le *nec plus ultra* herculéen, lorsque le jeune Charles fut proclamé, en 1516, duc de Bourgogne. Elle fut ensuite latinisée pour accompagner les armes espagnoles et impériales.

15. Il y a quelque gêne à opposer ainsi le terme « monde », comme façon « neutre » de désigner l'ensemble des êtres et des choses, au terme *cosmos*, comme façon de désigner cet ensemble en tant que bien ordonné. En effet, lorsque les Romains cherchèrent un équivalent, en latin, à *cosmos*, ils s'avisèrent que parmi les sens de ce mot en grec figurait la « parure », l'« ornement », en particulier des femmes. Or le mot *mundus*, en latin, désignait, en tant qu'adjectif, ce qui était net, élégant, raffiné, et en tant que substantif les objets de toilette des femmes, les ornements, les bijoux, la parure. Ainsi le mot *mundus* sembla approprié pour servir, sur le modèle du *cosmos* grec, à désigner

le tout. (Que le sens dénotatif s'accompagnait d'un sens appréciateur, qui s'est pour l'essentiel perdu en français, se perçoit encore, en creux, dans le sens qu'a conservé l'adjectif « immonde »; et là où les traductions modernes de la Bible parlent de bêtes pures et impures, les traductions anciennes parlaient de bêtes mondes et immondes.)

16. Voir Max Horkheimer, *Éclipse de la raison* [1947], trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1974.

17. Voir Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, coll. « L'Esprit de la cité », 1999 – en particulier les chapitres IX (« Un cosmos éthique ») et X (« Une éthique cosmologique »).

18. Bertrand Binoche, *Religion privée, opinion publique*, Paris, Vrin, coll. « Moments philosophiques », 2012, p. 18.

19. Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques de notre temps* [1944], trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, 1983, coll. « Tel », 2009, p. 104.

20. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [1819], in *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1997, p. 603.

21. Pierre Nicole, « De la grandeur » [1670], 1^{re} partie, chap. VI, in *Essais de morale*, éd. Laurent Thirouin, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », 1999, p. 213.

22. « *Private Vices Public Benefits* », sous-titre de *The Fable of the Bees* (trad. Lucien et Paulette Carrive, 2 vol., Paris, Vrin, coll. « Textes philosophiques », 1998). Sur les racines du libéralisme dans l'augustinisme janséniste et calviniste, voir en particulier Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme* (Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2007), chap. 3 et 4, et Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie* (Paris, Denoël, 2009), chap. 1.

23. Dans son autobiographie, Darwin a mentionné le rôle qu'a joué, dans l'élaboration de ses propres théories,

l'œuvre d'Adam Smith, qui lui a enseigné qu'un certain ordre pouvait émerger spontanément du concours d'innombrables processus individuels sans égards les uns pour les autres, et sans souci du tout dans lequel ils s'insèrent. Mais une chose est à remarquer : l'évolution selon Darwin ne donne aucune garantie quant à son résultat. De fait, des espèces disparaissent, et cinq extinctions de masse se sont déjà produites par le passé. Pourquoi l'ordre spontané produit par le libéralisme aurait-il un destin différent ? Si l'on efface la caution divine à laquelle les premiers libéraux pouvaient se référer, on ne voit pas.

24. Bernard Mandeville, introduction à *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, t.1, p. 41.

25. Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville* [écrit et remanié dans les années 1770], V, in *Œuvres philosophiques*, éd. Paul Vernière, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 510.

26. Y compris l'inceste, dont railler la prohibition est un lieu commun au XVIII^e siècle dans le parti philosophe.

27. Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse*, *op. cit.*, p. 113. Jean-Claude Michéa remarque ainsi : « Dès la fin du II^e siècle, les principales conditions technologiques du décollage capitaliste étaient réunies dans l'Empire romain. Ce sont, naturellement, les conditions politiques et culturelles qui faisaient défaut » (*L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007, p. 71). La même chose valait pour la Chine.

28. Voir Frédéric Jameson, « Future City », *New Left Review*, n° 21, mai-juin 2003, p. 65-79, p. 76.

29. Raymond Aron, « La philosophie de l'histoire » [1946], in *Dimensions de la conscience historique* [1961], Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 55.

30. Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide* [1626, posthume], trad. Michèle Le Dœuff et Margaret Llasera, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995, p. 119.

31. Ernest Renan, dans un discours prononcé le 7 août 1883 à la distribution des prix du lycée Louis-le-Grand (*Dis-*

cours et Conférences, in *Œuvres complètes*, éd. Henriette Psichari, 10 vol., Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, t.1, p. 842). On pourrait multiplier les échantillons de la même farine.

32. « Citoyens, où allons-nous ? À la science faite gouvernement, à la force des choses devenue seule force publique, à la loi naturelle ayant sa sanction et sa pénalité en elle-même, et se promulguant par l'évidence, à un lever de vérité correspondant à un lever du jour », écrivait Victor Hugo (*Les Misérables* [1862], 3 vol. Paris, Garnier-Flammarion, 1979, t. III, p. 216 (5^e partie, livre I, chap. 5)). À quoi Charles Baudelaire objectait : « Théorie de la vraie civilisation. Elle n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes. Elle est dans la diminution des traces du péché originel » (*Mon cœur mis à nu* [1864], in *Œuvres complètes*, éd. Yves-Gérard Le Dantec et Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 1291). Victor Hugo eut droit à des obsèques nationales, à une panthéonisation immédiate, et la foule qui envahit les rues de Paris le jour de ses funérailles demeure inégalée à ce jour. Une centaine de personnes assistèrent à l'inhumation de Baudelaire au cimetière du Montparnasse. La comparaison donne une idée de ce qu'était l'esprit dominant à cette époque.

33. Propos tenus dans l'émission « La tête au carré » de France Inter, le 27 juin 2012. <https://www.franceinter.fr/emissions/la-tete-au-carre/la-tete-au-carre-27-juin-2012> (51'53-52'13).

34. <https://www.logitech.fr/fr-fr/video-collaboration/resources/think-tank/articles/how-5g-networks-will-improve-telehealth-patient-outcomes.html>

35. *Le Temps*, 27 mai 2019. <https://www.letemps.ch/societe/suisse-avenir-puces-peau>

36. Ivan Illich, *Le Genre vernaculaire* [*Gender*, 1982], trad. Maud Sissung, Paris, Le Seuil, 1983 ; repris dans *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Fayard, 2004-2005, vol. 2, p. 321 et 287.

37. « Democratic Transhumanism 2.0 » (2002). <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism>.

htm

38. Jean-Claude Milner, *De l'école*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 57.

39. *Ibid.*, p. 60.

40. Rainer Maria Rilke, *Les Carnets de Malte Laurids Brigge* [1910], trad. Claude David, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1991, p. 27 et 33.

41. Jean-Pierre Dupuy, *La Catastrophe ou la Vie. Pensées par temps de pandémie*, Paris, Le Seuil, 2021, p. 24-25.

Olivier Rey,
in Véronique Lefebvre des Noëttes et Brice de Malherbe
(dir.), *La Médecine confrontée aux limites*, Paris, Le Cerf, 2023.
Les Amis de Bartleby, février 2024
lesamisdebartleby.wordpress.com