

# Introduction

par Christophe Giolito

*Une critique des limites de l'homme, et pas seulement des limites de sa raison mais de toutes ses facultés (de son imagination, de ses sentiments, de sa responsabilité, etc.) me semble être ce qui manque vraiment aujourd'hui à la philosophie, puisque la façon de produire propre à l'homme semble avoir pulvérisé toute limite, et puisque cette pulvérisation spécifique des limites a rendu d'autant plus visibles les limites que rencontreraient encore les autres facultés.*<sup>1</sup>

L'humanité est une des réalités les plus difficiles à appréhender, tant elle nous est intime. La proximité même de l'humain nous en fait un mystère. Chercher à comprendre ce qu'est l'humain nous conduit à penser la question des limites, celles qui le contraignent en lui assignant une nature, ou au contraire celles par l'absence ou la transgression desquelles s'ouvre une puissance illimitée qui fragilise les distinctions entre l'humain et l'animal, entre l'humain et le divin, au point que l'homme demeure une question pour lui-même. Nous consacrerons le début de notre présentation à l'explicitation de ces difficultés propres à l'appréhension de l'humain.

## 1 L'humain et ses apories

Parce que l'humain est ce que nous sommes, ce qui nous est le plus familier, ce par quoi nous sommes ce que nous sommes, c'est une réalité difficile à appréhender, parce que nous sommes dans l'impossibilité de l'objectiver. Ou bien nous décrivons ce qui nous constitue intimement et foncièrement, et nous en faisons une représentation inadéquate, parce qu'assimilée à une chose à l'extérieur de laquelle nous pourrions nous placer pour la circonscrire. Ou bien, inversement, nous caractérisons l'humain comme ce à partir de quoi, sur fond de quoi et par quoi toutes nos activités sont conduites, auquel cas nous sommes réduits à n'en pas prendre connaissance en nous bornant à constater qu'il s'agit de notre réalité.

Nous risquons-nous à porter des jugements sur nous, sur le monde ou le rapport que nous avons avec quelque extériorité, que nos appréciations seront soupçonnables d'être biaisés par notre position d'instance d'évaluation. Ou bien nous exprimons une tendance immémoriale à nous représenter comme dignes de régir, voire de dominer, sinon de détruire toute chose, et nous sommes disqualifiés par l'anthropocentrisme qui nous anime et nous aveugle. Ou bien, inversement, nous

1. Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme, Tome I, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), trad. Christophe David, Paris, Ivrea, 2002, p. 33.

refusons tout engagement, parce que nous nous interdisons de déprécier toute altérité, tandis que nous survaloriserions notre position. Dès lors, nous serions condamnés à ne plus juger, sauf à trouver une instance extérieure susceptible de fonder et de justifier nos déterminations. Encore ne pourrions-nous jamais garantir que cette instance ne dépend pas de notre propre constitution.

Dans une disposition inverse, nous pourrions chercher à débusquer tous nos pouvoirs hégémoniques, tels que nous avons pu les déployer au cours de l'histoire, afin de produire une critique de nos excès, de notre démesure, voire de corriger sinon d'inverser ces funestes propensions. Nous serions alors réduits à une attitude de repentance, de contrition, voire de culpabilité qui nous interdirait toute sérénité d'appréciation. Ou bien nous méconnaîtrions notre anthropocentrisme et restons aveugles à nous-mêmes, au risque de perpétuer des errements dont nous avons rendu victimes ces êtres qui nous étaient supposés autres (femmes, enfants, étrangers, malades, handicapés, animaux, vivants). Ou bien nous prenons conscience de notre tendance à tout penser en fonction de notre supposée nature, à tout régir en fonction de nos aspirations, et dans ce cas nous cherchons à la déjouer dans ses ressorts, et risquons d'être conduits à une paralysie théorique aussi bien que pratique, sclérosés par la crainte de continuer d'imposer nos déterminations.

Il faudrait alors se résoudre à une véritable extériorisation. Développer une perspective normée, une méthode objective, reproductible et incontestable, afin de circonscrire l'humain dans son milieu, être parmi les êtres. C'est l'intention, entre autres, des sciences de l'humain, mais c'est également l'horizon des grandes métaphysiques occidentales, d'être aussi peu humaines que possible pour être indiscutables et sans reproche. Cette approche réussit-elle, que nous sommes alors réduits à nos déterminations, ce que nous avons une forte propension à refuser (que les sciences de l'humain peuvent d'ailleurs interpréter comme une confirmation de leur validité). Ou bien nous disposons de moyens de développer une approche objective de notre condition, qui conduit à des résultats formellement indiscutables, car normés et quantifiés, et ce n'est pas l'humain dans sa singularité, son imprévisibilité, sa rationalité complexe que nous analysons par cette description réductrice. Ou bien, à l'opposé, nous appréhendons l'humain dans l'exercice de sa liberté, dans son originalité, dans son irréductibilité à toute détermination, et nous sommes alors conduits à abandonner toute prétention scientifique et désintéressée.

Une des voies d'appréhension possible de l'humain consisterait alors à assumer l'idée d'une dualité, d'une ambiguïté sinon d'une instabilité constitutive de notre nature. C'est ce qu'on pourrait appeler l'hypothèse de l'ambivalence. L'humain est à la fois déterminé et libre, circonscrit et indéfini, soumis et dominant, dépendant et source d'inconditionné. Notre être ne serait saisissable que comme association de deux éléments distincts, opposés, sinon incompatibles, c'est-à-dire une interface entre deux ou plusieurs réalités hétérogènes. Dès lors, ou bien nous reconnaissons l'impossibilité de nous caractériser de façon univoque, et nous sommes amenés à nous représenter au moyen de perspectives fragiles, jamais déterminantes, sinon indécisées. Ou bien, à l'inverse, nous supposons que toute approche intellectuelle doit procéder de données affirmatives et définitives, et il nous faut alors renoncer à toute caractérisation sérieuse de l'humanité.

On pourrait alors envisager d'utiliser la difficulté comme un vecteur de résolution en interrogeant ainsi les facteurs de délimitation de l'humain. Certes, cela revient à démultiplier le problème, puisqu'on l'utilise comme une matrice. Ou bien les différents champs d'investigation et d'intervention de l'humain sont spécifiques, et les appréhender sous l'angle de leur irréductibilité l'un à l'autre ne sert à rien pour appréhender les limites constitutives de l'humanité dans sa généralité. Ou bien on peut engager une réflexion féconde sur la question des limites de l'humain, au risque de méconnaître les distinctions entre les différents domaines de son activité. Il conviendrait alors de préciser qu'il ne s'agit pas de penser de façon uniforme la confrontation de l'humain à ses limites ; cet ouvrage, à ce titre, entend présenter dans chacun de ses chapitres la manière dont un auteur ou un champ théorique repensent l'humain dans les ressorts ultimes de ses registres d'activité.

## 2 Les limites – et leur transgression

Une limite est un seuil qui n'est pas infranchissable, autrement dit une borne dans laquelle nous ne sommes pas enfermés<sup>2</sup>. Il y a donc une ambiguïté constitutive de la notion : parce qu'on la définit non pas par ce qui est pour nous en deçà, mais bien par ce qui est au-delà, la limite paraît toujours franchissable, si bien que le sens commun parle toujours de "repousser les limites". Mais un seuil devenu flottant n'est plus assignable, si bien qu'on dira aussi bien que l'humain est l'être pour lequel il n'est pas impossible de s'affranchir de sa condition. Prenons l'exemple de la mort, qui définit la borne ultime de notre vie. L'histoire de nos techniques est aussi celle de nos efforts pour accroître notre espérance de vie. L'histoire de la culture est celle des efforts pour perdurer au-delà du terme de notre vie, que ce soit à titre individuel par le biais de la création (nos œuvres étant vouées à nous survivre) ou à l'échelle collective au moyen de la foi (la religion permettant de nous assurer une vie après la mort).

Cette difficulté à assigner ou reconnaître des limites a pour effet que l'humain méconnaît ses propres limites. Dans cette ignorance, il semble incapable de se déterminer relativement à elles. Ou bien il s'en fait une représentation a priori qui risque toujours d'être trop limitative pour ses activités ; en ce cas, il semble manquer à profiter de ses capacités. Ou bien l'humain accepte d'utiliser tout son potentiel, et risque de se livrer à des actions excessives ou extrêmes, des exactions ; en ce cas, il semble s'exposer à l'inhumanité. Il apparaît que nous ne

2. Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science* [1783], trad. Jacques Rivelaygue, dans *Œuvres philosophiques*, Tome II, respectivement p. 136 et 138 : "Des limites (pour des êtres étendus) supposent toujours un espace qui se trouve hors d'un lieu déterminé et l'entoure ; des bornes n'en ont nul besoin, car elles sont de simples négations qui affectent une quantité dans la mesure où elle n'a pas la complétude absolue [*absolute Vollständigkeit*]" ; "En toute limite, il y a quelque chose de positif [...] tandis que les bornes ne contiennent que des négations" autre trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1986, respectivement p. 131 et 133. Voir également *Critique de la raison pure* [1781-1787], trad. Jules Barni (1869) revue par Paul Archambault (1900), Paris, Flammarion, "GF", 1987, p. 573-575 ; trad. Alexandre Delamarre et Jean-François Marty, dans *Œuvres philosophiques*, Tome I, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1980, p. 1330-1333.

sommes en mesure de déterminer nos limites qu'en les éprouvant. Le danger est sans doute ce par quoi nous évaluons nos ressources ; nous caractériser par les écueils dramatiques qui nous guettent ne suppose pas de prendre d'autre risque que celui de la pensée qui doit accepter de se mettre à l'épreuve de ces menaces. On peut même soutenir que la pensée, en permettant d'anticiper les périls dont nous pourrions être cause ou auxquels nous pouvons être exposés, nous autorise l'appréhension de nos limites par l'épreuve idéale de nos capacités et conditions.

À titre, certes, spéculatif, on pourrait tenter une typologie permettant d'appréhender de façon synoptique la multiplicité des dimensions sous lesquelles se manifestent les limites auxquelles notre condition humaine est exposée :

Dimension	Réalisation	Délimitation	Illimitation
Capacités physiques	Performance	Exténuation	Autodestruction
Dispositions psychologiques	Épanouissement	Inhibition	Pathologie
Facultés existentielles	Engagement	Déchéance	Déréliction
Habilitations éthiques	Générosité	Déloyauté	Traîtrise
Compétences sociales	Échanges	Conflit	Guerre
Légitimités morales	Humanité	Malfaisance	Perversion
Possibilités temporelles	Accomplissement	Finitude	Intemporalité

Ce tableau, qui définit aussi une combinatoire d'actions et d'attitudes explorées individuellement ou collectivement dans l'histoire, montre à quel point l'être humain se grise volontiers de parcourir et d'expérimenter toutes les possibilités qui se présentent ainsi à lui. C'est par l'exploration de nos pouvoirs que nous pouvons nous constituer intellectuellement et renforcer nos capacités d'action. Cette exploration incessante qui caractérise son histoire permet ainsi à l'homme d'aborder la question de sa propre humanité sous l'angle de ses limites. Cela permet alors d'interroger les rapports entre une intériorité et une extériorité, ou plutôt la manière dont l'humain rencontre son autre (divin, animal, bestial, dés-humanisé, inhumain, posthumain) afin de mieux se caractériser.

Investir les distinctions fondatrices de notre culture autant que de nos différentes sphères d'activité devrait permettre à ce livre d'appréhender les multiples limites que l'humain s'est données. Il montrera comment ces distinctions se sont constituées, ont évolué, ce qui aura pour effet de mettre en valeur notre plasticité et notre créativité. Il s'agira aussi de savoir si les catégories de notre humanisation sont a priori ou a posteriori, collectives ou individuelles, constitutives ou constituées, définitives ou évolutives. Chacune des personnes rédactrices de cet

ouvrage se propose d'instruire un problème de délimitation ; partant d'un paradoxe, sollicitant des grands auteurs, elle s'efforce de défendre une position concernant les critères permettant de différencier l'humain de ce qu'il n'est pas. Présentons ainsi dans cette perspective leurs contributions respectives.

### 3 Les chapitres de ce livre

*L'humain est délimité par sa condition vulnérable* (ch. 1). Prenant l'humanité à travers les conceptions qu'en ont élaborées les Grecs, Lucile El Hachimi montre que l'humain se caractérise par son indétermination, potentiellement menaçante, potentiellement salvatrice. Il est d'abord délimité de façon négative, par comparaison au bestial et au divin, mais aussi, de façon positive, par la constitution d'une cité, qui suppose échanges et délibération. L'humain est finalement caractérisé comme rationnel mais menacé par la démesure, comme si les limites qu'il s'impose étaient sans cesse soumises à réévaluation.

*L'humain est valorisé dans sa puissance de métamorphose à la Renaissance* (ch. 2). C'est ce que Christophe Bouriau s'efforce d'établir en trouvant chez Pic de la Mirandole et chez Montaigne les sources d'un humanisme inclusif, qui pense l'humain dans sa plasticité et dans sa vulnérabilité. À l'encontre des tentatives pour penser la dignité humaine aux exigences théoriques du statut de personne, comme des fantasmes d'une redéfinition de notre nature par la mise en œuvre de biotechnologies permettant de mettre fin à nos fragilités, il importe de saisir la condition humaine dans sa variabilité et sa mortalité.

*L'humain est déchu par sa propre inhumanité, au point que l'humanité pourrait être décrite comme espèce qui se menace* (ch. 3). En cherchant à analyser à différentes échelles l'autodestruction dont les hommes ont pu se rendre coupables (torture, extermination, anéantissement), Christophe Giolito tente de montrer que la moralité est nourrie par les horreurs de la malfaisance. Le mal, en même temps qu'il nous détruit, au sens où il menace toujours, dans son extension, de concerner l'humanité entière, témoigne de la liaison, certes ténue, mais essentielle, entre tous les humains.

*L'humain est conçu comme personne : la déontologie et ses limites méritent d'être interrogées* (ch. 4). Stéphane Robilliard, en partant de l'agir rationnel comme source d'anticipation et de récit de soi, pour fonder notre véritable responsabilité parmi les autres, s'appuie sur Robert Spaemann pour trouver dans la notion de personne la source de la moralité. Ainsi la personne humaine apparaît-elle comme une puissance : dans la constitution de son identité, au fil du temps et en interaction avec les autres, elle témoigne d'une référence à des valeurs qui la dépassent et lui permettent d'élaborer son rapport à des limitations.

*L'humain est objectivé par les disciplines scientifiques telles que la psychologie et la sociologie* (ch. 5). Montrant comment les sciences humaines naissent en France d'une crise de la philosophie, qu'elles renouvellent tout en récusant leurs procédés et débats traditionnels, Charles Braverman souligne que l'approche scientifique conduit à considérer l'humain à partir de "faits", situations qu'on peut examiner au moyen de l'expérience, et par suite à évacuer la question de la définition de l'humanité, jugée métaphysique. Dès lors, les limites de l'humain ne sont plus

dans sa nature, mais dans le jeu des relations qui le construisent.

*L'humain relationnel se construit par la reconnaissance et par l'attention dont il est objet, mais aussi qu'il exerce* (ch. 6). Utilisant les analyses d'Axel Honneth complétées par celles de Bernard Waldenfels et de Jean-Philippe Pierron, Simon Calenge montre que les phénomènes de la reconnaissance et de l'attention sont des processus réceptifs qui nous inscrivent dans l'ordre des échanges humains en nous sollicitant et en faisant de nous des écoutants et des répondants. Ainsi, c'est dans les relations de mépris et de réification que l'humanité rencontre ses limites, par défaut ou destitution de liens fondateurs entre les humains.

*L'humain affecté a un rapport au monde altéré par la maladie* (ch. 7). Nathalie Nieuviarts s'appuie sur l'analyse existentielle des pathologies pour établir que la personne malade n'est pas limitée au sens quantitatif, mais par une inflexion de notre lien à l'extériorité, qui tend à amenuiser le champ de nos projections de sens (Binswanger). Cette inflexion peut être réinterprétée comme perte du contact vital avec la réalité, fondateur d'un rapport constructif au temps (Minkowski), ou comme événement venant fracturer la "transpassibilité" par laquelle le monde nous paraît ouvert, lors d'un événement qui le met en crise (Maldiney).

*L'humain est responsabilisé dans son rapport à la vie* (ch. 8). Philippe Touchet part de l'exigence formulée par Hans Jonas de réinterroger l'ampleur de nos activités, notamment l'accumulation irréversible de nos techniques, en fonction de notre rapport à la vie. Chacun est responsable du droit à la vie inconditionnel dont dispose l'humain ; mais ce droit à la vie est compris, à la faveur des biotechnologies médicales, comme un droit à descendance, potentiellement comme un choix de descendance. Selon Jonas, nous avons le devoir de le réinterpréter comme un droit à l'humain, contre toutes les utopies.

*L'humain semble dépassé par les améliorations génétiques d'ordre transhumaniste* (ch. 9). Alain Gallerand présente la controverse sur les technologies médicales : si les bioconservateurs arguent que le choix des caractères de l'enfant à naître pourrait accroître notre responsabilité, voire notre culpabilité, par des actes prométhéens ou eugénistes, au risque de sanctuariser les distinctions entre nature et culture, entre thérapie et amélioration, les libéraux défendent la liberté des parents dans leur volonté d'enfants sains et adaptés, mais non parfaits, même s'ils conviennent de la nécessité d'anticiper les risques des nouvelles techniques de procréation.

*L'humain est considéré comme hybride par le posthumanisme* (ch. 10). Frédérique Vargoz montre que le posthumain ne doit pas d'abord être compris comme une disparition de notre espèce sous l'effet de la convergence des nanotechnologies, des biotechnologies, de l'informatique et des sciences cognitives, mais bien plutôt comme une réfutation de la conception de l'être humain portée par l'humanisme. Au lieu de concevoir l'humain comme unique créature digne, souveraine et dominatrice, la cybernétique et la philosophie peuvent le redéfinir comme composite : associé à la nature, à la technique, voire comme cyborg.

#### **4 Les acquis**

Il n'est pas question d'anticiper sur les résultats que peuvent avoir ces contributions, d'autant que la philosophie n'est pas faite pour donner des leçons. Pour-

tant, quelques lignes de force s'en dégagent, qui esquissent au moins une certaine orientation en termes d'humanité et d'humilité.

*L'humanité est une construction.* Être humain n'est pas donné, une fois pour toutes, parce qu'on aurait reçu ou acquis des propriétés constitutives, mais se conquiert par un effort pour s'humaniser soi-même. Nous savons qu'on ne naît pas humain, qu'on le devient<sup>3</sup>. Cette élaboration s'effectue laborieusement dans la conscience de sa propre vulnérabilité, dans l'intention de la supporter, sinon de la dépasser. Conquête longue, difficile, exigeant de la ténacité.

*Il appartient à tout humain de produire sa propre humanité.* Il ne peut le faire que dans une lucidité réfléchie qui pose la question de son être propre et utilise, pour le déterminer, des distinctions fondatrices. Il est fructueux pour chacun de distinguer, par un jugement audacieux, ce qu'il peut accepter, accueillir ou rejeter et écarter, de distinguer ce qui est sacré et ce qui est profane, ce qui est public et ce qui est privé. Ce dialogue avec soi-même par lequel nous construisons l'humain comme une valeur en soi est aussi bien un dialogue avec les autres, envers lesquels, dans une disposition inverse, il convient de se montrer plus généreux.

*Il convient à tout humain d'accepter le tout de l'humanité.* On ne décide pas de l'humanité mais on la reçoit et on l'interroge. Il s'agit donc de reconnaître tout ce qui est humain, d'en accueillir toutes les formes, des plus grandes aux plus barbares. Comme l'indique la réplique de Terence : "Rien de ce qui est humain ne m'est étranger"<sup>4</sup>. Les marques de l'inhumain sont autant d'indices d'une instabilité constitutive de l'homme et lui assignent, au risque de la perte, l'humain comme un devoir être, objet d'une quête perpétuelle.

*Tout humain doit accueillir humblement l'humanité.* L'humanité procède sans doute de l'épreuve de la précarité. Nous naissons petits, et nous avons la charge de devenir grands comme de rendre les faibles moins fragiles. La grandeur n'est pas le succès, ni la performance, mais l'humilité, la réceptivité. Après Saint-Exupéry,

3. "*Arbores fortasse nascuntur, licet aut steriles, aut agresti foetu, equi nascuntur licet inutiles ; at homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur*" (Érasme, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* [1529], dans *Erasmi opera omnia*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1971, I-2, p. 31). "Les arbres, c'est bien possible, naissent arbres, même ceux qui ne portent aucun fruit ou des fruits sauvages ; les chevaux naissent chevaux, quand bien même ils seraient inutilisables ; mais les hommes, crois-moi, ne naissent point hommes, ils sont faits tels." (trad. Jean-Claude Margolin dans *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Étude critique, traduction et commentaire, Genève, Droz, 1966, p. 388). « Par aventure les arbres viennent d'eux-mêmes bien qu'ils soient stériles, ou que leur fruit sente le bocage. Les chevaux naissent chevaux, ben qu'ils soient inutiles. Mais les hommes, et m'en croie, ne naissent point hommes. » (trad. Pierre Saliat, Paris, Klincksieck, 1990, p. 41) ; trad. Jean-Claude Margolin, dans *Éloge de la folie, Adages, colloques...*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », p. 487, avec une variante de l'édition Droz : « ... ils le deviennent par un effort d'invention ».

4. "*Homo sum : humani nihil a me alienum puto*" (Térence, *Héautontimoroumenos*, trad. Jules Marouzeau, Les Belles Lettres, 1947, rééd. 1984, p. 22-23 ; autre trad. Désiré Nisard, Paris, Flammarion, "GF", 2014, p. 52 ; autre trad. Pierre Grimal, dans Plaute Térence, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1971, p. 1163).

Sartre souligne combien chacun de nous est responsable de l'humanité entière<sup>5</sup>. La tâche est rude ; il s'agit pour chacun de nous de se reconnaître en tous : le meilleur, mais également le plus vil, comme aussi le plus commun.

5. On se rappelle les paroles fortes d'Antoine Saint-Exupéry dans *Pilote de guerre* : "Chacun est responsable de tous. Chacun est seul responsable. Chacun est seul responsable de tous" (*Œuvres complètes*, éd. Michel Autrand et Michel Quesnel, t. II, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1999, p. 2013). On trouve l'idée exprimée au moyen de la notion d'engagement dans Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 74.