



HAL
open science

Puissances, impuissance et limites corporelles

Sarah Carvalho

► **To cite this version:**

Sarah Carvalho. Puissances, impuissance et limites corporelles. Philosophiques, 2023, 26, pp.29-51. 10.4000/philosophique.1763 . halshs-04246482

HAL Id: halshs-04246482

<https://shs.hal.science/halshs-04246482v1>

Submitted on 17 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

26 | 2023

Le corps - Kant

Puissances, impuissance et limites corporelles

Sarah Carvalho

p. 29-51

<https://doi.org/10.4000/philosophique.1763>

Fort, da. Loin, ici. L'enfant joue avec la bobine de fil qui s'éloigne et disparaît, puis revient¹. Enracinement, déracinement, certaines expériences ancrent mon corps dans une présence à soi, au monde et aux autres, tandis que d'autres me rendent étrangère à moi-même, aux autres et au monde. Les modalités du jeu ou de l'existence se cristallisent dans le corps, qui oscille entre ces deux pôles : il s'affirme et se nie, il s'impose et se retire, il procure plaisir et peine, il se donne et se refuse. Les jeux, le travail et l'existence répètent cette scène originaire de la présence et de l'absence comme à travers un échappement. Dans les horloges mécaniques, l'échappement désigne un dispositif opérant entre la source d'énergie et le résonateur pour transférer l'énergie et conférer un rythme régulier au pendule. Le corps se donne sous la forme d'une présence, une silhouette, un organisme, une matière, l'autre de l'esprit, et se dérobe incontrôlable, méconnu, débordant, surprenant. L'existence règle ce déséquilibre perpétuel en négociant son échappement, dans la mesure où cette alliance entre le bien-connu et le sauvage constitue le propre de nos corps. Car le corps nous échappe en permanence, et c'est cet échappement qui règle le style et le rythme propres à chacun et lui confère son énergie propre. La souffrance en offre l'expérience désespérante, lorsqu'elle emplit tout notre être et nous dépossède de nous-mêmes. La beauté ou la joie ouvrent l'espace extraordinaire d'une possible harmonie où la vie semble trouver son accomplissement. Simone Weil analyse la figure de l'échappement à travers le couple de l'enracinement et du déracinement : le travail patient nous enracine en notre corps, un lieu, une civilisation, des relations, mais il risque sans cesse de nous déraciner de nous-mêmes, de nous expulser de nos corps, habitats et habitudes². L'échappement, l'enracinement et le déracinement nomment la réalité du corps en évitant les couples ordinaires du sujet et de l'objet, de la matière et de l'esprit, pour laisser émerger les forces et logiques structurant le phénomène corporel.

²Car le langage menace sans cesse de rater et enfermer le corps dans ce qu'il n'est pas, des catégories rigides et limpides. Face à cette menace, les concepts de puissance, plasticité et limite proposent de circonscrire ce régime corporel à trois échelles d'intelligence : les sciences humaines et sociales, la médecine et la philosophie, sans qu'aucune des trois n'épuise ce qui reste essentiellement une question, voire une blessure.

Le corps étrange et étranger des sciences humaines et sociales

³La première difficulté consiste à nommer le corps au singulier, alors que les corps sont pluriels, différents, changeants. Le passage du pluriel au singulier implique d'autres transferts que chacun accomplit normalement, et qui se bloquent parfois pathologiquement, de l'étrange vers le familier, de l'étranger vers le propre, du sauvage vers la norme. Or ces transferts relèvent à la fois de processus physiologiques, psychologiques et sociologiques, sans que nul ne puisse assigner la priorité à l'un ou l'autre. Le corps n'est jamais un fait de nature, une réalité constante, objective, universelle, mais un phénomène complexe, évolutif, et une catégorie historique, psychologique, sociologique, où matière et forme symbolisent.

4Le récit ethnographique éclaire en effet cette épaisseur psychologique, sociologique et physiologique du transfert qui accompagne la constitution « du » corps. Lorsque Maurice Leenhardt, d'abord missionnaire puis ethnologue, décrit les mœurs et concepts de la société canaque dans les années 1950, il souligne sa surprise à entendre le vieux sage Boessou identifier la rupture fondamentale qu'a introduite la civilisation occidentale en Mélanésie.

Voulant mesurer le progrès accompli dans la pensée des Canaques que j'avais instruits de longues années, je risquais une suggestion :

– En somme, c'est la notion d'esprit que nous avons apportée dans votre pensée ? Et lui d'objecter :

- 3 Maurice LEENHARDT, *La structure de la personne en Mélanésie*, Milano, S.T.O.A. Edizioni, 1970, p. 26 (...)

– L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps. Réplique inattendue³.

- 4 « Le Canaque a du corps externe une représentation très sûre. Il connaît sa surface. [...] Mais visi (...)
- 5 Maurice LEENHARDT, *La structure de la personne en Mélanésie*, op. cit., p. 70.
- 6 Maurice LEENHARDT, *Do Kamo*, op. cit., p. 308-309 ; *La structure de la personne en Mélanésie*, op. cit. (...)
- 7 Frédéric ROGNON, « Le sujet dans la religion kanak », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], n° (...)

5Auparavant, les Canaques ne disposaient pas d'un critère d'identité personnelle, parce que plus radicalement ils n'avaient pas de corps, au sens où les occidentaux ont et sont « un » corps. Quel était le corps canaque ? Leenhardt ethnologue raconte plusieurs anecdotes pour comprendre le phénomène corporel canaque déterminé par une triple relation sociale, végétale et spirituelle. Le corps s'avère tout d'abord le porteur de l'identité sociale tissée par des relations de filiation, fratrie, alliance. Or la généalogie familiale et les alliances sociales déterminent l'identité de chaque membre, fils ou fille de, frère ou sœur, mari ou épouse, oncle ou voisin. La priorité absolue du critère d'appartenance implique que, si un jeune homme doit se marier à une jeune fille qui décède, il épouse alors sa sœur qui se substitue très exactement à la défunte. Le mariage avec la sœur de la défunte est exactement le même mariage, car il noue la même alliance entre deux familles : les corps mariés ne servent que de support à la relation sociale. L'art canaque exprime la même absence « du » corps en représentant des figures en deux dimensions sans intériorité, à plat⁴. La médecine interprète les états corporels à travers la référence végétale : être jaune, c'est être malade, comme une plante qui s'étiolle. Être pubère ne dépend pas d'un signe physiologique, mais correspond au moment où les branches de l'arbre planté dans le trou creusé avec le placenta enfoui toucheront terre et pourront donner une bouture capable à son tour de croître. Se marier signifie précisément manger la même igname. Pas plus que la plante ne meurt puisqu'elle reverdit et bouture, la mort n'existe pas non plus. La langue houaïlou n'emploie pas de mot équivalent pour désigner ni la mort ni le corps propre. Elle nomme sève le sang ; écorce la peau ; calebasse le crâne, etc. La différence culturelle ne tient donc pas à un déficit de rationalité ou un excès de mythe comme chez Lévy-Bruhl, mais au rapport au corps. La culture occidentale fait découvrir aux Canaques une réalité qu'ils ignoraient : ils deviennent des corps propres, qui ouvrent la conscience et la reconnaissance de la singularité. Leenhardt arrive à une double conclusion : d'une part, « le primitif est l'homme qui n'a pas saisi le lien unissant son corps et lui, et est demeuré dès lors incapable de le singulariser. ⁵ » Mais, d'autre part, la culture occidentale ferait bien d'apprendre des Canaques la profondeur des relations sociales qui tissent nos identités pour corriger l'individualisme⁶. Par la suite, les ethnologues ont confirmé la différence des corps occidental et canaque, mais ils ont critiqué la dénégation de toute subjectivité⁷ et souligné l'impossibilité de décider ce que devrait être le rapport au corps – ni canaque, ni occidental, mais chrétien selon Leenhardt – pour accéder à sa vérité, dans la mesure où nulle révélation transcendante ne peut servir de référentiel.

- 8 Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005
- 9 Michel de CERTEAU, Georges VIGARELLO, « Histoire de corps. Entretien avec Michel de Certeau », *Espr* (...)

- **10** Georges CANGUILHEM, « Modèles et analogies dans la découverte en biologie », in *Études d'histoire* (...)
- **11** Sarah CARVALLO, *Stahl-Leibniz : la controverse sur la vie, l'organisme et le mixte* (édition critique (...))
- **12** Sarah CARVALLO, « Les effets rétrospectifs de Stahl sur Descartes. Cartésianisme et anti-cartésien (...)

6 Cette anecdote souligne une première étrangeté du corps : il ne s'impose pas comme un fait naturel, évident ou universel, mais implique toujours une dialectique entre nature et culture. Chaque culture fait exister certaines dimensions du corps et en oblitère d'autres. Dans l'anthropologie de la nature de Philippe Descola, notre conception naturaliste du corps exprime d'abord une vérité culturelle ; d'autres anthropologies en proposent une vérité totémique ou animiste⁸. Dans les mots de Michel de Certeau, « Le corps, on ne le rencontre jamais. Il est mythique, au sens où le mythe est un discours non expérimental qui autorise et règle des pratiques. Ce qui fait corps, c'est une symbolisation socio-historique caractéristique de chaque groupe »⁹. Même nos savoirs rationnels et scientifiques du corps (physique, chimique, biologique, médical, ethnographique, sociologique, historique) participent à cette symbolisation socio-historique de nos existences, dans la mesure où ils reposent sur une détermination préalable de leur objet. Or nous ne savons pas « ce qu'est le corps », et le langage piège sans cesse la connaissance du corps qui oscille entre un génitif subjectif, le corps se connaissant soi-même, et un génitif objectif qui instancie une réalité trop évidente. Ainsi le terme d'organisme, qui semble désigner la réalité objective et biologique de nos corps, résulte lui-même d'une histoire culturelle marquée par la référence mécaniste véhiculée par la nomenclature anatomique, nos métaphores et nos modèles qui visent une explication causale à partir de référence à des machines et leurs opérations (mouvement, frottement, explosion, dépense, consommation, performance, etc.)¹⁰ : il apparaît en 1684 dans le cadre d'une controverse à la fois métaphysique et scientifique sur les différentes dimensions du corps¹¹, et il s'impose désormais comme une instance à la fois vraie, objective et réelle de nous-mêmes – d'ailleurs au prix d'un curieux contre-sens, ou retournement de sens, puisqu'au départ, chez Georg Ernst Stahl, l'organisme nomme l'autre du mécanisme, tandis qu'il devient très rapidement la description des fonctions physiologiques mécaniques¹². D'une certaine façon, avant l'avènement du mécanisme comme projet philosophique, scientifique et civilisationnel, nul n'éprouvait le besoin de nommer organisme le corps : l'organisme n'existait pas. Ce que nous nommons corps occidental moderne se trouve instancié comme identité subjective d'un individu singulier, étroitement liée à l'organisme considéré comme une réalité naturelle, objective, positive dont la science détiendrait la vérité. Or il y a d'autres manières d'être et avoir des corps, dont nous sommes aussi les héritiers, les adversaires ou les ignorants.

- **13** Jean-Pierre VERNANT, « Corps obscur, corps éclatant », in Charles MALAMOUD, Jean-Pierre VERNANT (dir.) (...)

7 D'un point de vue historique, notre corps contemporain se démarque de celui l'antiquité, et nous amène à prendre la mesure de l'étrangeté d'autres corps historiques que nous convoquons pourtant comme origine. Ressaisir l'épaisseur historique du ou des corps nous amène à nous demander ce « qu'était le corps pour les Grecs¹³ ». Là encore les mots indiquent le déplacement et le pluriel nécessaires. En effet, aucun terme grec ne traduit notre catégorie de corps. Le *sōma* (σῶμα) désigne le cadavre, le *dēmas* la stature ou la charpente, qui caractérise l'allure ; *chros* signifie l'enveloppe corporelle ; *kara*, la tête, vaut comme métonymie pour l'individu, tandis que *guia* ou *méléa* accentuent la mobilité ou la force corporelle. Tel organe corporel (le cœur, les poumons, le diaphragme, la poitrine, les entrailles) qualifie la personnalité de chacun en fonction d'un alliage spécifique entre le psychique et le physique. Les *physikoi* présocratiques s'intéressent principalement à la génération et la corruption (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς), processus global de transformation. Les dieux, le monde, les hommes, les animaux ou les plantes ont tous des corps, et leur différence ne tient pas à leurs principes constitutifs ou leur anatomie, mais à leur rapport au changement. Le sur-corps des dieux demeure identique, sans fatigue ni corruption, tandis que les autres changent et se corrompent jusqu'à mourir. Si les dieux mangent, engendrent, saignent, ils ne meurent pas, ne se fatiguent pas, n'ont pas faim mais jouissent d'une vitalité et d'une plénitude permanentes. Leur corps peut s'invisibiliser, se travestir ou se manifester. Au contraire, les sous-corps humains se trouvent soumis au manque, à la fatigue, la faim, le sommeil, la vieillesse, la mort, la putréfaction. Leur figure est localisée, visible, pesante, lente et confère à chacun son identité attestée par un nom. La limite, la fragilité, l'incomplétude et la mort s'avèrent ainsi la marque principale du corps humain.

- **14** Lucia SAUDELLI, « Le « cadavre » chez Platon : des images présocratiques et un commentaire néoplaton (...)

8 Dans ces cycles et processus, Platon introduit un nouveau paramètre pour expliquer les transformations qui opèrent à travers le cycle des réincarnations ou métensomatoses¹⁴. Le corps s'avère ainsi un lieu de vérité du devenir. Le corps divin, démon, masculin, féminin, volatile, terrestre, aquatique ou végétal instancie un moment d'un processus à la fois cosmogonique et individuel, qui appelle une connaissance autant axiologique que scientifique. Dans la cité que vise la *République*, les gardiens auront un corps semblable au naturel d'un jeune chien racé ; ils seront sélectionnés sur ce critère et se reproduiront entre eux ; le philosophe exerce son corps de façon modérée et le rend capable d'ascèse sans excès ; en revanche, le corps des jeunes gens riches en démocratie est mou, incapable d'effort, asservi au gré des désirs et des plaisirs, et le tyran se rend esclave des désirs. La connaissance des corps permet de comprendre et accompagner l'exercice des facultés corporelles aptes à une vie juste. *Kalos kagathos* désigne l'homme grec accompli, bel et bon. Il y a des catégories de corps : certains parfaits, sains et beaux, d'autres imparfaits. À partir de l'époque chrétienne, le cadre conceptuel se réfère moins aux cycles et transformations et davantage au couple de la chair et du corps : *sarx* et *sôma*, *caro* et *corpus*, *carne* et *cuero-corporo*, *Leib* et le *Körper* ouvrent un nouveau champ sémantique pour décrire le spectre qui mène de l'incarnation vécue à la chose du monde. La chair renvoie à la présence d'une âme, mais aussi au conflit des désirs et de la raison, tandis que le corps s'intègre, d'une part, aux sciences de la nature, l'anatomie et la physiologie, aux côtés des autres réalités matérielles, et, d'autre part, au gouvernement des êtres.

- 15 Georges RYLE, *The concept of mind*, Hutchinson's University Library. URL: [http:// catalog. hathitrust \(...](http://catalog.hathitrust.org)
- 16 Barbara CASSIN et al., *Dictionnaire des intraduisibles. Vocabulaire européen des philosophies*, Paris (...
- 17 Clifford GEERTZ, *The Interpretation Of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

9 Ainsi notre corps occidental exprime un concept épais au sein d'un système symbolique où la langue, l'histoire, les valeurs, les normes et les sciences articulent l'interdit et le possible, l'existence et la connaissance. Georges Ryle nomme épaisseur conceptuelle le fait qu'un geste humain embarque nécessairement une sémantique feuilletée¹⁵. Ainsi le même clignement d'œil peut signifier plusieurs choses, par exemple un tic ou un signal. Clifford Geertz reprend le couple fin-épais pour analyser le spectre qu'explore chaque culture à sa manière, d'une part, en produisant des noms, des concepts intraduisibles¹⁶ et des comportements particuliers à une époque et un lieu, et, d'autre part, en visant une forme transhistorique et transculturelle qui renvoie à l'horizon partagé de l'humanité¹⁷. Le corps fin désigne la limite du corps, celle qu'on imagine échapper à la culture, purement donnée, mais irréaliste. Même le corps connu scientifiquement embarque une épaisseur culturelle, symbolique, historique. Le corps épais désigne la particularité et la singularité des corps imbriqués dans des sémantiques et systèmes socio-culturels. Avec l'émergence de la personne comme catégorie structurante de notre anthropologie, le corps devient à la fois propre et intime, mais aussi objectif et normé.

- 18 Marcel MAUSS, « Les techniques du corps », in *Anthropologie et Sociologie*, Paris, PUF, 1950, p. 365 (...
- 19 L'anthropologie des techniques poursuit l'impulsion lancée par Mauss avec par exemple le numéro « L (...
- 20 Thierry HOQUET, *Le sexe biologique*, Paris, Hermann, 2013.

10 Les études anthropologiques confirment et décrivent cet ancrage culturel du corps qui s'immisce dans les gestes les plus secrets du sommeil, de l'amour, de la défécation, du soin ou de la toilette. Marcel Mauss explique cette variabilité culturelle à partir de la nature technique du corps, premier instrument de l'homme¹⁸. Le corps n'est pas donné : dès la conception, en passant par la naissance jusqu'à la mort, il se transforme selon ses usages, à l'insu de chacun, qui mime depuis toujours la façon dont on le soigne, caresse, lave, ou dont on marche ou court avec lui. Chaque société secrète une culture physique, qui recueille les manières traditionnelles dont les individus savent se servir de leur corps. L'ethno-technologie ressaisit les manières de faire et d'agir au sein d'un système socio-culturel¹⁹ : les gestes du travail, du jeu, de la nourriture, du soin, de l'habillement, de l'habitat et, plus généralement, de la culture modèlent des corps que le langage d'une société cartographie en disant ou taisant, en rendant visible ou invisible, selon un dictionnaire des intraduisibles. Les travaux sur le concept de genre et la catégorie de sexe montrent ainsi en quoi l'identité d'une personne ne se réduit jamais à un donné naturel mais exprime une manière d'exister au sein d'un espace symbolique polarisé par des ressemblances et des différences, des convenances et des

transgressions, des stabilités et des labilités, des savoirs et des normes²⁰. Les mots, les noms, les vêtements, les attitudes, les métiers, les rôles réfractent la dialectique permanente entre la nature et la culture, entre la nécessité et les valeurs aussi en matière de féminités, de masculinités ou d'intersectionnalités.

- **21** Maurice GODELIER & Michel PANOFF (dir.), *La production du corps. Approches anthropologiques et hist* (...)
- **22** Frédéric ROGNON, « Le sujet dans la religion kanak », *Art. cit*
- **23** Isabelle MERLE, Adrian MUCKLE, « Pour la mort d'un chef kanak. Le destin de Mohamed Ben Ahmed ou le (...)

11L'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la psychologie décrivent ainsi les modalités des transformations qui traversent les corps en tenant compte de son épaisseur symbolique. Le devenir caractérise en effet la spécificité du corps humain par différence avec les corps animaux ou végétaux, même si certaines études montrent la proximité entre l'homme et certains singes sur ce point²¹. « Notre » corps n'est jamais simplement donné ou naturel, mais toujours en devenir déterminé par des contraintes multiples : biologiques, sociales et symboliques. On devient intersectionnel, femme ou homme ; on devient enfant, adolescent, adulte ou personne âgée ; on devient danseur ou athlète, on devient musicien ou paysan ; on devient plus ou moins puissant. Les Canaques ont changé et intégré le corps occidental²², même si leur « situation coloniale » garde la mémoire vivante d'une tension et d'une ambiguïté²³. J.-P.Vernant souligne le spectre des puissances à l'œuvre dans le corps homérique qui atteste la valeur d'un homme : son courage, sa vitalité, la maîtrise de soi, l'intelligence transparaissent dans sa *charis*, son charme propre. Entre l'expérience récurrente du manque et de la fragilité et l'émanation de ses puissances, le corps humain se déploie sur une échelle de perfection qui le rapproche soit des dieux, soit des bêtes. La beauté du héros ou de la femme exprime les puissances de la fortitude, du désir, de la fureur qui s'élancent en eux : Ulysse rayonne de beauté. Ce devenir sur une échelle de puissance n'est donc pas seulement quantitatif, mais surtout qualitatif ; il embarque toujours des valeurs esthétiques et morales. Et il invite aussi à se rendre attentif aux expériences d'impuissance et de limite, qui concernent toute existence à la naissance ou à la mort, dans la maladie, la souffrance, la fatigue ou la blessure.

Prendre soin des corps : impuissances et limites

- **24** Philippe DESCOLA, « Notre nature si singulière. Un entretien avec Philippe Descola », in Vincent BO (...)
- **25** Sylvia FISCHEROVA, « La technicité de la médecine hippocratique et ses limites », *Acta universitati* (...)
- **26** M. C. nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambrid (...)
- **27** HIPPOCRATE, *De l'art*, § 3, in J.J. Jouanna (éd.) *Des vents. De l'art*, Paris, Les Belles Lettres, 19 (...)

12Comment prendre soin des corps confrontés aux handicaps, maladies, vieillesse, maltraitance, malnutrition, accidents, usure, mort ? Chaque culture organise un soin des corps à travers l'éducation, l'alimentation, la gymnastique, les massages, l'esthétique, la musique, la religion, la médecine, qui instituent des techniques du corps. Notre culture confère un privilège à la médecine comme art et savoir de prendre soin des corps impuissants. Descola souligne à cet égard la continuité entre culture et science²⁴ : le corps dont traite la science et que traite la médecine est celui que rend possible et objective une société à un moment de son histoire, et que les savoirs et pratiques transforment à leur tour. Dans le régime grec et latin, la racine *tek-* de techniques désigne le fait de bâtir ou charpenter, mais aussi de tisser des textes et des textures²⁵ : le geste et le symbole s'entremêlent. Les techniques grecques de la musique, la navigation, la divination, la rhétorique, la gymnastique, la médecine luttent contre la fragilité, les hasards de la fortune et augmentent de façon efficace l'agir naturel vers un but que se donne l'homme²⁶. Parmi elles, la spécificité de la médecine vise à « délivrer complètement les malades de leurs souffrances ou émousser la violence des maladies, et ne pas traiter les malades qui sont vaincus par les maladies ; sachant bien que la médecine ne peut pas tout »²⁷[Je souligne].

- **28** Rafael MANDRESSI, *Le regard de l'anatomiste*, Paris, Seuil, 2003

- **29** Lorraine DASTON, Peter GALISON, *Objectivity*, New York, Zonebooks, 2007. Vincent ISRAEL-JOST, « Voir, (...) »
- **30** William John Thomas MITCHELL, *Iconologie. Image, texte, idéologie*, trad. Maxime Boidy et Stéphane Ro (...) »
- **31** Laurence FAIVRE et Christel THAUVIN, « La valeur d'un diagnostic génomique à l'arrivée de la médecine (...) »

13 La technique médicale instancie en effet un savoir particulier des puissances, impuissances et limites corporelles dans un espace rendu culturellement possible, quitte à le transformer et déplacer les limites. De la conception à la mort, la médecine intervient pour arrêter, orienter ou susciter les puissances corporelles et repousser les limites physiologiques : susciter la conception en cas d'infertilité ou arrêter la grossesse, prévenir certaines maladies, opérer ou traiter des malformations, des blessures ou des pathologies, vacciner en réveillant les capacités immunitaires ou soigner lorsque le virus a envahi le corps, endormir ou stimuler l'attention, réanimer pour reculer l'avènement de la mort ou soulager la douleur en accélérant la mort. La liste des potentielles interventions médicales est immense, mais la médecine n'abolit pas la limite. Elle la franchit en un certain sens, puisqu'elle pénètre en l'intimité corporelle : le médecin touche, ausculte et palpe ; il explore les orifices (nasaux, auriculaires, rectaux, vaginaux). Autrefois interdite parce que sacrilège, à partir du quatorzième siècle, la dissection pénètre le secret de la chair qui s'expose sous le regard de l'anatomiste²⁸ ; depuis les succès de la radiologie, l'imagerie médicale rend visibles les os, les viscères, les hormones, les flux qui habitent le corps²⁹, et participe peut-être à un tournant pictorial, une culture du corps dirigée et dominée par les images³⁰. Actuellement, le séquençage haut débit repousse encore les limites en devenant capable de ressaisir la généalogie longue d'un individu ou d'estimer les risques futurs de maladies génétiques avant même l'apparition de tout symptôme : cette nouvelle image du corps à travers le gène transforme notre rapport à nos origines, notre filiation, notre parenté et nous-même³¹.

- **32** Hervé CHNEIWEISS, « *Organoïdes : nouvelles perspectives et nouvelles questions éthiques* », *Med Sci* (...) »

14 Mais la médecine atteste aussi des limites du corps et de ses propres impuissances : elle échoue à guérir souvent, elle ne peut contenir la douleur, elle constate la mort, elle ne parvient pas à faire naître l'enfant désiré. Certes, les puissances de la médecine s'accroissent : elle peut désormais générer des organoïdes et des embryoïdes³² à partir de cellules souches, mais elle demeure aussi souvent impuissante, incapable de soulager la douleur, guérir les maladies neuro-dégénératives ou génétiques, éviter la mort.

15 Ce jeu de la puissance et l'impuissance renvoie encore à un autre type de limite, le décalage entre un savoir général et la réalité singulière d'un cas. Hippocrate souligne déjà l'irréductible singularité des corps qui dessine une limite de la médecine :

- **33** HIPPOCRATE, *Vict. 2*, in HIPPOCRATE, *Du régime*, trad. R. Joly, Paris, Les Belles lettres, 1967.

Malheureusement, si tout ce qu'on a cité plus haut a bien été découvert, ce dernier point [la nature singulière du patient] est impossible à découvrir. Si on était présent et qu'on pût observer, on connaîtrait chaque patient qui se déshabille et fait des exercices au point de le garder en santé, enlevant ici, ajoutant là, mais sans cela, il n'est pas possible de prescrire en toute exactitude aliments et exercices. J'ai dit jusqu'où pouvait aller la découverte³³.

- **34** « De fait, effectivement, la découverte est importante, et réclame beaucoup d'observation et de t (...) »
- **35** HIPPOCRATE, *Epidémies I, 2, 5*, Paris, Les Belles Lettres, trad. J. Jouanna, 2016.
- **36** Danielle GOUREVITCH, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et (...) »*
- **37** HIPPOCRATE, *Du régime, op. cit.*, Paris.

16 Ainsi la médecine reconnaît ses propres limites et participe intimement à la dialectique de la puissance et l'impuissance. Pour Hippocrate, la médecine prolonge l'art de la diète et de la gymnastique et prolonge à cet égard la dialectique corporelle entre puissance et impuissance :

comme l'athlète développe des forces ordinairement latentes par l'exercice et le régime, la médecine propose des techniques de soin, à la fois préventives et curatives³⁴. Hippocrate insiste alors sur la nécessaire alliance thérapeutique entre le malade, le médecin et la maladie pour susciter une dynamique positive : « L'art se compose de trois termes : le malade, la maladie et le médecin. Le médecin est le serviteur de l'art ; il faut que le malade aide le médecin à combattre la maladie. »³⁵. Le médecin n'impose pas une puissance externe ou contraire, il s'allie avec le malade et la nature en formant un triangle³⁶. Son savoir fondé sur une méthode discerne les causes des processus physiologiques et peut agir sur elles : quoique technique, la médecine participe de la nature et renforce la *natura medicatrix* qui ordinairement suffit à la vie, dans la mesure où le corps lui-même est technique³⁷. La médecine retrouve aussi en un autre sens l'affirmation anthropologique d'un savoir-faire corporel inhérent.

- **38** HIPPOCRATE, *Epid.VI*, 5, Paris, Les Belles Lettres, trad. J. Jouanna, 2016.

La nature est le médecin des maladies. [Lit. : Les natures sont les médecins des maladies.] La nature trouve pour elle-même les voies et les moyens, non par intelligence. [...] La nature, sans instruction et sans savoir, fait ce qui convient. Larmes, humidité des narines, éternuements, sérumen, salive, expectoration, inspiration, expiration, bâillement, toux, boquet, toutes choses qui ne sont pas toujours de la même nature³⁸.

- **39** « Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὄξυς, ἡ δὲ πείρα σφαλέρη, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή. [La vi (...)]

17Lorsque les techniques naturelles ne suffisent plus, la médecine prend la relève. Dans le jeu des puissances, il revient au médecin de savoir discerner le moment opportun de son action. Il doit donc être attentif aux occasions (*kairos*), qui caractérisent des opportunités et des moments critiques où il faut intervenir rapidement, mais accepter aussi la patience et la durée qu'il faut savoir accompagner, notamment en respectant le rythme des fièvres ou des cycles. Le premier aphorisme hippocratique explicite cet équilibre entre la patience et la célérité, qui caractérise l'art médical³⁹.

- **40** Sarah CARVALLO, « L'éthique de la recherche entre réglementation et réflexivité », *Revue d'Anthropo* (...)

18L'histoire de la médecine occidentale se structure à travers cet alliage entre les puissances et les limites au prix d'ajustements permanents et parfois paradoxaux : plus la puissance technique et scientifique de la médecine s'accroît, plus elle rencontre des limites indépassables – dont la maladie, la douleur et la mort – et requiert des limites qu'elle s'impose à elle-même. Le fait de savoir et pouvoir faire ne justifie pas toujours de faire. Respecter la volonté du patient lorsqu'il refuse un traitement en sollicitant son consentement libre et éclairé, mais parfois aussi obliger le patient et le protéger malgré lui : par exemple, en contrôlant la délivrance de médicaments, en l'internant en cas de danger pour lui ou autrui, en refusant l'acharnement thérapeutique, etc. À ce titre, l'éthique médicale, la déontologie et la bioéthique valent comme un art des limites, dont les évolutions accompagnent les progrès scientifiques et techniques⁴⁰. Elles posent des limites à ne pas transgresser pour ne pas abuser de la puissance médicale.

- **41** Marilyn NICOUUD, « Éthique et pratiques médicales aux derniers siècles du Moyen Âge », *Médiévales* [(...)]

- **42** Chiara CRISCIANI, « Éthique des *consilia* et de la consultation : à propos de la cohésion morale de (...) »

19Ainsi dès ses origines, la médecine occidentale détermine un spectre de savoirs, pratiques et devoirs, qui articulent les puissances et les limites en essayant de faire reculer la frontière de l'impuissance tout en respectant des interdits fondamentaux. La filiation, la mort, le sexe, la souffrance, la folie restent des actions d'actualité jamais définitivement réglées. L'éthique évolue ainsi nécessairement en fonction des puissances scientifiques et techniques, mais aussi des valeurs contextuelles de son époque. Un jeu s'instaure entre puissances, impuissance et limite. Le serment d'Hippocrate est un engagement à respecter des limites. « Je passerai ma vie et j'exercerai mon art dans la pureté et la piété. » À partir du treizième siècle, la médecine s'institutionnalise et se professionnalise à travers un statut universitaire, la formation de collèges de praticiens, la régulation de l'exercice, l'appointement par les communes puis l'État de médecins salariés, l'exclusion des charlatans, l'organisation progressive des hôpitaux⁴¹. Les médecins s'auto-prescrivent « des conseils et des suggestions de morale et de comportement »⁴². À chaque étape, la déontologie et l'éthique accompagnent le double mouvement de professionnalisation et de médicalisation sous la forme de conseils et de règles retranscrits dans des registres ou manuels. Les conseils visent à orienter sans

obliger, mais ils gagnent aussi une force contraignante dans la mesure où les pairs les décident et les partagent collégalement. Les règles concernent le bon exercice de la profession médicale ; elles ont valeur normative, parfois juridique ; elles réglementent les interventions respectives du médecin et du prêtre ; elles sont discutées et elles évoluent. Les médecins se constituent ainsi comme autorité collégiale qui peut valider ou non les procédures, introduisant ainsi une différence de nature entre les empiriques et les praticiens réguliers, qui respectent la règle à la fois dans sa dimension scientifique et éthique. Les manuels et traités de déontologie insistent sur la relation de confiance entre le professionnel et le patient, tandis que de nombreuses histoires font apparaître déjà les difficultés de la relation, la méfiance à l'égard des compétences du praticien.

- 43 Vivian GARCIA et Milena MAGLIO, « Redéfinir la mort : entre nécessités pratiques et discours théori (...) »
- 44 Martin DUMONT, « Collaboration et tensions entre clinique et biologie fondamentale dans l'histoire (...) »
- 45 Sarah CARVALLO, « Généalogie des données génétiques », Sarah CARVALLO, Laurece FAIVRE (dir.), *Valeu* (...) »
- 46 Catherine MALABOU, « Souffrance cérébrale, souffrance psychique et plasticité », *Études*, n° 414, 2 (...) »

20 Actuellement les potentialités accrues de la pratique médicale vont de pair avec un encadrement légal, déontologique et éthique tout aussi fort. Si les progrès suscitent un réaménagement éthique, de nouvelles problématiques éthiques surdéterminent aussi en retour les sciences et les techniques médicales. Ainsi les recherches expérimentales perpétrées sous le régime nazi ou dans les hôpitaux universitaires nord-américains (à Tuskegee, 1932-1972) rendent nécessaires une politisation de l'éthique médicale et une valorisation centrale de l'autonomie qui trouvent sa figure déontologique dans le consentement libre et éclairé institué par le Code de Nuremberg (1946), réaffirmé par le Rapport Belmont (1979) et les Principes de bioéthique de Beauchamp et Childress (1979). La structuration des politiques de santé publique en matière d'hygiène, de vaccins ou de prévention ouvre de nouvelles dimensions à l'éthique et la déontologie pour préserver des espaces de liberté démocratique. Les progrès de la réanimation transforment la définition de la mort et les obligations déontologiques des médecins⁴³ ; les progrès en immunologie⁴⁴ rendent possibles les greffes d'organes, de tissus composites et nécessaires de nouveaux cadrages éthiques sur le don, le prélèvement, la distribution, la décision. La possibilité scientifique et technique d'accéder au séquençage de l'exome ou du génome va de pair en France avec un monopole de la prescription, pour éviter que chacun sache ou doive savoir s'il est porteur de pathogènes, alors qu'aux États-Unis, moyennant finances, chacun peut accéder à un séquençage. Dans la mesure où le séquençage génétique à haut débit implique des données secondaires et des connaissances identifiantes sur des familles entières, sans toujours rendre possible aucune action de prévention ou de soin, la médecine doit repenser les clauses mêmes du consentement libre et éclairé, l'avènement du patient *in waiting* ou liminal pris en charge médicalement avant même l'apparition d'aucun symptôme qui dépend souvent de facteurs aléatoires⁴⁵. L'imagerie et les données personnelles de santé rencontrent le problème du corps à la frontière entre l'expression d'une volonté libre et personnelle et les obligations qu'impose l'État. Les organoïdes et les embryoïdes incarnent de nouveaux types de vivants à l'interface entre la machine et l'humain. Les neurosciences explorent la plasticité cérébrale, la capacité de changer de personnalité en particulier dans les troubles dépressifs liés à la maladie de Parkinson, mais aussi le risque de plastiquer toute identité possible⁴⁶. La puissance scientifique et technique et la plasticité du vivant repoussent les limites, mais appellent sans doute à nous limiter tout en négociant la dialectique du progrès.

- 47 Michel MORANGE, *Histoire de la biologie moléculaire*, Paris, La Découverte, 2003.
- 48 Lazare BENAROYO « Peut-on accepter les progrès en sciences biomédicales sans progrès en éthique ? » (...) »
- 49 *Ibid.*

21 Car « on n'arrête pas le progrès » : les tentatives d'imposer des moratoires ou d'interdire purement et simplement l'innovation médicale ont toujours échoué⁴⁷, parce que le travail des puissances ne se décrète ni se s'arrête. Il s'agit plutôt de négociations et de diplomatie entre des forces présentes au sein de la médecine et la société. Certains défendent même l'idée d'un progrès en éthique corollaire nécessaire des avancées scientifiques et techniques⁴⁸. Effectivement les excès

de la médecine sous le troisième Reich ou à Tuskegee ont rendu possible des normes plus ambitieuses, qui assument les enjeux normatifs liés aux pratiques biomédicales. L'équilibre entre la science, la technique et l'éthique s'avère toujours instable et fragile⁴⁹ : la pratique clinique ne se réduit pas à appliquer un savoir ou un protocole, car elle induit une décision qui implique autrui. La maladie ne signifie jamais un pur incident ou dysfonctionnement, mais elle suscite toujours un basculement dans une histoire et a toujours un sens ; le soin aussi. Ils ont une valeur affective pour le vivant qui reconfigure son mode d'existence et son environnement.

- **50** Kurt GOLDSTEIN, *La Structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie* (...)
- **51** Oliver SACKS, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau* [1985], Paris, Seuil 1992 ; Antonio DAMA (...)
- **52** Ivan MOYA DIEZ, « Canguilhem avec Goldstein : de la normativité de la vie à la normativité de la co (...)

22La maladie, le soin et la santé caractérisent ainsi des types d'expérience vitale qualitativement distincts : la santé exprime la capacité qu'a l'individu de créer et imposer ses propres normes, tandis que la maladie implique une réduction ou une transformation de cette capacité et une crise de sens pour le malade. À partir de son étude sur les malades cérébrolésés de la première guerre mondiale, Kurt Goldstein décrit les capacités de compensation cérébrale : ces mécanismes adaptatifs ne signifient pas un retour à la normale, mais la reprise d'une existence saine au sens où la personne reconstitue les conditions nécessaires et suffisantes pour exprimer sa propre vitalité⁵⁰. Les travaux de neuropsychologie, ceux d'Oliver Sacks ou Antonio Damasio⁵¹ parmi d'autres, explorent les aménagements que rend possible la plasticité cérébrale. Ces études confirment la conception canguilhemienne selon qui la santé exprime d'abord une puissance normative, toujours vitale, axiologique et esthétique⁵².

- **53** Georges CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009, p. 130-131

Être sain c'est non seulement être normal dans une situation donnée, mais aussi être normatif, dans cette situation et dans d'autres éventuelles. Ce qui caractérise la santé c'est la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentané, la possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans des situations nouvelles. [...] Nous soutenons que la vie d'un vivant, fût-ce d'une amibe, ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme, et non sur le plan de la science. La science explique l'expérience, elle ne l'annule pas pour autant⁵³.

- **54** Paul RICOEUR, « Les trois niveaux du jugement médical », *Esprit*, n° 227, 1996, p. 21-33.

23Soigner ne consiste pas seulement à proposer une solution scientifique et technique à un problème, mais aider la personne à retrouver ses potentialités, à restaurer son autonomie conçue comme source de puissance, à donner un sens à son histoire. Le soin négocie donc puissance et impuissance en jouant sur la plasticité de l'individu plus ou moins capable d'affirmer ses propres valeurs, de viser un but et reconnaître ses limites. Il requiert un jugement capable d'allier la sphère interpersonnelle de la relation entre le médecin et le malade, la sphère professionnelle reposant sur des critères scientifiques, techniques et éthiques, et la sphère institutionnelle et sociale qui situe la décision et le geste dans un espace politique⁵⁴.

- **55** John HARRIS, « Enhancement et éthique », *Journal international de bioéthique*, n° 22/3-4, 2011, p. 1 (...)
- **56** Emmanuel TAÏEB, « Transhumanisme et santé parfaite », *Quaderni* [En ligne], n° 99-100, <https://journ> (...)
- **57** Gilbert HOTTOIS, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Paris, Vrin, 2017, p. 286.
- **58** Carl ELLIOTT, *Better than well: American Medicine Meets the American Dream*, Norton et Company, 2004
- **59** « Tu nous a fait vulnérables aux maladies et aux blessures. Tu nous a voués au vieillissement et à l (...)
- **60** Nicolas LE DEVEDEC et Johanne COLLINS, « Le médicament augmenté : l'usage du médicament dans les di (...)

24 Hier comme aujourd'hui, la configuration de ce nœud scientifique, technique et éthique rencontre des contestations, dont la critique majeure concerne justement les limites que l'éthique peut ou doit imposer aux progrès scientifiques et techniques. De façon radicale, le courant transhumaniste conteste la légitimité de ces limites en rappelant qu'il n'y a pas de différence de nature entre l'amélioration et la thérapeutique. « Il est peu vraisemblable que nous soyons capables de séparer, dans la pharmacopée et dans les techniques que nous employons, ce qui est thérapeutique et ce qui réalise un *enhancement* »⁵⁵. Repousser les limites éthiques s'avère alors nécessaire pour repousser les limites scientifiques et techniques : en ce sens, le transhumanisme ne fait que prolonger la logique même de la biomédecine⁵⁶. Il ne renonce pas à l'éthique au sens strict, puisqu'il défend lui-même des valeurs⁵⁷ ; mais il récuse la limite en arguant qu'il est possible, bon et juste d'améliorer la condition humaine indéfiniment toujours plus loin, donc de repousser les limites corporelles, voire d'annuler le corps. Autrement dit, la biomédecine ne doit plus se contenter de soigner et guérir, mais viser une santé positive, mieux que bien⁵⁸ : elle doit augmenter les puissances et plasticités corporelles sans s'imposer de limite préalable. Ainsi on peut envisager de supprimer le vieillissement et, plus radicalement, d'émanciper le corps de la nature, selon le manifeste de Max More⁵⁹. Ainsi « le transhumanisme se pose en fait comme la version décomplexée des aspirations de la biomédecine à *faire mieux que bien*, pour reprendre le célèbre slogan de la compagnie pharmaceutique Pfizer. »⁶⁰. Eliezer Yudkowsky, Nick Bostrom Kurz Weil ou Elon Musk défendent ainsi le transhumanisme de la singularité en préconisant le passage par un point de rupture qui permettrait de parvenir à une nouvelle forme d'humanité essentiellement définie par la conscience et l'intelligence, ou la super-intelligence *in silico*.

- 61 Jean-Gabriel GANASCIA, *Le mythe de la singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?* P (...)
- 62 Jean-Yves GOFFI, « Nature humaine et amélioration de l'être humain à la lumière du programme transh (...)
- 63 Marie-Christine ROUSSEAU *et al.*, « Quality of life in patients with locked-in-syndrom: evolution ov (...)
- 64 Gary. L. ALBRECHT, Patrick. J. DEVLIEGER, « The disability paradox: high quality of life against al (...)

25 Plusieurs critiques de la critique transhumaniste se sont constituées en rappelant les limites à la fois matérielles, politiques et éthiques. À partir d'arguments scientifiques et techniques, Jean-Gabriel Ganascia montre l'impossibilité scientifique et technique des promesses transhumanistes de franchir un point singularité à partir duquel adviendrait une nouvelle espèce humaine déliée de son corps sous forme d'une intelligence siliconée⁶¹. En effet, la soi-disant loi de Moore ne peut se prolonger à l'infini à cause de des problèmes de chaleur, de miniaturisation et de résistance ; l'évolution des espèces ne permet pas de prédire l'émergence d'une espèce transhumaine ; et il n'y pas d'autonomie algorithmique. Des arguments éthiques et politiques contestent les valeurs individualistes ultra-libérales et interrogent la compatibilité du transhumanisme avec la démocratie⁶². Un autre argument concerne essentiellement le corps, puisque le courant dominant actuellement du transhumanisme vise à se débarrasser du corps en franchissant le point singularité. Or le corps demeure le lieu des limites, de la fragilité, de la possibilité de la mort, de la maladie et du manque, comme s'ils étaient le prix à payer pour donner du prix à la singularité de chaque existence. À cet égard, les études cliniques sur les personnes souffrant d'un *locked-in-syndrom*⁶³ ou, plus généralement, d'un handicap sévère ont mis au jour un « Dysability paradox »⁶⁴ : alors même que ces conditions d'existence semblent insupportables à l'entourage, ces personnes lourdement handicapées estiment leur qualité de vie bonne, voire excellente. Alors que leur conscience se trouve empêtrée dans un corps paralysé qui réduit les possibilités de communiquer à un seuil minimal, elles éprouvent encore le plaisir de vivre, comme si la limite radicale d'un corps devenu cage permettait paradoxalement d'accéder à une expérience vitale et existentielle intense.

Ce que la philosophie sait ne pas savoir du corps

26 Les sciences et la médecine nous aident ainsi à mieux comprendre l'épaisseur corporelle. Une fois reconnues les variabilités anthropologiques et la nécessité d'instituer un soin des corps, y a-t-il néanmoins une vérité du corps, au sens d'un génitif subjectif ? Certes, chaque corps sédimente une épaisseur particulière qui le détermine, mais y a-t-il un corps juste, au sens d'une justesse inhérente aux dynamiques corporelles, qui ne se réduisent pas à la santé ? Cette double question alerte

immédiatement sur le fait que s'il y a vérité et justesse, elle ne sera pas purement théorique, mais toujours aussi vécue, pratique et politique. De fait, l'histoire de la philosophie peut se lire comme la quête d'une réponse. Platon, on l'a vu, y apporte une réponse à la fois éthique, politique et technique : le philosophe doit s'exercer à subordonner ses plaisirs et désirs à la raison sans les nier, mais il doit aussi instaurer une éducation et une organisation politique des corps, tandis que le médecin prolongeant la gymnastique propose un art de l'équilibre des flux. Parmi les pistes que propose la philosophie, et faute d'espace et de temps, je choisis celle qu'ouvrent Spinoza, Leibniz et Maine de Biran qui insistent sur les puissances corporelles. En dépit de métaphysiques différentes, ils s'accordent sur un thème principal : l'effort, qui traduit le terme latin de *conatus* – dont l'un des sens est puissance.

- **65** *Éthique* IV, Préface.
- **66** *Éthique* III, Préface.
- **67** *Éthique* III, Proposition 27, Démonstration.
- **68** *Éthique* II, Proposition 7, Corollaire.

27Commençons par la fin pour comprendre le commencement. Spinoza conclut *l'Éthique* (1677) en comparant les puissances du sage conscient de Dieu, des choses et de soi-même et l'impuissance de l'ignorant ballotté au gré de ses penchants : la voie de l'éthique est difficile, parce que, plus fondamentalement, « tout ce qui est rare est beau et difficile ». Comprendre la vérité du corps, de la nature et des corps est difficile. Elle requiert premièrement d'écouter ce qu'on sait du corps par oui-dire, mais aussi de s'en libérer : il y a une sagesse traditionnelle des corps, que chacun apprend à l'école, en famille ou en société sous forme de modèles⁶⁵. C'est ce que décrivent encore les sciences humaines et sociales. Or ces usages et traditions ne cherchent pas tant la vérité que l'ordre et le respect des normes. La science ouvre un espace qui, certes, s'intègre dans un espace social mais dépasse les déterminations sociales et apprend à nos intelligences à changer de point de vue en se situant à l'échelle de la démonstration universelle et vraie, et pas seulement des croyances traditionnelles et locales. La connaissance scientifique du corps peut aider à critiquer et corriger certaines pratiques, ou en renforcer d'autres. À ces deux premières strates, s'ajoute un troisième style de connaissance : l'intuition cristallise à la fois une connaissance et un mode d'existence sage. Elle est rare et difficile, parce qu'elle requiert de développer ses puissances corporelles et intellectuelles. Contre Descartes qui confère la seule puissance à l'esprit⁶⁶, il faut penser la puissance comme un jeu d'ajustement à la fois corporel et intellectuel⁶⁷. En Dieu, la puissance de penser exprime exactement la puissance actuelle d'agir⁶⁸ ; à une échelle moindre, cette adéquation est encore vraie chez le sage.

- **69** *Éthique* III, Postulats I et II.
- **70** *Éthique* I, Proposition XI, Autre démonstration et Scolie.
- **71** *Éthique* III, Proposition 2, Scolie.
- **72** *Éthique* IV, Proposition 39, Scolie Voir aussi les commentaires de Catherine MALABOU, « Souffrance (...) »

28Spinoza nomme puissance la capacité d'un individu à s'exprimer ou persévérer dans son être, c'est-à-dire à agir en proposant ses propres critères pour organiser les conditions de son existence, que ce soit dans le champ des forces physiques, de l'imagination, du politique, de l'affect ou de la connaissance. Persévérer dans son être traduit le spectre qui conduit chacun à développer ou envelopper ses puissances, selon qu'il s'amointrit ou se renforce⁶⁹. L'existence se déploie en termes de développement ou enveloppement de puissances : pouvoir exister est puissance, ne pouvoir exister est impuissance, plus une chose a de force pour exister, plus elle existe⁷⁰. La perfection d'une chose s'estime selon sa capacité à développer son régime propre. Cette puissance s'inscrit donc toujours aussi dans des relations entre des individus ou parties, qui déterminent si l'un agit plus ou moins que l'autre à l'échelle d'une amitié, d'un groupe, ou d'une société tissée d'interdépendances. Mais plus fondamentalement, elle caractérise le devenir individuel qui réalise plus ou moins les forces multiples qui l'habitent. « Nul ne sait ce que peut le corps »⁷¹, car cette puissance se déploie en

fonction de son actualisation. Je ne connais mon être qu'à condition de le développer, de me rendre le plus adéquat à lui qui est moi. Une société et une époque peuvent faciliter ou empêcher l'actualisation de potentialités jusqu'alors inconnues, mais il revient au seul individu de les actualiser. Une amitié, un métier, un exercice de musique, de mathématique ou gymnastique transforment le corps, ou, plus exactement, le corps se transforme à travers eux, et l'individu tout entier se trouve embarqué dans cette transformation qui peut signifier accomplissement ou aliénation, enracinement ou déracinement. Devenir plus puissant engendre une dynamique vitale et existentielle qui s'accroît ; devenir moins puissant suscite le même mouvement inverse d'une atrophie progressive qui peut aller jusqu'à la mort, non seulement en tant que destruction, mais aussi en tant que perte d'identité⁷². Les changements apparents viennent révéler des logiques infra-conscientes de plus en plus difficiles à arrêter ou détourner qu'elles soient positives ou négatives ; mais la connaissance permet de comprendre ces processus et l'intuition de les renforcer ou les atténuer.

29 L'effort-*conatus* traduit cette phylogenèse de soi à plusieurs échelles :

- **73** *Éthique*, Livre III, Proposition 7, Démonstration.

[L]a puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort par lequel, seule ou avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire (par la proposition 6 de cette partie) la puissance ou l'effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien à part l'essence donnée, autrement dit actuelle de cette chose⁷³.

- **74** *Éthique* V, Propositions 41 et 45.
- **75** *Éthique* V, Propositions 22 et 23.
- **76** *Éthique* V, Proposition 23, Scolie.

30 La pointe de l'effort s'exprime sous forme de sagesse et joie, qui renforcent à leur tour la puissance du corps⁷⁴. De nouveau s'opère un saut qualitatif, puisque la véritable mesure de ce devenir joyeux ou sage se trouve dans l'éternité, en ce qu'il exprime la vérité de ce que nous sommes. L'essence de notre corps relève du régime de l'éternité⁷⁵, car alors nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels⁷⁶. Comment comprendre cette éternité ? Elle n'est pas une immortalité au sens où nous demeurerions les mêmes sans changement, ni une échappée hors du temps : elle est un devenir qui actualise au mieux les fragiles agencements individuels. La beauté en est le signe, mais elle est rare et difficile.

- **77** LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II 21, GPV 179.

31 Si Leibniz et Spinoza diffèrent sur de nombreux points, ils s'accordent sur la logique des puissances corporelles. Tous deux dépassent la description des anthropologues et des médecins, au sens où ils fondent métaphysiquement le devenir corporel dans une logique générale du réel, qui se joue particulièrement à l'échelle du corps humain. À ce titre, ils retrouvent le geste présocratique d'ancrer les corps humains dans l'ensemble des générations et corruptions pour comprendre les puissances opérant à travers eux et en eux. Comme si, à son échelle temporelle et spatiale, le corps connaissait et révélait la transformation lente qui œuvre dans les agencements de choses, de personnes et de forces. Il faut donc insister sur ce que nous ne savons pas, sur ce corps qui nous échappe, quand nous pensons le connaître ou le maîtriser : « Nous ne savons pas jusqu'où nos connaissances et nos organes peuvent être portés dans cette éternité qui nous attend »⁷⁷. Le corps ne se laisse pas saisir par des mots ou des idées toutes faites, fussent-elles scientifiques. Il faut devenir ce corps et cet esprit adéquats l'un à l'autre. Souvent nos croyances et nos savoirs, nos mots et nos idées rétrécissent le corps dans ce qu'ils savent et maîtrisent, alors que le propre du corps consiste à explorer et exploser : la maladie inconnue et incompréhensible, la fatigue ou la rupture sont des manifestations de cet échappement. Nous croyions maîtriser, mais le corps s'échappe. La joie est aussi une de ces manifestations : tant que nous ne l'avons pas expérimentée, nous ne la connaissons pas, et la confondons d'ailleurs souvent avec des simulacres. Belle échappée, la joie ouvre une nouvelle dimension de l'existence. Certaines cultures la favorisent, d'autres l'entravent ; mais il revient à l'individu de la choisir et la développer. Or Leibniz remarque déjà que la culture occidentale s'avère pauvre en capacité d'actualisation des puissances corporelles.

- **78** LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §257.

Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces Sauvages, entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourroit être acquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joie dominante fondée en raisons, par un grand exercice à conserver une certaine présence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de les troubler.**78**

- **79** MAINE de BIRAN, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz* (1819), in *Œuvres*, Paris, Vrin.

- **80** « Lorsque la philosophie a élevé cette question : « comment l'être sensible et moteur apprend-il d' (...) »

32La joie n'abolit pas l'effort ni la difficulté, mais elle les accomplit et leur donne sens. L'effort demeure le creuset de nos existences. Il ne se réduit pas à l'expérience de tension et de fatigue que décrivent les empiristes, ni à la connaissance physiologique des forces musculaires, mais relève d'une métaphysique du corps. Spinoza et Leibniz construisent des métaphysiques de l'effort. Reconnaisant sa dette envers Leibniz plus que Spinoza**79**, Maine de Biran prolonge cet effort philosophique qui mobilise une existence entière. En proposant l'introspection comme méthode pour à la fois connaître et expérimenter l'effort, Maine de Biran montre qu'il ne se réduit pas à une perception ou une sensation, mais caractérise un principe. Car l'effort est une cause, en ce qu'elle devient conscience de soi, et le corps humain incarne cette capacité à devenir attentif à ces transformations en se transformant. Maine de Biran distingue donc deux types de philosophies : celles qui pensent pouvoir connaître l'effort de l'extérieur, comme les empiristes ou les physiologistes ; celles qui définissent la philosophie comme l'effort de se connaître soi, et, ce faisant, exercent cet effort qui est déjà une connaissance de soi, à la fois expérimentale, psychologique et intellectuelle**80**.

- **81** « [...] il n'y a donc jamais lieu dans les sciences de fait à l'analyse proprement dite des causes. E (...) »

33En deçà ou au-delà des connaissances positives que donnent l'observation extérieure ou la science (physique, chimie ou biologie), chacun doit retrouver le sens intime du fait primitif de l'effort. En effet, ni l'empirisme ni les sciences ne traitent du corps, de la causalité ou de la puissance en tant que tels**81**, car elles les objectivent à travers des phénomènes sans ressaisir la réalité propre de l'effort qui ne coïncide avec soi-même qu'à l'occasion du sentiment de l'effort. Or parmi tous les autres corps, le corps humain s'avère capable de faire coïncider l'effort avec la conscience de l'effort dans le sentiment intime d'une puissance qui s'exerce et s'accroît en devenant consciente d'elle-même. L'effort humain ne spécifie donc pas seulement un type particulier de force, mais la vérité de la puissance.

- **82** *Ibid.*, XI-2, p. 11.

[...] s'il est vrai que nous ayons le sentiment intime d'un pouvoir primordial ou d'une force agissante individuelle, il faudra reconnaître par là même que la notion quelconque de force en général, telle qu'elle est dans notre esprit et exprimée dans notre langage, peut et doit avoir son origine dans ce sentiment et par conséquent dans l'expérience intime qui n'en diffère pas.**82**

- **83** La science est une conscience externe des déterminations objectives ; la conscience une intuition i (...) »

- **84** Sarah CARVALLO, « La causalité, la force et l'énergie », in Delphine ANTOINE-MAHUT, Samuel LEZE, *La (...)*

- **85** « Aussi l'ensemble de connaissances ou d'observations intérieures qu'il renferme serait-il très bie (...) »

34Maine de Biran nomme noumène cette idée expérimentée ici et maintenant par le philosophe. Les différentes sciences n'en décrivent que les phénomènes selon différents aspects : physique, chimique, optique, organique, etc., et nous pourrions ajouter, sociologique, historique, anthropologique. Face à ces savoirs, la philosophie propose une expérience vitale et existentielle pour accéder au noumène ; la connaissance du corps s'éprouve sous forme d'un génitif subjectif comme une expérience d'ordre métaphysique, qui dépasse les sciences et la société. Au mieux celles-ci peuvent-elles la reconnaître comme une limite, qui échappe aux mots et aux normes pour accéder à la joie. Ainsi les corps s'ordonnent selon trois échelles : il y a tout d'abord le niveau commun de tous les corps animaux, végétaux, physiques ou chimiques qui obéissent aux lois dérivant de cet

effort originaire sans avoir conscience des causes prochaines déterminantes. Le scientifique connaît, de l'extérieur, ces forces déterminantes entre les corps⁸³. Il y a ensuite la particularité des corps humains capables d'effort dans le travail, le jeu, la médecine : ils ouvrent alors de nouvelles possibilités techniques, mais ces efforts ne sont pas accompagnés d'une conscience attentive à la puissance ou l'énergie vitale qui les rend possibles. Ils visent l'efficacité plus que la joie. Il y a enfin la réalité métaphysique du corps, subjective et absolue, qui hypostasie l'énergie ou la causalité et peut intuitionner en soi la force primitive qui s'exprime en son corps propre. Or Maine de Biran identifie un paradoxe tragique de son époque : au moment même où les sciences du dix-neuvième siècle nomment l'énergie et découvrent la réalité physique du travail avec Coriolis, Navier ou Poncelet⁸⁴, au moment où les techniques exploitent plus efficacement les ressources énergétiques par les machines et l'industrie, les personnes s'avèrent de moins en moins capables d'introspection pour connaître et expérimenter la réalité métaphysique de l'énergie, qui n'est rien d'autre que l'effort. Comme si les progrès scientifiques et techniques étouffaient et masquaient la fragile intuition de soi, qui ne peut faire l'économie d'un effort attentif à soi, d'un exercice de soi. Comme si le paradigme de l'utile et de l'efficace effaçait le besoin de métaphysique qui recueille « l'ensemble de connaissances ou d'observations intérieures. »⁸⁵. Nos existences contemporaines éprouvent la même tragédie d'une surabondance énergétique et d'une rareté métaphysique. Or nul ne peut connaître l'effort par procuration. La philosophie ouvre l'espace d'un exercice de soi capable d'actualiser des puissances.

- ⁸⁶ Bernard ANDRIEU, « Trop de corps ? », in Caroline DOUCET et al. (dir.), *Pratiques et usages du corp* (...)

³⁵Le corps nous échappe au sens où il ne se donne jamais comme un objet pour un sujet. Il s'éprouve, notamment à travers les difficultés, dérobadés ou excès de présence. Certes, nos connaissances anthropologiques et médicales du corps se sont accrues, au point que les discours et images saturent nos existences et que Bernard Andrieu demandait s'il n'y avait pas « trop de corps »⁸⁶ aujourd'hui. Or tous ces savoirs positifs ne saturent pas le besoin de philosopher, c'est-à-dire d'éprouver les puissances et impuissances corporelles. À cet égard, la philosophie ne constitue pas un surplomb, une métalangue, un troisième terme au-delà des sciences humaines ou naturelles, qui dirait définitivement ce qu'il faut penser du corps, mais un lieu hospitalier pour que chacun puisse aussi se déterritorialiser de sa culture et exercer ses propres puissances de façon plurielle et inventive. Elle reconnaît l'échappement comme la modalité première du corps qui se donne à travers un spectre qui s'étend de l'enracinement au déracinement, et réciproquement. Éprouver les limites et les puissances – les miennes, les nôtres, les tiennes – fait comprendre le corps, en ce qu'il s'affirme comme une capacité inventive d'existence. Mais cette expérience manifeste aussi qu'il y a plus d'un corps, plusieurs manières de faire corps, et que cette pluralité engage un enjeu politique pour la démocratie.

[Haut de page](#)

NOTES

¹ Sigmund FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 51 sq.

² Simone WEIL, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.

³ Maurice LEENHARDT, *La structure de la personne en Mélanésie*, Milano, S.T.O.A. Edizioni, 1970, p. 263.

⁴ « Le Canaque a du corps externe une représentation très sûre. Il connaît sa surface. [...] Mais vision limitée, et qui ne dépasse pas celle même que le primitif a du monde. Cette vision se développe sous l'angle de deux dimensions seulement. [...] » Maurice LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, p. 54-55.

⁵ Maurice LEENHARDT, *La structure de la personne en Mélanésie*, op. cit., p. 70.

⁶ Maurice LEENHARDT, *Do Kamo*, op. cit., p. 308-309 ; *La structure de la personne en Mélanésie*, op. cit., p. 114-120.

7 Frédéric ROGNON, « Le sujet dans la religion kanak », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], n° 81/2, 2007, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 20 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/562>.

8 Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005

9 Michel de CERTEAU, Georges VIGARELLO, « Histoire de corps. Entretien avec Michel de Certeau », *Esprit*, n° 62, 1982, p. 179.

10 Georges CANGUILHEM, « Modèles et analogies dans la découverte en biologie », in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 319-333. Georges CANGUILHEM, « Machine et organisme », (1952/1980), in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, p. 101-127. Neil PICKERING, « Metaphors and models in science », *Theor Med Bioeth*, vol. 20, n° 4, 1999, p. 361-375. Evelyn FOX-KELLER, *Making sense of Life*, Harvard, Harvard University Press, 2003

11 Sarah CARVALLO, *Stahl-Leibniz : la controverse sur la vie, l'organisme et le mixte* (édition critique, traduction commentée et préface), Paris, Vrin, 2004 ; Tobias CHEUNG, « What is an "organism" ? On the occurrence of a new term and its conceptual transformations », *History and philosophy of the life sciences*, vol. 32, 2/3, 2010, p. 155-194.

12 Sarah CARVALLO, « Les effets rétrospectifs de Stahl sur Descartes. Cartésianisme et anti- cartésianisme en Europe entre 1650 et 1875 », in Raffaele CARBONE, Antonella DELLA PRETE (dir.), *Chemins du Cartésianisme. Cartésianisme et anticartésianisme en Europe (1650-1750)*, Paris, Classique Garnier, 2017, p. 211-240

13 Jean-Pierre VERNANT, « Corps obscur, corps éclatant », in Charles MALAMOU, Jean-Pierre VERNANT (dir.) *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986, p. 20

14 Lucia SAUDELLI, « Le « cadavre » chez Platon : des images présocratiques et un commentaire néoplatonicien », *Études platoniciennes* [En ligne], n° 11, 2014, mis en ligne le 15 avril 2015, consulté le 20 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/514> ; Luc BRISSON, Arnaud MACE (dir.), *Lire Platon*, 2014 ; Luc BRISSON, Marie-Hélène CONGOURDEAU et Jean-Luc SOLERE (dir.), *L'embryon : Formation, Antiquité grecques et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008.

15 Georges RYLE, *The concept of mind*, Hutchinson's University Library. URL: [http:// catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/59071182.html](http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/59071182.html); Michael WALZER, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

16 Barbara CASSIN et al., *Dictionnaire des intraduisibles. Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004. Remarquons néanmoins que l'entrée « corps » ne déploie qu'une approche phénoménologique à partir de la distinction entre *Leib* et *Körper*.

17 Clifford GEERTZ, *The Interpretation Of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

18 Marcel MAUSS, « Les techniques du corps », in *Anthropologie et Sociologie*, Paris, PUF, 1950, p. 365-386.

19 L'anthropologie des techniques poursuit l'impulsion lancée par Mauss avec par exemple le numéro « Le corps instrument » dirigé par Gil BARTHOLEYNS et Frédéric JOULIAN dans *Techniques et culture*, n° 62, 2014.

20 Thierry HOQUET, *Le sexe biologique*, Paris, Hermann, 2013.

21 Maurice GODELIER & Michel PANOFF (dir.), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Éditions des Archives contemporaines, 1998.

22 Frédéric ROGNON, « Le sujet dans la religion kanak », *Art. cit*

23 Isabelle MERLE, Adrian MUCKLE, « Pour la mort d'un chef kanak. Le destin de Mohamed Ben Ahmed ou les enjeux d'une histoire coloniale des subalternes. La Nouvelle-Calédonie au tournant du XX^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 64-3, 2017/3, p. 9-38.

24 Philippe DESCOLA, « Notre nature si singulière. Un entretien avec Philippe Descola », in Vincent BOURDEAU et Arnaud MACE (dir), *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, PUFC, p. 32-33.

25 Sylvia FISCHEROVA, « La technicité de la médecine hippocratique et ses limites », *Acta universitatis carolinae. Philologica* n° 2, 2017, p. 173-186.

26 M. C. nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

27 HIPPOCRATE, *De l'art*, § 3, in J.J. Jouanna (éd.) *Des vents. De l'art*, Paris, Les Belles Lettres, 1988

28 Rafael MANDRESSI, *Le regard de l'anatomiste*, Paris, Seuil, 2003

29 Lorraine DASTON, Peter GALISON, *Objectivity*, New York, Zonebooks, 2007. Vincent ISRAEL-JOST, « Voir, c'est expérimenter. Une leçon reçue de l'utilisation d'instruments d'observation dans les sciences biomédicales », *Philosophia scientiae*, n° 23-2, 2019/2, p. 47-66.

30 William John Thomas MITCHELL, *Iconologie. Image, texte, idéologie*, trad. Maxime Boidy et Stéphane Roth, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.

31 Laurence FAIVRE et Christel THAUVIN, « La valeur d'un diagnostic génomique à l'arrivée de la médecine génomique : ce que cela change pour les patients et les généticiens », *Revue Médecine et Philosophie*, n° 7, 2022, p. 84-89.

32 Hervé CHNEIWEISS, « *Organoïdes* : nouvelles perspectives et nouvelles questions éthiques », *Med Sci (Paris)*, n° 36, 2020/2, p. 99-100. Noémie MERLEAU-PONTY, « Corps embryoïdes : biologie moléculaire et cellules vivantes », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], n° 46, 2019, mis en ligne le 03 juillet 2019, consulté le 26 septembre 2022.

33 HIPPOCRATE, *Vict.* 2, in HIPPOCRATE, *Du régime*, trad. R. Joly, Paris, Les Belles lettres, 1967.

34 « De fait, effectivement, la découverte est importante, et réclame beaucoup d'observation et de *technè* : d'ailleurs encore maintenant, ceux qui s'occupent des exercices et de l'entraînement des athlètes ajoutent sans cesse quelque nouvelle découverte en appliquant la même méthode dans leur recherche pour déterminer quels sont les aliments et les boissons dont l'athlète triomphera au mieux et grâce auxquels il sera au summum de sa force. » (Hippocrate, *De l'art*, *op. cit.*, II, 1).

35 HIPPOCRATE, *Epidémies I*, 2, 5, Paris, Les Belles Lettres, trad. J. Jouanna, 2016.

36 Danielle GOUREVITCH, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1984.

37 HIPPOCRATE, *Du régime*, *op. cit.*, Paris.

38 HIPPOCRATE, *Epid.* VI, 5, Paris, Les Belles Lettres, trad. J. Jouanna, 2016.

39 « Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὄξυς, ἡ δὲ πείρα σφαλερῆ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπὴ. [La vie est courte, l'art est long, l'occasion fugitive, l'expérience trompeuse, le jugement difficile]. » (HIPPOCRATE, *Aphorismes* §1).

40 Sarah CARVALLO, « L'éthique de la recherche entre réglementation et réflexivité », *Revue d'Anthropologie des connaissances*, 2019/2, p. 299-325.

41 Marilyn NICOUD, « Éthique et pratiques médicales aux derniers siècles du Moyen Âge », *Médiévales* [En ligne], n° 46, printemps 2004, mis en ligne le 13 mars 2006, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/1147>. Michael R. MCVAUGH, « Bedside Manners in the Middle Ages », *Bulletin of History of Medicine*, n°71, 1997, p. 201-33. Luis GARCÍA-BALLESTER, « Medical Ethics in Transition in the Latin Medicine of the Thirteenth and Fourteenth Centuries: New Perspectives on the Physician-Patient Relationship and the Doctor's Fee », in Andrew Wear, Johanna GEYER-KORDESCH, Roger French, (dir.), *Doctors and Ethics: The earlier Historical Setting of Professional Ethics*, Amsterdam, éditeur?1993.

42 Chiara CRISCIANI, « Éthique des *consilia* et de la consultation : à propos de la cohésion morale de la profession médicale (XIII^e-XIV^e siècles) », *Médiévales* [En ligne], n° 46, printemps 2004, p. 2, mis en ligne le 02 mars 2006, consulté le 23 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/> ; Pedro GIL-SOTRES, « Les régimes de santé », in Mirko. D. GRMEK (dir.) *Histoire de la pensée médicale en Occident*, I, *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 257-281.

43 Vivian GARCIA et Milena MAGLIO, « Redéfinir la mort : entre nécessités pratiques et discours théoriques », *Terrain*, n° 62, 2014, p. 24-35, disponible à l'adresse URL : <http://terrain.revues.org/15326>.

44 Martin DUMONT, « Collaboration et tensions entre clinique et biologie fondamentale dans l'histoire des greffes », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie*, n° 25, 2018/1, p. 41-64. Martin DUMONT et al. « Greffes de main et de visage : quels enjeux éthiques ? », *Laennec*, n° 63, 2015/1, p. 41-52.

45 Sarah CARVALLO, « Généalogie des données génétiques », Sarah CARVALLO, Laurence FAIVRE (dir.), *Valeurs des données génétiques. Revue Médecine et Philosophie*, n° 7, 2022, p. 32-41.

46 Catherine MALABOU, « Souffrance cérébrale, souffrance psychique et plasticité », *Études*, n° 414, 2011/4, p. 487-498.

47 Michel MORANGE, *Histoire de la biologie moléculaire*, Paris, La Découverte, 2003.

48 Lazare BENAROYO « Peut-on accepter les progrès en sciences biomédicales sans progrès en éthique ? », *Journal International de Bioéthique*, vol. 33, 2013/2, p. 26.

49 *Ibid.*

50 Kurt GOLDSTEIN, *La Structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. [1934], trad. E. Burckhardt et J. Kuntz, Paris, Gallimard, 1983, p. 342-345.

51 Oliver SACKS, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau* [1985], Paris, Seuil 1992 ; Antonio DAMASIO, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, trad. Claudine Tiercelin et Claire Larssonneur, Paris, Odile Jacob, 1999.

52 Ivan MOYA DIEZ, « Canguilhem avec Goldstein : de la normativité de la vie à la normativité de la connaissance », *Revue d'histoire des sciences*, tome 71, 2018/2, p. 179-204. Georges CANGUILHEM, « L'activité technique et la création » (1938), dans *Œuvres complètes, Écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*, Paris, Vrin, 2011, p. 82. Emanuele CLARIZIO, « La 'philosophie biologique de la

technique' de Georges Canguilhem à la lumière des notions de valeur et de norme », *Pistes*, 1/2021, Paris, Vrin, dossier *Éthique, politique, philosophie des techniques* (éd.T. Ménissier).

53 Georges CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009, p. 130-131

54 Paul RICOEUR, « Les trois niveaux du jugement médical », *Esprit*, n° 227, 1996, p. 21-33.

55 John HARRIS, « Enhancement et éthique », *Journal international de bioéthique*, n° 22/3-4, 2011, p. 142-144 ; Emilie DE PAUW, « Better than well » (à propos de l'ouvrage de Carl Elliott), in Gilbert HOTTOIS, Jean-Noël MISSA et Laurence PERBAL (dir.), *Encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Paris, Vrin, 2014.

56 Emmanuel TAÏEB, « Transhumanisme et santé parfaite », *Quaderni* [En ligne], n° 99-100, <https://journals.openedition.org/quaderni/1571>

57 Gilbert HOTTOIS, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, Paris, Vrin, 2017, p. 286.

58 Carl ELLIOTT, *Better than well: American Medicine Meets the American Dream*, Norton et Company, 2004.

59 « Tu nous a fait vulnérables aux maladies et aux blessures. Tu nous a voués au vieillissement et à la mort – juste au moment où nous atteignons la sagesse. Tu as été mesquine dans l'étendue de ce qui a trait à la conscience de nos processus somatiques, cognitifs et émotionnels. Tu nous a limités en donnant les sens les plus affûtés aux autres animaux. [...] Amendement 1 « Nous ne tolérerons plus la tyrannie du vieillissement et de la mort. Via des altérations génétiques, des manipulations cellulaires, des organes synthétiques, nous allons nous doter d'une vitalité durable et supprimer notre date d'expiration. Chacun décidera pour lui-même du temps qu'il veut vivre. » Amendement 5 : Nous ne serons plus esclaves de nos gènes. Nous allons prendre en charge notre programmation génétique et achever la maîtrise de nos processus biologiques et neurologiques. Nous allons réparer les défauts individuels, et ceux de l'espèce, oubliés de l'évolution à cause de la sélection naturelle. Sans nous arrêter là, nous allons chercher à atteindre le choix complet de nos formes et fonctions corporelles, en affinant et en augmentant nos capacités physiques et intellectuelles au-delà de ce qu'avaient connu les hommes au cours de l'histoire. » (Max more, « Lettre à Mère Nature », 1999, trad. Emmanuel Taïeb. URL : <http://emmanueltaieb.fr/2018/09/traduction-de-la-lettre-a-mere-nature-de-max-more/>)

60 Nicolas LE DEVEDEC et Johanne COLLINS, « Le médicament augmenté : l'usage du médicament dans les discours transhumanistes et ses significations sociales », *Journal international de bioéthique*, vol. 29/3-4, 2018, p. 103.

61 Jean-Gabriel GANASCIA, *Le mythe de la singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?* Paris, Le Seuil, 2017.

62 Jean-Yves GOFFI, « Nature humaine et amélioration de l'être humain à la lumière du programme transhumaniste », *Journal international de bioéthique*, n° 22/3, 2011, p. 18-32.

63 Marie-Christine ROUSSEAU *et al.*, « Quality of life in patients with locked-in-syndrom: evolution over a 6-year », *Orphanet Journal of Rare Diseases*, n° 10, 2015.

64 Gary. L. ALBRECHT, Patrick. J. DEVLIEGER, « The disability paradox: high quality of life against all odds », *Social science and medicine*, n° 48/8, 1999, p. 977-988.

65 *Éthique IV*, Préface.

66 *Éthique III*, Préface.

67 *Éthique* III, Proposition 27, Démonstration.

68 *Éthique* II, Proposition 7, Corollaire.

69 *Éthique* III, Postulats I et II.

70 *Éthique* I, Proposition XI, Autre démonstration et Scolie.

71 *Éthique* III, Proposition 2, Scolie.

72 *Éthique* IV, Proposition 39, Scolie Voir aussi les commentaires de Catherine MALABOU, « Souffrance cérébrale, souffrance psychique et plasticité », *Art. cit.*, p. 487-498.

73 *Éthique*, Livre III, Proposition 7, Démonstration.

74 *Éthique* V, Propositions 41 et 45.

75 *Éthique* V, Propositions 22 et 23.

76 *Éthique* V, Proposition 23, Scolie.

77 LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II 21, GPV 179.

78 LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, §257.

79 MAINE de BIRAN, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz* (1819), in *Œuvres*, Paris, Vrin.

80 « Lorsque la philosophie a élevé cette question : « comment l'être sensible et moteur apprend-il d'abord à connaître son propre corps ? » elle n'a eu en vue qu'un mode de connaissance extérieure et objective ; elle a pris encore pour le fait primitif et simple un phénomène secondaire et déjà composé. » (MAINE de BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Genève, Slatkine, éd. Tisserand, t. VIII-IX, 1812, 1982, p. 382).

81 « [...] il n'y a donc jamais lieu dans les sciences de fait à l'analyse proprement dite des causes. Et lorsqu'on parle, comme en mécanique, de la composition des forces, ou comme en physique, de la multiplicité des causes qui se combinent entre elles pour produire tel effet donné, [...] le mécanicien [...] n'analyse réellement que des effets en laissant de côté la force vraiment productive [...] d'où je conclus que si l'application du rapport de causalité n'était pas inhérente à la nature de l'esprit humain, ou ne trouvait pas en lui son type essentiel primitif, il n'y aurait pas d'opération intellectuelle volontaire qui pût conduire de la cause à l'effet ou réciproquement. » (MAINE DE BIRAN, *Œuvres*, Paris, Vrin, A XI-2, p. 99).

82 *Ibid.*, XI-2, p. 11.

83 La science est une conscience externe des déterminations objectives ; la conscience une intuition interne des déterminations à la fois objectives et subjectives. Le savant est impliqué plus qu'il ne croit dans sa recherche : il « ne peut échapper à cette arrière-pensée d'une force productive inconnue au dehors, mais dont il porte en lui le modèle » (MAINE DE BIRAN, *Décomposition de la pensée* in *Œuvres*, Paris, Vrin, A III 29, p. 367-368, repris par F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p. 114).

84 Sarah CARVALLO, « La causalité, la force et l'énergie », in Delphine ANTOINE-MAHUT, Samuel LEZE, *La Métaphysique et les sciences au XIX^e siècle en France* (actes à paraître).

Yannick FONTENEAU, *Développements précoces du concept de travail mécanique (fin XVII^e s.-début XVIII^e s.) : quantification, optimisation et profit de l'effet des agents producteurs*, Doctorat soutenu en 2011, déposé en 2013 sur Hal-Shs (URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00640402>).
Arnaud MAYRARGUE, « Émergence du concept d'énergie », in Danièle GHESQUIER-POURCIN, Muriel GUEDJ, Gabriel GOHAU, Michel PATY, *Énergie, science et philosophie au tournant des XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Hermann, 2010.
Thomas KUHN, « Un exemple de découverte simultanée : la conservation de l'énergie », in *La tension essentielle, Tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, 1990, p. 111-156.
Olivier DARRIGOL, « God, waterwheels, and molecules: Saint-Venant's anticipation of energy conservation », *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, n° 31/2, 2001, p. 285-353.

85 « Aussi l'ensemble de connaissances ou d'observations intérieures qu'il renferme serait-il très bien nommé métaphysique, si au lieu de se conformer à ce titre, les philosophes n'en avaient pas abusé ou ne l'aient pas dénaturé au point d'aller chercher hors d'eux-mêmes comme hors de la nature, les causes ou les principes de ces phénomènes qui renfermaient en eux ou dans la conscience de leur cause propre. » (MAINE DE BIRAN, *Notes psychologiques*, in *Œuvres*, XI-2, 122).

86 Bernard ANDRIEU, « Trop de corps ? », in Caroline DOUCET *et al.* (dir.), *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*. Toulouse, Érès, 2009, p. 7-16.

[Haut de page](#)

POUR CITER CET ARTICLE

Référence papier

Sarah Carvalho, « Puissances, impuissance et limites corporelles », *Philosophique*, 26 | 2023, 29-51.

Référence électronique

Sarah Carvalho, « Puissances, impuissance et limites corporelles », *Philosophique* [En ligne], 26 | 2023, mis en ligne le 07 juillet 2023, consulté le 16 octobre 2023. URL :

<http://journals.openedition.org/philosophique/1763> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophique.1763>

[Haut de page](#)

AUTEUR

Sarah Carvalho

Université de Franche-Comté, Laboratoire des Logiques de l'Agir (UR 2274)

Articles du même auteur

- [La science et le commun](#) [Texte intégral]

Paru dans *Philosophique*, [24](#) | 2021

[Haut de page](#)
