Cours CEMU Philosophie

Emmanuel Housset

Maître de conférences habilité

Premier semestre 2008/2009

La main libre

Introduction

Mise en place de la problématique : avant de répondre à une question il est nécessaire de construire la question, c'est-à-dire de montrer quelle est la difficulté à étudier et quelles sont toutes les dimensions de la question. Tel est le travail philosophique de base absolument nécessaire pour éviter le bavardage mondain.

La main dit l'homme tout entier, et c'est pourquoi aux différentes compréhensions de la main correspondent différentes définitions de l'homme. De ce point de vue, étudier la signification de la main pour l'homme va conduire au cœur de toutes les interrogations sur ce qu'est l'humanité, notamment par rapport à la simple animalité. Cependant interroger ce qui fait l'humanité de l'homme à partir de la main consiste à prendre une perspective tout à fait particulière dans la mesure où l'homme n'est pas considéré comme un pur esprit mais comme étant aussi un corps : tel est le premier paradoxe de la main, elle est pleinement esprit et pleinement corps. Ainsi la question de la main permet d'étudier l'homme dans la totalité de son existence, sans séparer la dimension psychique et la dimension physique. Nous sommes indissociablement esprit et corps, cela dit en posant ce fait on est encore loin d'avoir compris ce qui fait l'unité véritable de l'homme. L'une de nos questions sera de se demander **si la main dans ses différentes actions de prendre, de toucher, d'œuvrer, n'est que l'expression charnelle d'une pensée qui est déjà là, ou bien si dans certaines situations elle ne manifeste pas aussi une pensée propre**. Si le caractère instrumental de la main peut sembler évident (évidence qu'il faudra peut-être remettre en cause) quand on conduit sa voiture ou quand on fait du bricolage, il est beaucoup plus difficile de dire que dans le toucher la main n'est qu'un outil ou que dans la pratique d'un instrument de musique elle ne fait qu'obéir à l'esprit : le vrai pianiste n'a-t-il pas sa mémoire dans ses mains ? La main du sculpteur ne manifeste-t-elle pas une intelligence propre ?

La réflexion philosophique ne consiste pas à voir des problèmes là où il n'y en a pas, elle ne consiste pas à inventer des difficultés, même si on lui fait très souvent ce reproche injuste, mais elle consiste à montrer que ce qui semblait simple, l'homme a des mains comme le crabe a des pinces, ne l'est pas du tout, et que la définition de la main demande un très long travail

d'analyse parce qu'elle engage presque toutes les dimensions de notre humanité. Le but de ce cours est donc d'étudier la liberté concrète de l'homme à partir de la question de la main, car elle n'engage pas seulement la réflexion mais également l'action de l'homme dans le monde : avoir des mains, c'est agir, c'est transformer le monde. Il n'y a pas de définition plus philosophique de l'homme que la définition par la liberté, et la question de la main permet d'interroger quelle est cette liberté concrète de l'homme, car par elle non seulement il sent, et donc apprend à connaître le monde, mais également il agit en bien ou en mal. Comme le dit Henri Focillon dans *La vie des formes* : « La main est action : elle prend, elle crée, et parfois on dirait qu'elle pense[1] ».

D'autres animaux peuvent posséder des organes de préhension, mais contrairement à ce que disent certaines revues de vulgarisation ils ne possèdent pas de mains. Il ne s'agit pas de dévaloriser l'animalité, ni d'ignorer la proximité tout à fait étonnante de certains animaux avec l'homme, mais de chercher à dégager le caractère propre de l'humanité qui fait que seul l'homme a des mains. Encore une fois, si on définit la main uniquement comme un organe de préhension alors bien des études ont montré que certains animaux possèdes des mains, cependant au sens strict la main est beaucoup plus qu'un instrument qui sert à prendre et le capitaine crochet dans Peter pan a perdu bien plus qu'une simple pince. Heureusement les progrès de la technique et de ma médecine peuvent permettre parfois de suppléer partiellement à la perte d'une main, mais aucun outils aussi sophistiqué soit-il (et on ne peut qu'espérer des progrès en ce domaine) ne pourra pleinement remplacer la main. Il est clair que la main est parmi nos organes le plus souple et le plus fin, qui peut opérer une quantité considérable de mouvements de rotation et de prise, non seulement par le mouvement du poignet, mais également par le mouvement des doigts. La prise elle-même est rendue possible par le pouce qui s'oppose aux autres doigts. La main est donc bien le propre de l'homme, ce qui manifeste sa liberté et ses possibilités infinies.

Néanmoins cela ne suffit peut-être pas à définir la main, car si la main est manifestement ce par quoi je manie tout objet dans le monde, elle n'est pas elle-même quelque chose de maniable comme un instrument. On peut même dire, en employant le vocabulaire de Heidegger, que dans le toucher et l'action elle n'est pas « dans » le monde mais qu'elle ouvre un monde. Autrement dit nous n'avons pas des mains comme nous avons un stylo dans notre trousse ou un ordinateur dans notre sac. Il est même possible de dire qu'en toute rigueur nous « n'avons » pas des mains, mais que nous menons une existence manuelle dans le labeur ou dans le jeu : la main comme manifestation de l'homme n'est pas de l'ordre de l'avoir mais de l'ordre de l'être. En cela nos mains disent notre façon d'être au monde que l'on évoque les mains pendantes du travailleur épuisé, les mains ouvertes de celui qui accueille ou bien les mains crispées de la personne angoissée. Cela confirme que la question de la main à ne pas s'en tenir à l'opposition de la nature et de l'esprit : la main, et au-delà d'elle le corps humain tout entier, n'est ni une simple matière, ni une machine. Bien sûr il y a des mécanismes de la main, mais cette explication mécanique ne peut expliquer ce que signifie « avoir des mains », ce que c'est qu'une existence charnelle. Il faut donc bien distinguer la main telle qu'elle peut être décrite dans un livre sur les structures du corps humain et la main vécue, la main « pour moi », qui est bien plus qu'une simple chose physique. En effet, nos mains ne sont pas anonymes, mais elles sont bien les nôtres, elles portent toute notre histoire, et c'est pourquoi les mains d'un « col blanc » ne peuvent pas être identiques aux mains d'un agriculteur. Même l'écrivain porte la trace de son écriture jusque dans ses mains. Enfin les mains du vieillard ne disent pas seulement la dégradation mais aussi le temps lui-même qui s'est inscrit en elles. Il y a de très belles mains de vieillard qui sont comme un livre où s'est inscrite l'histoire de son rapport au monde. Ainsi, dans cette réflexion sur la main il est nécessaire de distinguer la main-objet étudiés par les sciences de la nature et la main-sujet étudiée par la philosophie. D'une certaine façon c'est bien à la philosophie de dire ce qu'est une main, car la main-objet de l'homme de science demeure une abstraction : elle est la main dont j'ai abstrait toutes les qualités subjectives. Certes on peut expliquer en quoi l'opposition du pouce aux autres

[1] PUF, Quadrige, p.104.

doigts est ce qui permet la prise, néanmoins si la main prend c'est d'abord parce que l'homme est un être de prise, c'est parce que par sa liberté il veut posséder le monde. Il y a une signification proprement humaine de l'acte de prendre qui est liée à l'exercice d'un pouvoir sur le monde.

En effet, par sa main l'homme transforme le monde et il en fait soit un monde humain, soit un monde inhumain. De ce point de vue la technique n'est pas seulement le moyen de certaines fins et une activité de l'homme, mais elle est une l'homme une manière d'exister qui « produit » le monde : le monde est aussi ce qui résulte de l'activité humaine. On pourrait dire que la technique est le projet d'une « main mise » sur le monde qui fait du monde un monde pour nous, un monde qui répond à nos besoins, un monde dont la fin est le bien-être de l'individu. Ainsi le travail des mains fait apparaître le monde d'une nouvelle façon, il le fait apparaître relativement à ce que nous sommes. Sans développer dans cette introduction tous les thèmes relatifs à la main, il est possible de dégager quatre questions fondamentales :

1. La main pose la question du pouvoir propre de l'homme : prendre, appréhender, transformer, produire, accueillir.
2. Il y a une essentielle réflexivité de la main qu'il faut analyser: nous avons deux mains qui se touchent l'une l'autre et ainsi la main est un lieu de conscience de soi puisque toucher c'est toujours aussi se toucher.
3. Comme on l'a vu la main possède aussi un caractère transitif puisqu'elle est une façon d'être exposé à autre chose que soi. Elle est une façon de « prendre part à » soit sous la forme du toucher, soit sous celle de la caresse. Elle est une présence à l'être qu'il convient d'expliquer.
4. La main ne serait pas humaine si elle n'était pas aussi le lieu du don. Dans le rapport de personne à personne la main est aussi bien l'acte de donner que de recevoir. Tendre la main c'est aussi bien demander de l'aide qu'aider.

De l'acte de prendre au don, on voit toute la richesse et toute la complexité de la main et cela permet de souligner dès le départ que si tout homme a des mains, « avoir des mains » est aussi quelque chose qui s'apprend peu à peu aussi bien pour le musicien que pour tout homme. Un homme qui ne saurait que taper d'une certaine façon n'aurait pas de mains, mais seulement des poings semblables à un marteau. Il y a donc bien une dimension éthique de la réflexion sur la main qui conduit sans doute assez loin de l'idéal politique d'une « main de fer dans un gant de velours ».

Le fil conducteur du cours va consister à étudier quelle est la place de la main dans notre appréhension du monde et donc en quoi elle est aussi un lieu de connaissance du monde. Au-delà de la seule main, cela devrait conduire à montrer, contre certaines idées reçues totalement fausses historiquement, comment la philosophie grecque et la philosophie médiévale ont donné une place décisive au corps dans la recherche de la vérité. Or le corps ne peut avoir une place dans la recherche de la vérité théorique, pratique et éthique que si la vérité n'est pas comprise comme la production d'un sujet, mais se comprend également comme ce qui se donne, comme ce qui s'annonce à partir de l'épreuve même des choses et des êtres. C'est ce que l'art enseigne : la main du peintre et du sculpteur est une main qui agit mais en réagissant à ce qu'elle touche et c'est pourquoi il s'agit d'un dialogue entre l'homme et le monde. Historiquement, c'est la *phénoménologie* qui va reprendre cette conception de la vérité dans la philosophie contemporaine (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Michel Henry et bien d'autres). Le texte le plus décisif sur cette conception de la vérité est le paragraphe 44 d'*Etre et temps* de Heidegger. Dans ce cadre la main libre n'est pas simplement la main autonome qui décide seule de ce qu'elle fait, elle n'est pas le simple représentant corporel d'un « je » solitaire et absolument responsable de lui-même, mais elle est une main qui vit du dialogue avec le monde, qui se laisse libérer par la manifestation même des choses, tout comme le poète est celui qui est à l'écoute de la parole des choses.

Sans développer maintenant tous ces thèmes, il est possible de dire au moins que la main est à la fois ce qui en nous est le plus intérieur et le plus extérieur ; elle est le plus intérieur car elle manifeste notre intimité dans l'angoisse des mains ou bien dans la joie ; elle est le plus extérieur car elle va à la rencontre du monde et agit en lui. De ce point de vue elle est semblable au « visage » qui lui aussi nous présente « en personne », « en vérité ». En outre, dans un usage métaphorique, ne pas avoir de main est synonyme de mensonge comme le souligne le philosophe danois Kierkegaard en défendant l'idée que la foule c'est le mensonge, car c'est tout le monde et personne. Pour Kierkegaard la foule n'a pas de main car en elle il y a une absence totale de responsabilité : comme c'est « tout le monde » qui agit on ne peut accuser personne et personne ne peut s'accuser. Dans un texte intitulé *Point de vue explicatif de mon œuvre* (p.83, édition de l'Orante) il écrit :

> « La foule, non celle-ci ou celle-là, actuelle ou de jadis, composée d'humbles ou de grands, de riches ou de pauvres, etc…, mais la foule envisagée dans le concept, la foule c'est le mensonge ; car ou bien elle provoque une totale absence de repentir et de responsabilité ou, du moins, elle atténue la responsabilité de l'individu en la fractionnant. Aucun simple soldat n'osa porter la main sur Caius Marius (condamné à mort par le Sénat) ; cette conduite fut la vérité. Mais que trois ou quatre femmes eussent conscience d'être la foule ou se fussent imaginé l'être, tout en nourrissant l'espoir de l'impossibilité pour personne de dire qui a commencé : elles en auraient alors eu le courage ; quel mensonge ! Le mensonge, c'est d'abord que « la foule » ferait soit ce que fait seul l'*Individu* au sein de la foule, soit en tous cas ce que fait chacun isolément. Car la foule est une abstraction et n'a pas de mains ; par contre tout homme en a ordinairement deux, et quand, isolément, il les porte sur Caius Marius, ce sont bien les siennes et non celles du voisin et encore moins celle de la foule qui n'en a pas ».

Il n'y a rien de plus propre que la main, et c'est pourquoi métaphoriquement l'absence totale de responsabilité est une absence de main. Celui qui ne veut pas assumer sa responsabilité première d'individu se cache dans la foule, c'est-à-dire fuit dans l'anonymat de l'action. Il y aurait de nombreuses situations concrètes qui pourrait illustrer cette analyse de Kierkegaard ; combien de fois au lieu de se considérer comme responsable de la pollution, des morts sur la route, des injustices etc., on se contente de dire « c'est comme ça », « c'est le système », « tout le monde roule comme ça »…Cette attitude d'irresponsabilité est aux antipodes du vrai citoyen qui lui se comprend comme responsable de tout et donc a des mains.

Cette introduction a seulement voulu indiquer tout ce qu'engage l'expression « avoir des mains » de la simple perception jusqu'à l'exercice de sa responsabilité.

Ce cours va surtout s'attacher à suivre la place accordée à la main dans les textes classiques de la philosophie en allant d'Aristote à Merleau-Ponty. En accompagnement du cours on peut lire :

Jean Brun, *La main et l'esprit*, PUF, 1963. C'est un livre qui fait toujours référence sur la question.

Un livre collectif, *La main*, Institut des arts visuels d'Orléans, 1996.

A.Leroy-Gourhan, *Le geste et la parole,* Albin Michel, 1989. Quelques passages importants pour notre question.

Enfin, il peut être très stimulant de s'intéresser au thème des mains en littérature, notamment en poésie ; par exemple *Main d'œuvre* de Reverdy. La question de la main en peinture est aussi très importante et peut être une base pour une réflexion philosophique.

Un conseil de méthode : tout en lisant le cours constituez vous un carnet de vocabulaire dans lequel vous notez la définition de tous les termes techniques de la philosophie que vous ne

connaissez pas (par ex. contingence) et de tous les termes techniques d'un auteur (par ex. prudence chez Aristote). Bien sûr il faut apprendre par cœur ces définitions.

Première partie
La main vide comme lieu de tous les possibles
Aristote, Galien

La main dit ce qu'est l'homme parce qu'elle dit son pouvoir de prendre et d'utiliser et donc de soumettre le monde à nos besoins ; la main peut faire des choses du monde des objets soumis à nos projets et c'est ainsi qu'un fleuve devient un moyen de produire de l'électricité ou que la montagne est aménagée en lieu de loisir. Il serait bien difficile aujourd'hui de trouver une partie du monde où il n'y a aucune trace de la main de l'homme. Dans cette entreprise de soumission la main n'est pas un simple instrument spécialisée dans une fonction, mais elle va apparaître comme un organe de tous les possibles. En cela elle manifeste notre humanité car elle est l'expression en acte de l'**universalité** de l'homme : l'homme est celui qui peut tout faire, ou qui au moins peut ne pas être limité dans une activité particulière. Or cette universalité définit un certain rapport au monde qui est très différent de celui de l'animal : l'homme est bien aussi un animal, mais un animal non spécialisé et c'est pourquoi son monde est beaucoup plus riche que celui de l'animal. En effet, le monde pour l'homme n'est pas un espace limité avec des fonctions bien précises (au sens strict l'animal a plus un milieu qu'un monde), mais c'est un horizon de possibilités ; découvrir le monde pour l'enfant, c'est prendre conscience de tout ce qu'il va pouvoir faire, de tous les paysages qu'il pourra découvrir, de toutes les actions qu'il pourra mener. Pour l'homme dire qu'il a un monde, c'est dire qu'il est ouvert à des possibilités, et c'est ce que va montrer au plus au point la main. La main humaine n'est pas une chose, mais c'est un **pouvoir** d'ouverture et d'action.

a. La main instrument d'instruments.

Dans la philosophie de l'Antiquité, c'est sans doute Aristote qui met le mieux en valeur l'éminente humanité de la main en ce qu'elle est liée d'une façon essentielle à l'intelligence de l'homme. En effet, la main n'est pas un instrument comme la pince ou le crochet parce qu'elle est une expression de l'intelligence qui n'est pas elle-même un instrument mais le mode d'être propre de l'homme. Aristote montre, et cela sera très souvent repris après lui, combien l'homme n'existe pas dans le monde avec des armes naturelles ; à la différence des animaux il n'a aucune arme propre et il est en quelque sorte nu. Or cette nudité qui peut sembler une faiblesse pour un regard naïf va se révéler être en fait une force considérable qui fait la supériorité incontestable de l'homme. L'homme ne possède pas les dents du requin (sauf de façon artificielle comme le personnage de Requin dans James Bond !) ni le venin du scorpion, mais par la main il peut être bien plus dangereux que le plus dangereux des animaux. Dès lors par l'intelligence, et par la main qui est l'expression directe de l'intelligence, l'homme n'est pas un être naturellement adapté à un milieu particulier, mais il est un être qui fabrique son monde par son action, qui adapte le monde à lui-même. Le plus inadapté devient le plus puissant.

Il faut citer le texte célèbre issu de l'œuvre *Les Parties des animaux,* livre IV, 687a-687b (pagination de référence que l'on retrouve notée en marge dans toutes les bonnes éditions d'Aristote) :

> « Or puisque sa nature est de se tenir droit, il n'avait aucun besoin de jambes de devant : aussi, au lieu de ces jambes, la nature lui a donné des bras et des mains. A ce propos, Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus

> intelligent des animaux. Ce qui est rationnel plutôt c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. Car la main est un outil ; or la nature attribue toujours, comme le ferait un homme sage, chaque organe à qui est capable de s'en servir. Ce qui convient, en effet, c'est de donner des flûtes au flûtiste plutôt que d'apprendre à jouer à qui possède des flûtes. C'est toujours le plus petit que la nature ajoute au plus grand et au plus puissant, et non pas le plus précieux et le plus grand au plus petit. Si donc cette façon de faire est préférable, si la nature réalise parmi les possibles celui qui est le meilleur, ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a des mains.
>
> En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grands nombre d'outils : or la main semble bien être non pas un outil mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main.
>
> Ainsi ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que dit-on il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leur chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autres, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçu en partage. L'homme au contraire possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut quand il veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épées ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir ».

Dans ce texte Aristote part de la droiture de l'homme, de sa verticalité, car c'est elle qui a libéré les bras et les mains. L'homme debout n'a plus besoin de quatre jambes et la nature qui ne fait rien en vain a donc donné des mains à l'homme. Aristote peut alors renverser la position d'Anaxagore et expliquer que le corps humain, et plus particulièrement la main, ne se comprend que comme une expression de l'intelligence. De ce point de vue, le corps humain n'est pas un corps comme les autres car il ne peut être compris qu'à partir de l'intelligence : la main est de l'intelligence faite corps. Sans intelligence il n'y aurait pas de main en fonction même du principe de finalité : la nature n'aurait pas donné à un être ce qui ne lui sert à rien.

L'opposition entre la thèse d'Aristote et celle d'Anaxagore est importante à plus d'un titre et d'abord car elle manifeste un conflit d'interprétation qui est toujours actuel : elle marque l'opposition entre une explication naturaliste-matérialiste et une explication philosophique-finaliste. André Leroy-Gourhan dans *Le Geste et la parole* (Albin-Michel 1964) semble reprendre la position d'Anaxagore : la station verticale, la face courte et la liberté de la main pendant la locomotion et enfin la possession d'outils amovibles sont les critères de l'humanité. Ainsi il établit une causalité empirique : parce qu'il a des mains l'homme a des outils, parce qu'il possède la face courte il possède le langage. Page 40 de son ouvrage il énonce sa thèse centrale : « la main libère la parole ». Le problème de cette perspective liée à la méthode scientifique elle-même, c'est qu'elle présuppose de savoir ce qu'est la main ; il y a ainsi une circularité de l'argumentation que le scientifique ne voit pas. Pour éviter cela Aristote renverse la perspective naturaliste en refusant d'établir d'emblée une causalité entre un état du corps (avoir des mains) et un développement de l'homme (la parole). Une cause physique peut expliquer un état physique mais pas un état psychique. Aristote veut donc montrer au contraire que c'est parce que l'homme pense qu'il possède la station droite. Dans la même œuvre d'Aristote mais au livre II 656a, il fait le parallèle entre la possession de la station droite et le fait que l'homme a une part de divin en lui : être debout, c'est pouvoir contempler le monde au lieu d'être le nez sur le sol, et c'est cette capacité

de contemplation qui explique la présence des mains. Dans cette explication philosophique on explique l'organe (la main) par la fonction, et c'est cela qui est précisément refusé par l'explication matérialiste qui refuse toute finalité. Il n'est pas question d'opposer science et philosophie mais de souligner la différence et la complémentarité des deux démarches : l'explication des conditions physiologique de la libération des mains est bien sûr décisive, mais le philosophe veut seulement ajouter que cela n'explique pas ce qu'est une main, ni la véritable raison d'être de la main. Pour Aristote comprendre ce qu'est la main, arriver à son concept, n'est possible qu'en expliquant ce qu'a voulu la nature qui ne fait jamais rien d'inutile. Ainsi, la cause finale élucide le « pour quoi » et donc elle rend intelligible l'organe, elle élucide son sens. En conséquence, la main est l'organe donné par la nature à un être intelligent parce qu'il est destiné à se servir de tout. Aristote donne ici une priorité à la cause finale par rapport à la cause motrice parce qu'elle est plus explicative de ce qu'est une main : la fonction de la main c'est de se servir de tout, et sans cette « raison » de la main elle serait inintelligible. Dans le texte cité plus haut, c'est cette priorité de la cause finale qui fait dire qu'il est « plus rationnel » de dire que c'est parce que l'homme est le plus intelligent qu'il a des mains. Il s'agit alors de reconnaître que l'action humaine n'est pas identique à l'action animale : la **praxis** (processus dont la fin est immanente) humaine s'accomplit par un moyen spécifiquement humain qu'est la délibération (l'estimation intellectuelle des moyens en vue d'une fin rationnelle). Dès lors, si la nature a donné des mains à l'homme c'est pour une fin proprement humaine. En effet, si tous les animaux veulent leur bien et désirent naturellement vivre, seul l'homme lui veut le « bien vivre ».

[Sur les concepts fondamentaux de la philosophie d'Aristote il est utile de lire une introduction, par exemple le livre de Pierre-Marie Morel, *Aristote*, GF Flammarion, n° 1191]

Aristote c'est donc une nouvelle façon de se demander ce qu'est une main. Déjà la physique aristotélicienne se distingue de la physique des Présocratiques en refusant de limiter le vivant à sa simple composition matérielle et en l'expliquant aussi par l'**âme**, mais ici la considération du mouvement de la main humaine renvoie plus radicalement encore à l'intelligence comme à son principe. Dans un autre texte *Des parties des animaux* I,1, 641a, Aristote écrit : « Il faut, dans l'étude de la nature, insister davantage sur l'âme que sur la matière, dans la mesure précisément selon laquelle c'est plutôt par l'âme que la matière est nature, que l'inverse ; en effet, le bois n'est lit et trépied que parce qu'il est cela en puissance ». (La nature est ici une cause interne de mouvement. Voir la définition de la nature en *Physique* II, 1, 192b8-192b32) En outre, si l'intelligence est divine, c'est-à-dire éternelle et venant du dehors, il devient clair que la main humaine poursuit aussi une fin surnaturelle : elle doit participer au moins à la perfection de la vie humaine qu'est la vie contemplative comme possession effective du savoir. La vie contemplative est en un sens plus qu'humaine et cela signifie que pour Aristote on n'explique pas ce qu'est la main humaine uniquement en décrivant son importance dans la vie pratique.

La suite du texte précise quelle est alors la forme propre de la main : la main est un instrument d'instruments nous dit Aristote. Autrement dit, comme organe d'organe, la main est l'organe universel, celui qui peut se servir de tout. Là encore, c'est parce que l'homme est destiné à acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature lui a donné des mains. Certes, »avoir des mains » cela signifie ne rien avoir, ne rien pouvoir faire et l'homme semble destiné à l'impuissance par la nature ; comme on l'a déjà vu, l'homme est nu, il est sans défense, il ne possède ni les cornes de la vache, ni les griffes du chat, ni une peau résistante aux coups, ni même une quantité suffisante de poils ou de plumes pour se protéger du froid. Cependant, dans la description que propose Aristote cette faiblesse se transforme en force : l'absence d'instrument spécialisé marque le pouvoir propre de l'homme, sa plus haute possibilité, qui est de pouvoir se servir de tous les instruments. N'avoir que des mains signifie en fait la possibilité de tout devenir, et en conséquence la possibilité de tout prendre, de tout faire. En effet, la spécialisation est aussi pour l'animal une limitation : le chat possède des griffes mais il ne peut pas posséder autre chose. L'homme lui a des mains et ainsi n'ayant pas d'armes particulière il possède cette liberté

fondamentale de pouvoir se défaire de son arme, de pouvoir en changer, et il a finalement même la possibilité de se donner toutes les armes possibles et imaginables. En conséquence, du plus faibles des animaux il est devenu le plus fort car rien ne limite son pouvoir de défense, et telle est la première expression de sa liberté. Par contraste l'animal lui ne peut pas se défaire de son instrument, il ne peut même pas le poser à côté de lui, et cette dépendance devient finalement une faiblesse. Par rapport à la particularité de l'animal l'homme se définit par son universalité : il peut tout acquérir, tout tenir, tout saisir, et en même temps se libérer de ses instruments. La main explique donc bien un rapport de l'homme à la totalité du monde, et non à une simple partie du monde que sont par exemple le milieu aquatique ou le milieu aérien. **La main est un pouvoir universel d'appréhension**, telle est sa première définition philosophique. Il y a donc selon Aristote une totale disponibilité de la main à l'intelligence de l'homme car elle ne résiste en rien à ses intentions puisqu'elle est le pouvoir de se donner tous les instruments.

Il ne faut pas voir dans ces analyses une affirmation du pouvoir technique de l'homme comme maître et possesseur de la nature, selon l'expression de Descartes, mais il faut y voir la description d'un être au monde absolument unique. Par rapport à l'homme, l'animal se trouve caractérisé comme privé de possibilités ; il est pauvre en possibilités. La privation est alors la forme de l'existence animale, le mode de son être en vie. Ce contraste entre l'homme et l'animal montre bien qu'il s'agit pour Aristote d'avancer une thèse métaphysique sur la main et non une simple thèse zoologique ; en un sens même il n'y a pas de zoologie possible de la main. Certes l'animal ne se sait pas pauvre en possibilités alors que l'homme se sait riche, mais le plus important est que l'homme a accès au tout, au monde comme totalité, il est un rapport à la totalité, pas l'animal. Il faut bien reconnaître que l'animal n'accède que d'une façon limitée au monde à partir des instruments donnés par la nature, et cette limitation n'est pas extérieure à l'animal : c'est parce que l'animal ne peut pas tout prendre qu'il n'a pas de main ; c'est parce que son pouvoir être est d'emblée limité qu'il n'a que des instruments spécialisés comme les crocs ou les griffes. Il appartient à l'animalité dans son genre d'être de ne pas tout pouvoir.

Il ne s'agit pas pour le moment d'établir strictement la différence entre organe et instrument, néanmoins avec l'homme cette distinction devient importante : la chaussure ou l'arme est quelque chose dont on peut se défaire, mais la main qui est instrument d'instruments est inséparable de soi. En ce sens la main est bien organe car elle est inséparable du tout qu'est l'homme. Le philosophe du Moyen Âge saint Thomas d'Aquin distingue la main qui est un outil uni et propre et la hache qui est un instrument extérieur et commun (Voir *Somme contre les gentils*, IV, 41, 11). Le plus important est d'avoir montré que l'homme en tant qu'il est une animal non spécialisé dans le domaine de la fabrication comme dans celui de l'action est destiné à un autre souci que celui des animaux, et cela indique déjà que la main n'est pas seulement faite pour manipuler, mais aussi pour voir. La verticalité de l'homme est liée au fait que la sagesse est le principe et la fin de l'activité humaine. Il s'agit donc aussi pour nous de penser aussi la main par rapport à ce souci de sagesse qui fait de l'homme un être véritablement humain. Organe de la préhension universelle, la main est également organe de la contemplation. Il nous faudra donc comprendre ce lien entre le fait d'avoir des mains et la tâche humaine de saisir les choses du monde en elles-mêmes, dans leur beauté et leur universalité propres. La main est une ouverture à la totalité du monde aussi dans un autre domaine que celui de la transformation et de l'action, parce qu'elle doit comprendre le monde pour agir en lui. Il en va ici de ce que signifie « prendre ». En effet prendre ce n'est pas seulement utiliser, mais c'est aussi comprendre et apprendre, et de ce point de vue c'est également recevoir.

b. L'âme et la main

On a vu que la main est un organe d'organe et qu'en cela elle peut tout prendre. Cette vie de la main liée à la prise permet alors de dire qu'une main de pierre n'est pas, à strictement parler,

une main puisqu'elle n'a pas ce pouvoir de tout prendre. Cette vie de la main conduit Aristote à établir un parallélisme entre l'âme et la main : l'âme explique la main et la main explique l'âme. Si les griffes ou les serres sont une aptitude indéniable de l'animal, la main est, elle, peut-être plus qu'une simple aptitude à tout prendre. Pour expliquer ce point difficile, il convient de prendre conscience que c'est la **forme d'appartenance à soi** qui est différente dans l'animalité et dans la personnalité. Autrement dit l'animal a des possibilités, cependant la « personnalité », c'est-à-dire le mode propre d'existence humaine, est plus que cela. En effet, l'animal est accaparé par un milieu déterminé, par une activité déterminée. Or, si de fait il arrive bien souvent à l'homme d'être accaparé par un milieu et par une activité en étant réduit à sa fonction, à son métier, en droit l'agir humain conserve une possibilité de liberté, une capacité d'échapper à son milieu et d'être plus que sa fonction. Encore une fois, l'animal est indissociable d'un espace déterminé, qu'il s'agisse du lézard sur son rocher ou de la grenouille dans sa mare, mais l'homme porte en lui la possibilité d'une ouverture à la totalité du monde. Aristote au livre III du traité *De l'âme* va développer une thèse très célèbre : « L'âme est en un sens tous les êtres ».

Avant de commenter cette thèse délicate, il faut revenir au livre II du traité *De l'âme* qui définit l'âme comme *l'entéléchie (l'acte) première d'un corps naturel qui a la vie en puissance*, c'est-à-dire de telle sorte qu'il peut actualiser les différentes fonctions de l'âme. Autrement dit, l'âme est le premier accomplissement d'un corps qui est en puissance vivant, elle est ce qui actualise la capacité d'un corps à vivre. Ensuite ce corps animé (plante ou animal) actualisera ses différentes fonctions : se nourrir, se reproduire, se déplacer, sentir. Dans ces analyses d'Aristote, l'âme est entéléchie, forme, substance, et donc elle n'est jamais séparée du corps : l'âme est au corps comme la figurine imprimée dans la cire est à la cire, comme la vue est à l'œil, ou pour notre sujet comme la préhension universelle est à la main. Une main qui ne pourrait pas prendre (la main de pierre) ne serait pas une main sauf par métaphore. Il faut donc dire que la main et la préhension sont en un sens la même chose, tout comme le corps et l'âme : le corps est la matière du vivant, mais il ne l'est que s'il est vivant en possédant en acte la vie ou l'âme. L'âme est la forme du vivant, mais elle ne l'est que si elle est l'âme d'un corps vivant. C'est cette co-appartenance de l'âme et du corps qui permet à Aristote d'avancer que l'âme est la forme des formes tout comme la main est instrument d'instruments. On peut citer maintenant le texte du traité *De l'âme* III, 8 :

> « Et maintenant récapitulons nos affirmations au sujet de l'âme. Nous dirons à nouveau que l'âme est, en un sens, tous les êtres. Les êtres en effet sont ou sensibles ou intelligibles : la science s'identifie en quelque sorte aux objets du savoir comme la sensation aux objets sensibles. Comment cela se fait-il, c'est la question à résoudre.
>
> On sait que science et sensation se divisent de la même manière que leurs objets : considérées en puissance, elles correspondent à leurs objets en puissance, considérées selon l'acte, elles correspondent à leurs objets en acte. En l'âme même les facultés sensitives et intellectuelles sont en puissance leurs objets : l'intelligible d'une part, le sensible de l'autre. Mais il s'agit nécessairement ou de ces objets en eux-mêmes ou de leur forme. Que ce soit les objets mêmes c'est impossible : ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme mais sa forme. Aussi l'âme est-elle analogue à la main : comme la main est un instrument d'instruments, l'intellect à son tour est forme des formes, tandis que le sens est forme des qualités sensibles ».

A la différence de la taupe qui ne sait que creuser, l'homme n'est pas destiné à une seule activité, ni à une seule pensée : il est capable de toute fabrication et de toute pensée. Ainsi, la sagesse pratique, la prudence (*phronèsis*) est dans le domaine de l'agir (la *praxis*) ce qu'est la main dans le domaine de la fabrication ou production (*poièsis*) ; elle est le moyen des moyens. Donc de même que l'âme est toute chose parce qu'elle peut tout penser, la main est toute chose parce qu'elle peut tout saisir. La main et l'âme s'expliquent donc bien l'une l'autre en ce qu'elles donnent à comprendre toutes les deux l'universalité de l'homme, l'une du point de vue de l'action, l'autre du point de vue de l'intellection. L'indétermination de la main reconduit à

l'indétermination de l'âme qui est l'ouverture d'esprit au monde. Par la main et par l'âme l'homme est présent au monde : il n'est pas seulement « dans » le monde comme un poisson est dans son bocal, mais il est « au monde » pour reprendre le vocabulaire de Heidegger.

La main atteste donc de l'appartenance de l'âme au corps dans la mesure où une seule et même âme informe le corps dans sa totalité : l'âme est à la fois la cause finalisante des mouvements corporels puisque c'est elle qui utilise la main, et la cause finalisée puisque c'est pour le bien propre de l'homme que la main prend et saisit. Avec Aristote il faut reconnaître que la main dit ce qu'est l'âme comme acte, comme entéléchie, c'est-à-dire comme ce qui a en soi-même sa fin, autrement dit comme capacité à œuvrer. La main comme main d'œuvre donne à voir l'homme lui-même comme une œuvre. Aussi la main plus que les autres organes (mais les autres organes également) donne à comprendre l'homme comme un animal doué de *logos*. Il ne s'agit pas ici d'opposer les mains aux pieds, car les pieds rendent eux possible la verticalité de l'homme et donc pieds et mains sont indissociables dans la stature même de l'homme, dans sa façon de se tenir debout à travers le monde. Dès lors, il est possible de généraliser et de dire que tous les organes du corps humain sont d'une façon ou d'une autre liés au *logos*. Mais cela dit encore quelque chose de la main dans la mesure où la main n'est une « partie » du corps qu'en manifestant aussi son union à la totalité du corps. L'homme a des mains et un corps proprement humain que parce que son âme n'est pas seulement végétative ou sensitive, mais est d'abord intellective. (Sur cette question il est possible de lire le texte de Jérôme Laurent « L'âme et les parties du corps humain selon Aristote » dans le collectif dirigé par G. Romeyer-Dherbey *L'excellence de la vie*, Paris, Vrin, 2002, p.346.)

Toutes ces analyses montrent clairement qu'il est impossible de penser sans le corps, ce qui ne veut pas dire que c'est le corps qui pense, tout comme il est impossible de produire sans la main même si c'est l'âme qui manie. Aristote montre que ce qui se transmet dans la perception n'est rien de corporel : c'est la forme sensible de l'objet, c'est-à-dire sa configuration (sa grandeur, sa couleur, sa dureté etc.) Le sens saisit un certain rapport ou une certaine proportion (*logos*) dans le sensible : ce qui est touché est plus ou moins dur ou plus ou moins chaud. Il faut donc reconnaître que le sentir est déjà une capacité d'abstraction qui permet de discerner des propriétés, et cette abstraction permet la constitution de l'image (*phantasma*) et la saisie des intelligibles. La sensation est ainsi ce qui est propre à recevoir des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit la marque de la bague sans recevoir le fer ou l'or. En outre les images sont également des supports pour la réflexion, comme l'image du triangle pour le géomètre, et en conséquence *jamais l'âme ne pense sans image*. Cette thèse célèbre qui sera reprise par la philosophie médiévale ne signifie pas que l'intelligible, c'est-à-dire l'objet propre de la pensée, soit une image, ou que l'on ne pense que des images, mais il s'agit plutôt de penser des formes dans les images. Les images ne sont que le moyen des concepts : le triangle comme image mentale permet seulement de concevoir le triangle en général. C'est en ce sens que toutes nos connaissances dérivent de l'expérience sensible.

Il fallait rappeler brièvement ces thèses aristotéliciennes car elles ne sont pas séparables des analyses sur la main. En effet, il est nécessaire de comprendre que pour Aristote l'intellect est à la fois récepteur ou **patient** et une cause ou **agent** producteur des intelligibles, comparable en cela à la fonction de la lumière. Or cette activité et cette passivité se manifeste au plus haut point dans la main en tant qu'elle est organe du toucher. Toucher en effet c'est d'abord pâtir au sens large de recevoir. De même que l'âme est en un sens tous les êtres parce qu'elle est en puissance le sensible qu'elle sent et la forme qu'elle pense, la main est en puissance tout ce qu'elle touche.

La compréhension de la main suppose donc aussi toute une analyse du toucher : dans le toucher le corps apparaît moins comme un organe que comme le milieu de toute sensation à partir duquel les actes perceptifs deviennent possibles. On ne peut que constater encore un privilège de la main en ce qu'elle est en quelque sorte toujours là où je suis touché. Or dans le traité *De l'âme*, la main va apparaître comme le pouvoir de tout ressentir et donc comme l'exercice

même de l'intelligence : elle serait en puissance tous les sensibles. Aristote insiste ici sur le privilège du toucher par rapport aux autres sens dans la mesure où il est une marque de notre humanité de par sa très grande acuité : parmi les animaux l'homme serait celui qui a le toucher le plus fin et qui possède donc un pouvoir de discernement supérieur, et cela à tel point que la capacité du toucher divise les hommes en bien doué et mal doué.

> « Quant aux autres sens, en effet, l'homme est inférieur à beaucoup d'animaux, mais pour le toucher il les surpasse tous de loin en acuité. Aussi est-il le plus intelligent des animaux. La preuve en est qu'à se tenir à l'espèce humaine, c'est l'organe de ce sens, et aucun autre, qui partage les individus en bien et mal doués : ceux qui ont la chair dure sont mal doués intellectuellement, mais ceux qui ont la chair tendre sont bien doués » *De l'âme* II, 9.

Là encore il faut bien comprendre que c'est toujours l'âme qui touche, que c'est l'intelligence qui touche. Comme Aristote le dira en *De l'âme* III, 12, le toucher est le sens qui permet la conservation de l'animal, il est la condition de son être-en-vie. Néanmoins le toucher humain permet aussi une vie vraiment humaine, c'est-à-dire une vie d'intelligence. Dès lors le sentir humain est simultanément ouverture et recueil des formes. De ce point de vue la main n'est elle-même qu'à partir de ce qu'elle touche. En effet, l'acuité du toucher est liée à la mollesse de la chair qui est ici une capacité à être affecté, tout comme la mollesse de la cire qui n'offre pas de résistance à l'empreinte du sceau. Là encore la faiblesse de la chair (la mollesse) se renverse en force parce qu'elle est la capacité à beaucoup percevoir. La nature n'a donc pas défavorisé l'homme en lui donnant une chair tendre et non une chair dure. En effet, l'endurcissement signifie insensibilité et donc fermeture à ce qui se manifeste. L'homme doué, intelligent, est donc celui qui peut éprouver toutes les sensations possibles et celui qui peut percevoir la chose véritablement telle qu'elle est. La main ne sert pas qu'à prendre, elle sert aussi à comprendre. L'homme a donc des mains de par la finesse de la peau humaine et s'il avait surtout de la corne il n'aurait pas vraiment de mains. Dire que l'homme est le plus intelligent c'est souligner ici avant tout qu'il a la plus grande sensibilité, mais cela manifeste aussi une forme d'intelligence qui ne s'arrête pas aux sensibles mais s'élèvent vers les formes intelligibles.

Le toucher est donc le sens le plus fondamental et le plus universel dont la perfection fait la perfection de la main et la perfection de l'homme. (Sur toute cette question du toucher chez Aristote voir de Jean-Louis Chrétien *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, particulièrement le chapitre 4 : « le corps et le toucher ») Le toucher de la main est une présence au monde, une ouverture au monde qui est aussi une épreuve. Le toucher n'est donc pas d'abord l'un des cinq sens et il est bien plus fondamentalement la condition de la vie humaine. Comme le montre Jean-Louis Chrétien exposant Aristote, l'homme est un être de tact car la main est extrêmement sensible et en même temps elle bouge, elle explore, elle interroge. Cependant Aristote ne met pas directement en rapport la perfection de la main humaine et la perfection du toucher. Les analyses sur le toucher montrent bien qu'il s'accomplit en l'homme, mais Aristote ne donne pas un rôle particulier à la main et cela parce que pour Aristote la main est d'abord la main préhensive, la main qui saisit, et non pas l'organe du toucher. De fait Aristote parle beaucoup du toucher lingual. Jean-Louis Chrétien peut donc écrire : « Si l'on décide pour plus de clarté de nommer doigté la finesse et l'excellence tactile de la main, la pensée d'Aristote est une analyse du toucher qui ne fait jamais référence explicite au doigté » (*L'appel et la réponse*, p.114) Galien, lui, développera l'idée que la main humaine la dispose à l'excellence de son doigté.

On peut se demander si Aristote ne cherche pas à élucider un toucher sans organe dans la mesure où parfois le toucher n'est plus présenté comme l'un des cinq sens mais plus comme la sensibilité même de la chair comme le fait aujourd'hui la phénoménologie. En outre le toucher ne fait pas que saisir les qualités sensibles, mais il éprouve en même temps leur caractère utile ou nuisible dans la douleur ou le plaisir. Sans développer ces questions difficiles, il suffit pour le moment de reconnaître que la vie sensible et sensitive est une vie exposée au monde qui n'a rien à

voir avec l'autarcie d'une vie qui se sent elle-même et jouit d'elle-même. Si la philosophie contemporaine de la subjectivité insiste surtout sur la réflexivité du sentir (sentir c'est se sentir), Aristote met en avant la transitivité du sentir : sentir c'est être exposé au monde, ce qui n'est pas du tout une faiblesse, mais une capacité supérieure de se défendre. Ainsi Aristote nous aide à comprendre que la perfection de la sensibilité est d'abord celle du tact car c'est la perfection de notre ouverture au monde : non seulement le toucher analyse les différences au sein du monde, mais il permet dévaluer ce que le monde peut apporter d'utile ou de nuisible à notre propre vie. Il y a donc bien un privilège du toucher qui ne supprime pas pour autant le privilège de la vue en ce qui concerne la connaissance. Néanmoins la connaissance est toujours celle d'un homme exposé au monde par le toucher et c'est pourquoi le toucher dit en premier le caractère fondamentalement charnel de notre existence. Exister, c'est toucher, et nous touchons par tout notre corps : l'âme est l'acte du toucher et c'est ainsi seulement qu'elle est également une âme qui entend, qui voit etc. (*L'appel et la réponse*, p.128). Non seulement c'est le corps tout entier qui touche, mais le toucher est aussi le caractère premier de notre existence parce que nous ne pouvons pas cesser de toucher : nous pouvons nous fermer les yeux et nous boucher les oreilles, mais en permanence nous touchons et nous sommes touchés. Le phénoménologue Edmond Husserl développera des analyses proches dans ses développements sur l'autoconstitution de la chair, néanmoins l'importance d'Aristote pour notre réflexion est de nous rappeler en un temps où on accorde tant d'importance au retour sur soi, à l'intériorité réflexive, que le toucher est un lieu de découverte du monde avant d'être un lieu de découverte de soi et pour pouvoir l'être.

c. Galien

Pour terminer cette première partie il est utile de voir brièvement comment Galien reprend les thèses d'Aristote tout en radicalisant la suprématie de l'homme manifestée par la main : non seulement par sa main l'homme peut tout saisir, mais par ses deux mains il peut tout faire, tout construire. Galien qui a beaucoup écrit (131-201 ap.JC) est à la base des connaissances médicales et son influence s'exerce jusqu'à la Renaissance. Il va donc analyser la fonction de la main beaucoup plus précisément qu'Aristote en faisant appel à ses connaissances d'anatomie. Dans cette étude il développe un finalisme radical et cela contre les Epicuriens, c'est-à-dire là les atomistes qui niaient la finalité et qui attribuaient la production des êtres vivants au hasard. Pour Galien chaque organe est fait pour assurer une fonction déterminée qui a son utilité particulière, d'où le titre de l'ouvrage *De l'utilité des parties du corps humain* (dans *Œuvres médicales choisies* I, Paris, Gallimard, collection Tel). Il s'agit donc de dire quelle est l'utilité de chaque partie du corps humain en comprenant qu'une « partie » c'est à la fois ce qui est circonscrit, déterminé, et ce qui doit être en relation avec les autres parties. Seule la découverte de la fonction permet selon Galien de comprendre l'utilité, et pour la main cela ne pose pas véritablement de problème. Il faut entendre par fonction un mouvement actif, c'est-à-dire réalisé par l'organe et non subi par celui-ci. Quant à l'utilité elle est ce à quoi sert ce mouvement. Ainsi l'utilité justifie la fonction qui justifie l'existence et la structure de l'organe.

> « Chapitre IV. – **Que la raison et la main de l'homme lui tiennent lieu de tout art et de tout moyen de défense naturel**.
>
> L'homme, de même qu'il a un corps privé d'armes, a également une âme dépourvue d'arts ; c'est pourquoi il a reçu les mains et la raison pour compenser la nudité de son corps et l'absence d'arts dans son âme. Usant donc de ses mains et de sa raison, il arme et protège son corps de toute façon ; il orne son âme de tous les arts ; car s'il eût possédé une arma naturelle, il n'aurait toujours eu que celle-là ; de même s'il avait su quelque art naturellement, il ne posséderait pas les autres. Comme il était mieux de se servir de toutes les armes et d'exercer tous les arts, l'homme n'en a point reçu de la nature. Aristote dit donc excellemment que la main est, en quelque sorte, un certain instrument

qui tient lieu d'instruments. A l'imitation d'Aristote, nous pourrions aussi très bien soutenir que la raison est un certain art qui tient lieu des autres arts. En effet, comme la main, n'étant aucun des instruments particuliers, tient lieu de tous les instruments, puisqu'elle peut très bien les manier tous, de même la raison, qui n'est aucun des arts particuliers, puisqu'elle est capable de les recevoir tous, serait un art qui tiendrait lieu des arts. L'homme donc, étant de tous les animaux le seul qui possède dans son âme un art qui tient lieu des arts, jouit en conséquence dans son corps d'un instrument qui tient lieu des instruments.

Chapitre V. – De l'utilité de la division de la main en doigts et de l'opposition du pouce avec les autres.

Examinons d'abord cette partie de l'homme, et voyons non pas seulement si elle est simplement utile, ni si elle convient à un animal doué de sagesse, mais si elle a dans tous ses détails une structure telle qu'elle n'en pourrait avoir une meilleure, si elle était autrement construite. Une condition première et capitale que doit remplir, pour être parfaitement construit, un instrument de préhension, c'est de pouvoir toujours facilement prendre tous les objets que l'homme est dans le cas de remuer, de quelque forme et de quelques grandeur qu'ils soient. Valait-il donc mieux pour cela que la main fût divisée en parties de formes diverses, ou qu'elle fût faite absolument d'une seule pièce ? Certes, il n'est pas besoin d'un long raisonnement pour établir que la main, étant indivise, n'eût pu toucher les corps avec lesquels elle se serait trouvée en contacte, que par une surface égale à sa largeur réelle ; mais que divisée en plusieurs parties, elle peut embrasser facilement des objets beaucoup plus volumineux qu'elle, et parfaitement attraper les objets les plus petit. Lorsqu'elle saisit des objets volumineux, elle augmente son étendue par l'écartement des doigts, et pour les plus petits, elle n'essaye pas de les prendre en agissant tout entière, car ses objets lui échapperaient, mais il lui suffit d'employer l'extrémité de deux doigts. La main a donc la structure la plus parfaite pour saisir avec fermeté aussi bien les grands que les petits objets ; et afin de pouvoir saisir des objets de figure variée, il était très bon que la main fût divisée, comme elle est maintenant, en parties de formes diverses. Or pour remplir ce but, la main est évidemment de tous les instruments de préhension celui qui est le mieux construit ; pour les objets sphériques, elle peut se plier en rond et les embrasser circulairement de tous côtés ; avec la même sûreté, elle peut saisir les corps planes et ceux qui sont creux ; s'il en est ainsi elle s'adapte à toutes les formes, puisque toutes les formes résultent de l'assemblage de trois espèces de lignes, convexe, concave ou droite. Comme beaucoup de corps ont un volume trop considérable pour qu'une seule main suffise, la nature a fait l'une l'auxiliaire de l'autre, de sorte que toutes deux, en saisissant les objets volumineux par deux côtés opposés, ne le cèdent pas à une main qui serait très grande. Les mains ont donc été tournées en regard l'une de l'autre, car elles ont été faites l'une pour l'autre, et elles ont été construites absolument semblables. (…) Cet avantage eût été perdu si les cinq doigts eussent été rangés sur la même ligne à la suite les uns des autres ; mais dans l'état actuel des choses, il est conservé, un des doigts pouvant être opposé aux autres ; car el doigt est placé et se meut de telle façon qu'au moyen d'un mouvement de rotation très limité il peut agir de concert avec chacun des doigts qui lui est opposé. »

Ces deux chapitres déterminent donc la fonction de la main et peuvent conclurent à l'utilité de la main Toute la description de la main (avoir des doigts, deux mains, le pouce opposable) cherche à montrer que sa structure est parfaite et que c'est un non sens de penser une main plus grande, plus de deux mains, pas d'opposition. Autrement dit la main humaine est parfaite au regard de sa fonction que Galien réduit ici à la préhension universelle. En effet, la main, ou plutôt les deux mains, se caractérisent par leur adaptabilité indéfinie à tous les objets, des plus petits au plus grands. La main a donc une utilité parfaitement définie qui est la préhension et pourtant elle n'est pas spécialisée. Même si Galien reprend bien des aspects des

analyses d'Aristote, dans sa description il insiste sur l'importance du pouce, sur l'utilité des doigts, des articulations, sur la nécessité des deux mains, sur les ongles et sur la mollesse des doigts. Par rapport à une telle perfection de préhension et de toucher, la main du singe pour Galien n'est qu'une caricature. En effet, la main fait la supériorité de l'homme de par une technique naturelle, elle est un outil naturel qui rend possible les outils fabriqués.

Dans ces textes il ne s'agit pas encore d'une reconnaissance du lien essentiel de la main au travail et il ne s'agit pas encore de dire que l'homme a des mains parce qu'il se caractérise par le travail. En effet, la main telle qu'elle est comprise par Aristote et par Galien n'est pas encore la main qui transforme le monde, mais elle est la main qui peut se servir de tout, qui peut tout prendre. Au terme de cette première partie il est clair que le pouvoir de tout prendre qu'est la main définit un style d'existence propre à l'homme en tant qu'il peut s'ouvrir à toute chose, s'adapter à toute chose, et donc agir dans le monde avec une lucidité et une liberté que ne possède pas l'animal. La main humaine n'est pas encore pensée comme une main créatrice comme elle le sera à partir de la Renaissance, mais elle est plutôt une main qui dans son adaptabilité peut être à l'écoute du *logos* de toute chose et c'est cette écoute de la raison intime de chaque chose qui rend l'homme libre. Dans l'Antiquité la main demeure ce qui est donné à l'homme par une nature prévenante et c'est pourquoi elle manifeste la place propre de l'homme dans la nature, alors qu'avec la modernité la main devient ce par quoi l'homme se détache de la nature pour exercer sa main mise sur elle et dans cette mise à disposition de la nature il n'y a plus d'écoute. Or cette écoute des mains atteste peut-être plus sûrement de la dignité humaine que l'idée moderne de création. La main selon Aristote et Galien est celle qui sait user des choses avec la lucidité de l'intelligence et non celle qui ne fait qu'utiliser les choses en fonction des besoins de l'individu. Rémi Brague dans son livre *Aristote et la question du monde* (Paris, PUF, 1988, notamment p.201-205) montre que dans l'usage (*khrèsis)* les choses ne sont pas faites pour nous, mais toutes les choses nous intéressent : l'homme est celui qui sait s'y prendre avec les choses parce qu'il commence par les comprendre. Ainsi la main peut tout manier parce que comme l'a montré précisément Galien elle se plie à la forme de toute chose et ainsi est attentive à respecter toute chose. Jamais l'usage selon la philosophie grecque ne force les choses à répondre à des besoins qui viennent d'ailleurs. L'universalité de l'homme consiste alors ici à savoir s'y prendre avec tout, à user de tout dans le respect de ce que sont les choses. La force d'Aristote est de nous avoir montré que seule une main nue peut se servir de tout en s'adaptant par sa sensibilité et son intelligence à toute chose : c'est en s'approchant de la chose elle-même qu'il est possible de se l'approprier. La main vide est ici une main disponible qui peut se remplir de la totalité du monde. La main libre est la main disponible pour l'usage de toute chose.

Deuxième partie
L'œuvre des mains selon la philosophie médiévale

a. L'ambivalence du travail.

Contrairement aux idées reçues, il y a dans la pensée médiévale toute une réflexion sur l'importance du corps dans l'existence humaine et donc toute une analyse de la main en tant qu'elle manifeste au plus haut point la dignité de l'homme. La difficulté pour nous lecteurs contemporains est que dans les textes médiévaux la pure réflexion philosophique s'entrelace avec les interrogations théologiques. Néanmoins il n'y a pas pour autant de confusion entre la lumière de la raison et la lumière de la foi, même quand elles s'aident l'une l'autre. Sans entrer d'emblée dans la difficile question des rapports de la raison et de la foi, il suffit de souligner qu'historiquement le christianisme a apporté à la réflexion philosophique non pas l'idée d'une dévalorisation du corps, mais tout au contraire une continuelle méditation sur l'existence charnelle de l'homme, puisque le corps peut tout aussi bien être le lieu du péché que le lieu du salut. Dans la philosophie médiévale tous les actes de parole comme lire, enseigner, confesser, chanter, bénir, etc., sont aussi des actes du corps et donc le corps n'est en lui-même jamais considéré comme un mal, bien au contraire. Comprendre ce que signifie « être homme » suppose de comprendre le sens de l'incarnation de l'homme ou de son incorporation, c'est-à-dire le sens de l'inscription du spirituel dans le charnel. D'emblée il est possible de dire que cette incarnation n'est pas un état mais un acte dans la mesure où elle se confond avec notre histoire. En définissant l'homme avant tout comme une histoire, la philosophie médiévale va montrer que l'homme est un esprit incarné qui se risque dans le monde. Dans cette histoire que nous sommes, le mal n'est pas dans l'emprisonnement dans un corps, mais dans l'enfermement dans l'impuissance d'une liberté qui nous prive de nos possibilités les plus propres. Contre le dualisme de l'âme et du corps des Néoplatoniciens, les premiers penseurs chrétiens ont montré que toute âme qui se sauve sa sauve avec son corps et que quand l'âme se perd, elle se perd avec son corps. Il y a donc dès le début de la pensée médiévale toute une réflexion sur la dignité de l'homme comme être charnel qui permet de comprendre que le corps n'est jamais un mal et qu'il est en fait le nom de l'homme dans la facticité et la fragilité de son existence qui est une histoire unique.

Dans ce cadre de pensée, les différentes fonctions de la main, non seulement le pouvoir de prendre, mais aussi et surtout le pouvoir de faire, d'agir et d'opérer, sont compris à partir de la place de l'homme et de son statut de créature. L'homme est un être de frontière car il est situé à la frontière de deux mondes, à savoir entre les anges et les animaux. Dans *La Cité de Dieu* saint Augustin développera cette idée que l'homme est un être intermédiaire entre les bêtes et les anges : si la bête est un animal irrationnel et mortel et si l'ange est un être rationnel et immortel, alors l'homme est un animal rationnel mortel. Sans trancher ici la question de savoir si les anges sont incorporels ou bien disposent d'un corps incorruptible, ce qui est important c'est que le corps acquiert une très grande importance pour situer l'homme parmi les autres êtres : ce qui fait l'unicité de l'existence humaine c'est d'être tout à la fois charnelle et rationnelle. Deux idées fondamentales se détachent donc de cette première approche : d'une part, du fait que le corps est créé il ne saurait être mauvais par lui-même, et, d'autre part, le corps prend une signification relationnelle puisqu'il est engagé dans notre relation au monde, dans la relation aux autres, et même dans la relation à Dieu.

On comprend alors que la philosophie médiévale, tout en reprenant les acquis de la philosophie grecque sur la main, va être conduite à insister sur de nouvelles possibilités de la main humaine : la main ne va plus simplement être définie comme la main vide par principe ouverte à tous les possibles, mais elle va manifester également la finitude de l'homme, sa mortalité, sa faiblesse. Cela dit, il n'y a pas que des significations négatives qui s'ajoutent dans la mesure où la

main humaine porte en elle aussi le pouvoir de transformer le monde par le travail : l'homme est un « homme de main », il vit à la sueur de son front et cela constitue sa dignité. En outre la main va prendre toute une signification éthique nouvelle : elle est aussi le pouvoir de donner, de tendre la main, et pour la pensée médiévale il y a une **humilité** essentielle de la main, humilité qui est au principe de toute vertu véritable. La main humaine est également la main capable de douceur et ainsi capable de percevoir la douceur des choses. Dans cette nouvelle compréhension de l'homme ouverte après la philosophie grecque, **action et contemplation sont indissociables** et il est impossible de séparer les mains qui œuvrent dans le travail de transformation du monde, d'achèvement de la Création, et les mains jointes de la prière qui écoutent la parole de Dieu. On peut regarder à ce sujet la célèbre *Etude de mains en prière* préparatoire pour le retable Heller (1508) d'Albrecht Dürer (1471-1528) qui se trouve à Vienne au musée de l'Albertina.

Dans le *Nouveau Testament*, les figures de Marthe et de Marie manifestent deux possibilités fondamentales de la main : Marthe ce sont les mains qui agissent et Marie ce sont les mains qui écoutent. Mais il n'y à là aucune opposition et il ne s'git pas ou bien d'agir ou bien d'écouter et la parabole de Marthe et Marie cherche à donner à comprendre qu'il ne faut pas dissocier ces deux possibilités d'être de la main : **la véritable écoute agit et les mains en agissant écoutent**. (Voir les analyses de Jean-Louis Chrétien dans le collectif *Marthe et Marie*, DDB, 2002) L'idée nouvelle dont il s'agit de mesurer toutes les conséquences c'est que la perfection de la main n'est plus uniquement dans la préhension universelle, mais dans l'ouvrage même de la main, et c'est pourquoi il va être possible de dégager un lien d'essence entre la main et l'amour : la perfection de la main sera dans l'amour car l'amour est d'abord action. Dans cette nouvelle perspective qui se développe peu à peu, la main ne se caractérise pas seulement par un acte de possession puisqu'il ne s'agit plus simplement de pouvoir tout prendre, mais aussi d'être capable d'agir dans le monde et d'être capable de donner. Il ne s'agit plus simplement de bien user du monde, mais d'être capable d'écouter la vérité pour agir auprès de son prochain, auprès de celui qui a faim ou qui est fatigué. Il s'agit donc bien de chercher à dépasser l'opposition de l'action et de la contemplation en montrant qu'on ne comprend bien qu'en agissant et qu'on agit bien qu'en comprenant.

Comme on l'a déjà dit la réflexion anthropologique est ici inséparable de la réflexion théologique et de ce point de vue l'homme n'est pas seulement définit comme un animal rationnel mortel mais également comme étant à l'image de Dieu. Or la question de la main montre bien qu'il ne s'agit pas tant d'expliquer Dieu par rapport à l'homme, mais plutôt d'expliquer l'homme par rapport à Dieu. Le Dieu chrétien est un dieu créateur et c'est pourquoi il est souvent identifié à la main créatrice. Tout le monde connaît cette partie du plafond de la chapelle Sixtine au Vatican peinte par Michel-Ange où le doigt de Dieu va jusqu'à effleurer le doigt d'Adam ; le toucher de la main divine est le centre de toute la composition qui figure la Création. La main de Dieu éveille la main humaine et modèle l'homme à son image. Cette image de Dieu modelant l'homme par ses mains provient directement de l'*Ecriture* : « Tes mains m'ont fait et affermi » (Psaume 118, 73). Les mains de Dieu dans le christianisme expriment donc l'action permanente de Dieu pour créer l'homme et pour le conduire à sa perfection. Ainsi l'action humaine des mains va être comprise par **analogie** avec l'action créatrice de Dieu. (Attention une analogie n'est pas une identité, mais suppose toujours une différence entre ce qui est comparé).

Sans vouloir faire dans ce cours de la théologie, car ce n'est pas notre propos, il faut comprendre que la nouvelle définition de la main qui apparaît dans l'histoire de la pensée est liée à l'idée d'un Dieu créateur qui est étrangère au monde grec et romain. Les dieux grecs et romains n'ont pas les mains sales, pour reprendre une expression qui est le titre d'un célèbre roman de Sartre, ils ne mettent pas la main à la pâte, mais ils laissent le démiurge, une divinité subordonnée, s'occuper de l'ordonnancement du monde. Le Dieu de la Bible (donc aussi l'*Ancien Testament*) est un Dieu qui travaille et qui continue à travailler dans le monde. Dieu est créateur du monde mais la création n'est pas pour autant achevée. Dès lors l'homme est à la ressemblance de Dieu aussi

parce qu'il travaille, parce qu'il participe à l'œuvre créatrice de Dieu, à l'achèvement de la création. Cette culture du travail conduit à une toute nouvelle conception de l'homme et de la communauté : par ses mains l'homme est aussi responsable de la Création, et c'est pourquoi il peut aussi bien achever cette création ou effectuer une transformation du monde qui conduit à sa destruction. **La liberté des mains est une responsabilité**. Autrement dit, la dignité humaine est indissociable de la nature laborieuse de l'existence. Même les moines au début du christianisme doivent travailler non seulement pour leur subsistance, mais également pour éviter la distraction : le travail et la prière ne s'opposent pas du tout car le travail du corps sert le travail de l'âme. Même Luther en faisant le lien entre le métier (*Beruf*) et la vocation (*Berufung*) montrera que le travail appartient à l'accomplissement de l'homme. Il ne s'agit pas pour autant de glorifier le travail selon une figure qui va apparaître avec la Renaissance, mais de souligner seulement que dans son existence laborieuse l'homme dans sa liberté peut soit achever la création, soit nier le sens de la création en se donnant ses dieux ou en se prenant pour un dieu. L'idée même du *sabbat* montre qu'il y a un repos nécessaire et que les mains peuvent être oisives sans que l'être de l'homme en soit diminué. (Sur cette question importante de l'équivoque du travail dans le christianisme voir l'article « travail » *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF. Il faut en effet fortement nuancer le lieu commun qui consiste à dire que le travail a été méprisé par le monde gréco-romain pour être réhabilité par le christianisme). Quoi qu'il en soit il n'en demeure pas moins que le travail définit pour l'homme un tout autre rapport au monde dans lequel à la fois il fait l'épreuve de sa responsabilité puisque son travail peut conduire à nier le sens du monde, mais également de sa finitude puisqu'il fait l'épreuve de la fatigue, de la limitation et de la souffrance.

Les mains portent donc deux possibilités de l'homme, l'une positive et l'autre négative : par ses mains l'homme peut agir, c'est-à-dire librement travailler au perfectionnement du monde, soit il peut gesticuler et agiter les mains comme un histrion. Même dans les comédies du cinéma contemporain l'histrion est celui qui s'agite, qui brasse du vent, et qui donc tout en bougeant beaucoup ne fait rien. La philosophie médiévale a su être attentive au fait que la main devient vraiment une main quand elle est l'expression de *l'homme intérieur* au lieu d'être le bavardage et la gesticulation de *l'homme extérieur*. (Cette distinction augustinienne sera reprise plus tard) Ainsi la main ne porte pas en elle une capacité déterminée, mais elle est le lieu où se déploie toute notre humanité, de telle sorte que l'on peut dire que l'homme est une existence manuelle. Or ce caractère manuel de l'existence semble bien être ce qui est propre à l'homme dans la mesure où les mains de l'homme intérieur consistent à se sculpter et à se purifier soi-même tout en œuvrant dans le monde. Même si le repos demeure l'état parfait de l'homme, l'éloge des mains est lié à un début de spiritualité du travail. Au-delà de cette question historique déjà évoquée, le plus important pour nous est l'articulation paradoxale des deux possibilités de la main : discerner et écouter d'un côté, œuvrer d'un autre côté. Là encore **la main est avant tout ce qu'elle peut**, et seule l'analyse de ce pouvoir-être de la main conduira à une élucidation de son essence. C'est une façon de dire qu'il n'y a pas d'accès direct au secret de notre être et que nous ne pouvons comprendre qui nous sommes qu'à nos mains, c'est-à-dire qu'à nos œuvres : c'est seulement par la façon dont j'agis dans le monde que je peux savoir qui je suis. (Voir encore de Jean-Louis Chrétien dont la question du corps est un thème central de sa philosophie, *Symbolique du corps*, Paris, PUF, chapitre XIII *Des mains et des doigts*).

b. Tertullien : la dignité de la chair.

Dans son œuvre qui date du troisième siècle Tertullien parle des mains de Dieu, mais tout en soulignant que Dieu agit selon un mode qui lui est propre et non selon le mode de l'homme. C'est dans le traité sur *La résurrection des morts* que Tertullien expose sa philosophie du corps, mais également dans les deux autres ouvrages que sont *La chair du Christ* et le traité *De l'âme* (entre 200 et 211). Précisément contre les hérétiques qui dénigrent la chair, Tertullien veut faire l'éloge de la chair non seulement parce que la chair est le résultat de l'œuvre créatrice de Dieu comme le ciel,

la terre et tous les animaux, mais en outre elle a été pétrie dans le limon par la main même de Dieu qui a fait l'homme à son image. Dans cette anthropologie l'homme est d'abord chair et l'âme vient ensuite.

La résurrection des morts chapitres V ; VI, VII :

> « Mais souviens-toi que l'homme est proprement appelé chair, terme qui a le premier exprimé le nom d'homme (…) Ainsi l'homme fut d'abord une argile façonnée, puis l'homme tout entier. J'insisterais volontiers là-dessus, pour que l'on sache qu'absolument tout ce qui a été prévu pour l'homme et lui a été remis par Dieu est dû, non pas à l'âme seule, mais aussi à la chair, sinon en vertu d'une communauté de nature, du moins sans doute en vertu du privilège de son nom. (…)
>
> En fait, même si la boue est une abomination, il s'agit désormais d'autre chose. C'est à la chair que j'ai affaire maintenant, même si la chair entend : « tu es terre et tu iras à la terre » (Genèse 3, 19). C'est l'origine qui est considérée, non la substance qui est rappelée. Il a été donné à telle ou telle chose d'être plus noble que son origine, et plus précieuse par sa transformation. (…)
>
> En un alliage si compact, qu'on ne peut guère juger si c'est la chair qui est le support de l'âme, ou l'âme celui de la chair, si c'est la chair qui est au service de l'âme, ou l'âme au service de la chair. Mais bien qu'il y ait lieu de croire que c'est plutôt l'âme qui se laisse porter et qui est maîtresse, car elle est plus proche de Dieu, ce qui concourt grandement à la gloire de la chair est le fait qu'elle renferme cette âme si proche de Dieu et la met précisément en mesure d'exercer sa domination. Car est-il une jouissance procurée par la nature, un avantage donné par le monde, une saveur venue des éléments dont l'âme se nourrisse sans l'intermédiaire de la chair ? Comment n'en serait-il pas ainsi ? Car c'est par elle qu'elle est pourvue du soutien de tous les instruments que sont les sens, vue, ouïe, odorat, toucher ; c'est grâce à la chair que rejaillit sur elle le flot de la puissance divine, quand d'avance elle veille à tout par la parole, même tacitement formulée. Et la parole naît aussi de l'instrument qu'est la chair. Les arts se réalisent par la chair, science et invention par la chair, œuvres, activités, devoirs,, par la chair, et vivre, pour l'âme, dépend si totalement de la chair que ne pas vivre, pour l'âme, n'est pas autre chose qu'être séparée de la chair. Ainsi la mort même relève de la chair, de qui relève aussi la vie. Au surplus, si tout est à la disposition de l'âme par l'intermédiaire de la chair, tout aussi est à la disposition de la chair. Ce par quoi l'on jouit est nécessairement associé à cette jouissance. Ainsi la chair, quand on la considère comme servante et esclave de l'âme, on découvre qu'elle est son associée et sa cohéritière, et si cela est vrai des biens temporels, pourquoi pas aussi des biens éternels ? »

Tertullien utilise les termes latins *caro* et *corpus* comme quasi équivalents, même si *caro* est sans doute plus précis. Encore une fois, dire que la chair est le nom de l'homme, c'est soutenir que le corps est solidaire du salut que c'est l'homme tout entier, corps et âme, qui se sauve ou qui se perd dans l'exercice de sa liberté. Le texte que l'on vient de citer est une véritable apologie de la chair qui permet à Tertullien de combattre la façon dont le docétisme gnostique interprète les paroles de saint Paul contre la chair. En effet, saint Paul ne condamne pas la chair mais le péché. Il est impossible de faire ici un historique du terme de chair, mais on peut seulement indiquer que la chair peut prendre une signification positive quand elle synonyme de corps et une signification négative quand elle désigne la faiblesse de la volonté humaine. Dans les textes de saint Paul, quand il oppose la chair à l'esprit, la chair désigne l'homme faible qui dit non à l'amour de Dieu ; dans ce contexte la chair n'est pas corporelle mais désigne une puissance corruptrice anéantissante : c'est en tant qu'il est raison et volonté que l'homme peut être dominé par la chair et faire le contraire de ce qu'il veut. Dans notre texte Tertullien prend donc chair dans sa signification corporelle et positive en soutenant que mépriser son corps ce serait mépriser son

être même. Dans un autre ouvrage La chair du Christ IV, 3-4, Tertullien va insister sur l'amour du Christ pour la chair de l'homme humble et faible, et il écrira cette expression demeurée célèbre : *caro salutis est cardo*, la chair est la charnière du salut. Dans la philosophie de Tertullien le corps ne saurait être moralement neutre et il s'oppose en cela à une thèse stoïcienne. Pour lui le corps a une valeur décisive et il y a même une sorte de préséance de la chair qui a été créée la première : la chair est déjà le nom de l'homme, même si celui-ci n'existe véritablement que dans l'assemblage de la chair et de l'âme. Dans cette compréhension de l'homme la chair renferme l'âme et c'est pourquoi elle devient synonyme de la vie. La chair est le mode propre de l'être en vie de l'homme, et c'est pourquoi elle est la charnière du salut : la chair est la capacité de l'âme, elle est ce qui peut recevoir l'âme, et en cela elle est bien le lieu où l'homme gagne sa vie ou bien la perd. En effet, la chair n'est pas une substance, un état matériel, mais elle est une capacité de l'âme, un pouvoir de participer à la vie de l'âme. Il faut donc conclure que dans la philosophie de Tertullien la dignité de l'homme est celle d'une chair qui existe en tant qu'animée, et l'âme elle-même n'a pas d'autre raison d'être que de donner vie à la chair. Tertullien ajoute dans un autre ouvrage *De l'âme* 7, 3 : *nihil enim, si non corpus*, rien n'existe, s'il n'est corps. Il ne s'agit en aucun cas ici d'une thèse matérialiste, mais seulement de souligner que celui qui connaît est un corps, que ce qui est connu est un corps, mais que la connaissance est un incorporel.

Quoi qu'il en soit, Tertullien a pu montrer que la chair est ce qui fait la réalité de l'homme car elle met en évidence que l'homme est d'abord la façon dont il use de sa liberté. Le corps en ce sens n'est ni une prison, ni une demeure passagère, ni un simple instrument, mais il est une partie de l'homme avec laquelle l'homme constitue un seul être, une seule existence. L'âme n'est pas de son côté un principe autonome ajouté à un corps achevé : elle est l'achèvement du corps. De ce point de vue les mains vont signifier la tâche propre de l'homme dans le monde.

c. **Grégoire de Nysse : la main et la parole**.

Grégoire de Nysse dans la deuxième partie du quatrième siècle va élucider le lien de la main à la voix : l'homme serait sans voix selon lui s'il n'avait pas de mains. Pour expliquer cette thèse en apparence surprenante il est nécessaire de montrer que toute parole est d'un être manuel et que toute œuvre manuelle provient d'un homme parlant. Il ne s'agit pas simplement de dire que les mains parlent, ce qui est déjà en soi certes une constatation tout à fait importante, ne serait-ce qu'en faisant référence au langage gestuel, mais il s'agit plus précisément pour Grégoire de Nysse de dévoiler un lien d'essence entre la main et la parole.

Pour lui aussi la main dit l'activité de Dieu et l'activité de l'homme puisqu'avoir des mains c'est agir, néanmoins il n'y a pas identité entre l'homme et Dieu car la main de l'homme peut être pure ou impure comme la main de Judas. Dès lors, il s'agit bien pour l'homme d'être une main, plus précisément de le devenir en étant au service de la communauté humaine. En effet, des mains pures sont des mains tout entières consacrées à leur œuvre, des mains qui disparaissent derrières leur œuvre tout comme un véritable artiste s'efface derrière son œuvre pour laisser le tableau, la sculpture, ou le temple parler d'eux-mêmes.

> *La création de l'homme* chapitre VIII
>
> « L'homme se tient droit, il est dressé vers le ciel, il regarde en haut. C'est l'attitude du commandement, et elle manifeste sa dignité royale. Si l'homme est le seul être à posséder ces caractères, tandis que tous les autres inclinent leur corps vers le bas, cela montre clairement la différence de dignité entre ceux qui courbent l'échine sous une domination et la puissance qui les domine. Chez tous les autres êtres, en effet, les membres antérieurs sont des pattes, parce qu'il était nécessaire de soutenir la courbure de leur corps ; tandis que dans la création de l'homme, ces membres sont devenus des mains.

Pour que l'homme se tienne droit, il suffisait en effet d'un seul point d'appui, les deux pieds sur lesquels pourrait s'assurer son équilibre.

A un autre plan, celui de l'utilisation du langage, on voit la participation apportée par l'activité des mains. En disant que les mains sont au service particulier du langage propre à la nature humaine, on sera dans l'exacte vérité. Notre pensée ne doit pas s'arrêter à cette évidence commune que, si l'écriture nous sert à transcrire les paroles, c'est grâce à l'habileté de notre main (car il faut aussi compter parmi les avantages de la raison la possibilité que nous avons de nous exprimer par écrit, les sons se conservant dans les lettres que nous traçons) : je pense à autre chose, et je veux dire que les mains concourent à l'expression de la parole. (…)

Puisque l'homme est un être vivant doué de raison et de parole, il fallait que l'instrument qu'est pour lui son corps soit adapté aux besoins de la parole. Prenons une comparaison : on voit bien que les musiciens travaillent leur musique suivant la nature des instruments, et ne jouent pas de la flûte avec un luth ni de la cithare avec une flûte. De la même façon, il fallait que soient fabriqués des organes adaptés à la parole, afin que, émise par les organes phonateurs, elle puisse rendre un son répondant aux besoins du discours.

C'est pourquoi les mains on été articulées au corps. Si l'on peut compter par milliers les besoins de la vie auxquels ces instruments adroits qui suffisent à tout, les mains, peuvent prêter leur utilité, pour tout art, toute activité, si l'on a besoin de prendre en compte la guerre comme la paix : eh bien, c'est avant tout pour la parole que la nature a ajouté les mains à notre corps.

Si l'homme n'avait pas de mains, il aurait, comme les quadrupèdes, les éléments du visage adaptés au besoin de se nourrir : sa face, allongée, irait en s'amincissant vers les narines ; les lèvres seraient proéminentes, calleuse et dures, épaisses, pour pouvoir arracher l'herbe, les dents enfermeraient une langue bien différente de celle que nous avons : elle serait charnue, dure, râpeuse, capable d'aider les dents à mastiquer la nourriture ; ou bien humide et s'étalant contre les parois de la bouche, comme celle des chiens et des autres carnivores, qui passe dans les interstices entre les dents.

Si donc notre corps était privé de mains, comment pourrait-il élaborer une voix articulée, les parties de la bouche n'ayant pas une forme adaptée aux besoins de la parole ? L'homme ne pourrait que bêler, crier, aboyer, hennir, pousser des cris semblables à ceux du bœuf ou de l'âne, ou émettre un mugissement de bête sauvage. Mais en réalité, la main ayant été greffée sur le corps, la bouche a tout loisir de servir la parole. Les mains apparaissent donc bien comme la particularité de la nature douée de raison et de parole : grâce à elles, l'esprit du Créateur nous donne toutes facilités pour parler. »

Grégoire de Nysse qui hérite de toute l'anthropologie grecque reprend donc l'idée d'un lien essentiel entre la verticalité de l'homme et la possession des mains, cependant pour lui également ce n'est pas une simple considération physiologique et il s'agit avant tout de montrer que les mains humaines sont liées à la liberté fondamentale de l'homme. La liberté est la véritable définition de l'homme, elle est ce qui fait qu'il est incommensurable avec les autres êtres de la nature. L'homme n'est donc pas seulement le plus doué des animaux, puisque par ses mains il possède une autre essence que celle des animaux ; il ne fait plus nombre avec eux. C'est pourquoi les mains sont au service du langage. Comme le texte le précise bien, il ne s'agit pas seulement de la question de l'écriture, même si cette possibilité de l'écriture est très importante pour l'accomplissement de la raison. Plus profondément, Grégoire de Nysse veut montrer que les mains sont la condition de la parole : sans les mains, pas de parole ou raison, donc pas de *logos*. Le texte établit tout un système d'équivalences :

Ne pas avoir de mains = ne pas avoir de verticalité

Posséder la verticalité = avoir des mains et dire le monde par la parole.

Autrement dit, les mains ne sont pas données à l'homme pour remplir une simple fonction naturelle, mais bien plutôt pour assurer la tâche spirituelle de l'homme qui est le commandement de l'univers. Cette domination ne doit pas être comprise comme le règne de l'arbitraire de l'homme, mais est comprise par la Bible comme une responsabilité. (Sur l'origine biblique de cette liberté comme responsabilité vis-à-vis de la nature, voir le livre de Catherine Chalier, *L'Alliance avec la nature*, Cerf.). L'homme par sa double nature est destiné à une tâche cosmique : il est le lieu où se mélangent le sensible et l'intelligible, et en cela le corps peut devenir le reflet spirituel de l'âme. L'homme se trouve dans cette situation unique de pouvoir participer à ce qui est divin dans la nature et à ce qui est terrestre et de ce point de vue il est à la fois un témoin neutre et un dominateur du monde. Ainsi Grégoire de Nysse lui aussi défend la thèse que l'âme et le corps sont inséparables que ce soit dans le mal ou dans le bien, dans le vol ou dans le fait de secourir le prochain. On peut donc dire que le corps n'est absolument rien d'extérieur à l'âme, et en conséquence ce n'est pas seulement le corps qui doit adhérer à l'âme, mais l'âme doit également adhérer à son corps qui est connaturel et propre. L'homme est une tâche d'union du monde spirituel et du monde matériel, et cette tâche d'union l'homme doit l'accomplir doublement à la fois en lui et dans le monde. Il est tout à fait significatif que la main participe aussi bien à l'union en soi qu'à l'union dans le monde et elle est en cela l'expression de ce qu'il y a de plus essentiel en l'homme.

d. Saint Augustin : l'humilité des mains.

Le corps, et donc aussi les passions, ne sont pas un mal, puisqu'il s'agit du lieu où l'homme doit accomplir sa nature. Saint Augustin insiste sur cette humanité des mains, en insistant particulièrement sur l'humilité des mains : la main humaine ne doit pas être comprise comme une main toute puissante et autarcique. Il y a là d'abord un thème théologique : être homme, c'est lever ses mains vers Dieu qui lui-même a levé ses mains et s'est offert. Mais il s'agit aussi pour nous d'un thème plus généralement anthropologique : les mains écoutent, reçoivent, demandent. En cela la main véritablement humaine est celle qui sait accueillir : être homme, c'est savoir tendre la main non seulement pour donner mais également pour recevoir. Il y a aussi beaucoup d'orgueil à ne rien vouloir recevoir, à ne vouloir que donner, car c'est une façon de dire non à la nature interpersonnelle de l'existence humaine. Toute la méditation augustinienne sur la main est donc liée à cette idée que l'individu n'est pas seulement ce qu'il se donne dans sa solitude, mais qu'il ne peut être lui-même qu'en recevant des autres et du monde. Ne sommes nous pas d'abord tout ce que nous avons reçu ? Et à vouloir nier cette héritage pour s'imaginer le pur créateur de soi-même ne perdons nous pas notre humanité ?

Saint Augustin expose cette humilité des mains notamment dans ses souhaits concernant la vie monastique : il voulait que la vie monastique ne soit pas un refuge et c'est pourquoi il exhortait les moines à travailler, car ce travail des mains exerce à l'humilité, c'est-à-dire au fondement de toute vraie sagesse pratique selon saint Augustin. Contre les préjugés aristocratiques il écrit dans *Le travail des moines (De opere monachorum)*, XIII, 14 :

> « La véritable honnêteté ne réprouve pas ce que réprouve l'orgueil de ceux qui aiment à passer pour honnêtes, sans se soucier de l'être en réalité. L'apôtre Paul n'aurait donc pas dédaigné d'entreprendre quelque travail des champs, ni de s'appliquer à une occupation d'artisan (…) Quel qu'il soit, celui de ces métiers que les hommes exercent avec intégrité et sans ruse, est bon ».

Même si le but est le repos en Dieu, la voie véritable qui s'offre à l'homme est celle de l'humilité dans laquelle l'homme écoute la vérité du monde. La double injonction de la règle de saint Benoît sera « prie et travaille, ***ora et labora*** ». Or mettre la dignité humaine dans le travail

des mains ne signifie pas pour saint Augustin que l'homme est « créateur » au sens fort du terme que lui donne la pensée chrétienne. Bien au contraire se trouve souligné ce qui sépare radicalement Dieu de tout artisan humain, de tout artiste humain : l'homme n'est pas créateur, car il est dépendant vis-à-vis du monde et de ses éléments ; il ne peut que transformer le monde et cela encore à partir de norme qui ne peuvent pas venir de son seul esprit. (Voir de Jean-Louis Chrétien « Du dieu artiste à l'homme créateur », dans *Corps à corps*, Paris, Minuit, p.98-99). Au livre VIII de son *Commentaire de la genèse* saint Augustin tente de penser le travail de l'homme dans le paradis, et d'une façon générale l'activité de l'homme dans le monde, c'est pourquoi ce texte possède également une profonde signification anthropologique :

> « Le Seigneur a-t-il voulu que le premier homme se livre au travail de la terre ? N'est-il pas peu vraisemblable qu'avant le péché il ait condamné l'homme au travail ? Nous le penserions, si ne voyions certains s'adonner avec tant de plaisir au travail de la terre qu'ils ne l'abandonnent qu'à contrecœur pour d'autres tâches. Quelque charme qu'ait d'ailleurs l'agriculture, elle en avait alors (dans le paradis) de bien plus grands, lorsque ni le sol ni le climat n'opposaient le moindre obstacle. Ce n'était pas par un effort pénible, mais avec une spontanéité joyeuse, que l'homme collaborait par son travail à la création divine, la terre produisant de riantes et exubérantes moissons : occasion de louer plus largement le Créateur, qui avait donné à l'âme placée dans un corps animal l'art et la faculté de travailler, dans la mesure où l'homme le faisait de bon cœur et non dans la mesure où les besoins du corps l'y contraignaient malgré lui.
>
> Est-il plus grand et admirable spectacle ? Et où la raison humaine peut-elle mieux dialoguer en quelque sorte avec la nature ? L'homme après avoir semé, planté les rejetons, transplanté les arbustes, greffé les boutures, interroge en quelque sorte la force vitale de chaque racine et de chaque germe, ce qu'elle peut ou ne peut pas, évalue ce que peut la puissance intérieure et invisible des nombres qui travaillent au-dedans, ce que peuvent les soins qu'on lui donne du dehors. (…)
>
> En quoi donc nous écarterons-nous de la vérité, si nous croyons que l'homme a été placé dans le paradis pour en cultiver le sol, non au prix d'un labeur servile, mais par l'effet d'un honnête plaisir de l'esprit ? Qu'y a-t-il en effet de plus innocent que cette occupation pour l'homme de loisir et de plus fertile en nobles pensées pour des sages ? (…)
>
> Voilà pourquoi l'Ecriture, recourant à la même expression, dit que l'homme travaille la terre, qui était déjà terre, pour la rendre belle et féconde, et que Dieu travaille l'homme, qui était déjà homme, pour le rendre pieux et sage. »

Même si on considère ici le paradis comme une pure fiction de l'esprit, il n'en demeure pas moins que cette fiction possède une signification anthropologique car elle montre qu'en lui-même le travail n'est pas lié au péché, qu'il pas en lui-même une condamnation. L'agriculture non seulement est une responsabilité de l'homme de faire fructifier la terre, mais elle est aussi pour saint Augustin ce qui élève l'homme. C'est pourquoi saint Augustin cherche à montré que dans le paradis le travail était libre, qu'il était une mise en œuvre de la volonté, et non la soumission à un labeur pénible. En outre ce travail n'était pas dépendant du besoin et la nature était d'une fidélité sans limite. Enfin, le travail manifestait l'accord de l'homme avec le monde : le corps humain était ce par quoi l'homme exerçait sa raison dans le monde. La main humaine était alors totalement en accord avec sa mission dans le monde qui est de transformer et de protéger la terre.

La force du texte de saint Augustin est de nous montrer que dans sa vraie nature, c'est-à-dire tel qu'il devrait être et non tel qu'il est aujourd'hui, le travail est un **dialogue** avec la nature, une façon de répondre à l'appel de sa beauté : l'homme interroge les choses en les transformant dans la mesure où son activité répond et accompagne l'activité de la nature. Dès lors le travail des mains est par essence humble car au lieu d'imposer des normes extérieures à la nature il s'agit de

l'écouter de la comprendre. Saint Augustin en défendant l'idée que l'activité extérieure de l'homme doit écouter l'activité intérieure de la nature n'est pas loin de certaines thèses de l'écologie contemporaine. Il y a des processus « naturels », ce que saint Augustin nomme ici une action naturelle, et l'action volontaire de l'homme qui fait de nous des êtres libres capables d'apprendre et de consentir doit respecter ces processus naturels. Cette double action naturelle et volontaire s'exerce à la fois dans le corps et dans l'âme : l'homme en tant que corps porte en lui les processus naturels (naître, croître, vieillir) et des actions volontaires (pourvoir à sa nourriture, à sa conservation). L'homme en tant qu'âme conjugue également une opération naturelle (vivre, sentir) et une opération volontaire (apprendre, consentir). Ainsi au travail de la nature correspond un travail sur soi par la transformation de son corps et de son âme, par la médecine et la discipline, et il est impossible de séparer ces deux activités ; par la main l'homme transforme et se transforme.

Le thème théologique selon lequel l'homme est l'instrument de Dieu n'est pas pour nous sans signification philosophique car il suggère que dans son travail l'homme n'est pas autocrate et que le but du travail n'est pas simplement le bien-être mais plus fondamentalement la responsabilité à l'égard de la terre et l'accomplissement de la raison humaine. L'homme est une existence manuelle au sens où dans son corps comme dans son âme il doit accorder son opération volontaire aux processus naturels. Par exemple il est vain de lutter contre le vieillissement mais il est important de l'assumer. Dans un autre ordre, il est nécessaire d'apprendre à sentir, à comprendre de l'intérieur, pour bien agir. En décrivant le travail comme n'étant pas dans le paradis un effort pénible mais ce qui s'effectue dans une spontanéité joyeuse, saint Augustin ne cherche pas à nier le caractère aliénant, comme disait Marx, de bien des formes réelles du travail, cependant il veut mettre en évidence que le travail devrait être l'acte de parfaire le monde. Il est donc philosophiquement important de distinguer le travail lui-même qui est un bien pour l'homme, pour l'accomplissement de son essence dans son corps et dans son âme, et les conditions réelles du travail qui font qu'il peut être un lieu où l'homme perd son être, même s'il y a là bien des degrés. Quelle que soit la valorisation du travail, l'esclavage sous toutes ses formes demeure un mal absolu. Encore une fois, la main humaine peut tout aussi bien parfaire le monde que le détruire, et cette ambivalence de la main est inséparable de son essence. Il n'en demeure pas moins que les mains sont données à l'homme pour qu'il puisse répondre du monde par son travail ; pour l'homme le monde n'est pas un simple objet de spectacle, mais le titre d'une tâche, ce qui doit est le lieu de son action libre. Les mains sont une tâche de transformation, mais il est philosophiquement et historiquement très important de souligner qu'on est ici très éloigné d'une vision prométhéenne, c'est-à-dire d'un pouvoir humain arraché aux dieux, puisque les travaux, les arts, les opérations des créatures raisonnables supposent d'abord de consentir aux opérations naturelles qui traversent le monde. Saint Augustin ne veut surtout pas opposer les mains jointes de la prière comme écoute de la vérité et les mains actives de l'agriculteur, puisqu'il faut écouter le monde pour le transformer et le transformer pour le comprendre : l'agriculture est un dialogue avec le monde. Le travail des mains est à la fois une offrande du monde à lui-même et à l'homme (et théologiquement une offrande à Dieu).

e. Saint Thomas d'Aquin : la main comme tâche d'unité.

Toutes les analyses précédentes ont montré que la main était plus qu'un instrument d'instrument dans la mesure où elle manifeste la dignité même de l'homme. Saint Thomas va reprendre au treizième siècle cette idée que le corps humain est fait de telle sorte qu'il peut accomplir les plus hautes possibilités de l'être de l'homme qui est de connaître et de travailler. Ainsi dans la *Somme théologique* (première partie, question 93, article a), il développe à nouveau la thèse que la main est libre en tant qu'elle est libérée de la marche pour le travail.

« Les cornes et les griffes qui sont les armes de certains animaux, l'épaisseur du cuir, l'abondance des poils ou des plumes qui les couvrent, attestent l'abondance en eux de l'élément terrestre ; or celle-ci est contraire à l'égalité et à la délicatesse de la complexion humaine, et c'est pourquoi ces choses ne convenaient pas à l'homme. Mais à leur place l'homme possède la raison et ses mains, grâce auxquelles il peut se procurer armes, vêtements et autres choses nécessaires à la vie, et cela selon des modalités infinies. Ainsi la main est-elle appelée, au traité *De l'âme* (Aristote), « l'instrument des instruments ». Cela convenait mieux aussi à une nature douée de raison, infiniment fertile en conceptions, et capable de se procurer des instruments en nombre infini.

La station verticale convenait à l'homme pour quatre raisons. Premièrement, parce que les sens ont été donnés à l'homme non seulement en vue de pourvoir aux nécessités de la vie, comme chez les autres animaux, mais aussi pour lui procurer la connaissance. De ce fait, tandis que les autres animaux ne trouvent leur plaisir dans les réalités sensibles qu'en fonction de la nourriture ou de la sexualité, l'homme seul trouve son plaisir dans la beauté des choses sensibles prise en elle-même. C'est pourquoi, parce que les sens ont leur siège surtout sur la face, les autres animaux ont la face inclinée vers la terre comme pour chercher leur nourriture et pourvoir à leur subsistance ; tandis que l'homme a le visage dressé, et ainsi, grâce aux sens et principalement grâce à la vue qui est le plus subtil et montre davantage les différences des choses, il peut librement connaître de tous côtés les objets des sens, les choses célestes et les choses terrestres, pour recueillir en tout cela la vérité intelligible.

Deuxièmement, pour que les sens internes puissent procéder plus librement à leurs opérations, du fait que le cerveau, dans lequel elles trouvent en quelque sorte leur accomplissement, n'est pas oppressé, mais se trouve élevé au-dessus des autres parties du corps.

Troisièmement, parce que si l'homme avait la position inclinée, il devrait se servir de ses mains comme de pieds de devant, et ainsi la main perdrait son utilité pour l'accomplissement d'ouvrages divers.

Quatrièmement, parce que si l'homme avait la position inclinée et se servait de ses mains comme de pieds de devant, il lui faudrait saisir la nourriture avec la bouche. Alors il aurait une bouche proéminente, des lèvres dures et épaisses, une langue également dure de manière à ne pas être blessée par les choses extérieures, comme on le voit chez les autres animaux, et de telles dispositions empêcheraient tout à fait le langage, ce qui est l'œuvre propre de la raison.

Et pourtant l'homme, doué de la position verticale, reste extrêmement éloigné des plantes. En effet, l'homme tient sa partie supérieure, la tête, tournée vers le haut du monde, et sa partie inférieure vers le bas du monde ; et c'est pourquoi il est disposé au mieux, selon la disposition de l'univers. Au contraire, les plantes ont leur partie supérieure tournée vers la partie inférieure du monde, car les racines correspondent à la bouche, et elles ont la partie inférieure tournée vers le haut. Les bêtes, elles, se trouvent dans une position intermédiaire, car la partie supérieure de l'animal est celle par laquelle il prend la nourriture, et la partie inférieure, celle par laquelle il élimine le surcroît de nourriture »

Ce texte qui reprend de nombreuses analyses déjà vues dit à nouveau avec force que la fin prochaine du corps humain, c'est-à-dire ce pour quoi il est fait, c'est la raison, la parole et l'ensemble des opérations de l'homme. Comme cela est décrit la main libère elle-même la bouche qui devient ainsi libre pour la parole, et c'est ainsi la totalité du corps qui se trouve transformé avec la verticalité. Il faut donc affirmer à nouveau que pour la philosophie médiévale le corps n'est pas du tout un mal et qu'il est même un bien. Saint Thomas reprend ce qu'on appelle l'hylémorphisme aristotélicien en refusant d'identifier l'homme seulement à son âme ou à un

simple composé d'âme et de corps. Notre corps participe à notre présence au monde et à notre bonheur : c'est âme et corps que nous accomplissons notre humanité. En conséquence, dans cette philosophie pour l'âme le corps n'est pas un poids à maîtriser, mais elle est ce sans quoi elle ne peut accomplir son essence. Saint Thomas ajoute dans la *Somme théologique*, première partie, question 84, article 4 : « Le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour l'opération propre à celle-ci, qui est de penser ». L'union de l'âme et du corps est beaucoup plus qu'un simple mélange, et en cela ce n'est pas le corps seul qui manie et ce n'est pas l'âme seule qui fait preuve de volonté. Le corps humain participe donc de plein droit à la dignité de la personne humaine et il reconduit à la potentialité même de la personne dont l'actualité (l'accomplissement) vient de l'âme intellective. La main montre justement que l'homme n'est pas un vivant auquel se surajouterait de façon extérieure une couche d'animalité, puis une couche d'humanité : c'est l'homme en totalité qui sent, qui touche, et non pas l'animalité en l'homme. Autrement dit, encore une fois, l'incarnation n'est pas une prison, mais le lieu d'une connaissance et d'une opération. Dans cette perspective le corps n'est pas d'abord un lieu de présence à soi, mais il est un lieu d'action dans le monde. En effet, le corps devient un lieu d'écoute et de transmission de la sagesse humaine comme de la sagesse divine. Ainsi la main manifeste au plus au point en quoi l'homme dans son existence charnelle doit se faire verbe, parole. Elle est bien la tâche de donner une unité au monde et dans cette tâche également la tâche pour l'homme de correspondre à sa fin propre. Travailler, donner et recevoir sont des actes de l'homme qui sont toujours des actes de la main ; en cela l'homme n'est pas qu'un être de prise, car il peut aussi donner et recevoir.

Conclusion

Il est possible d'en conclure que l'homme, pour reprendre la description de saint Thomas, est entre terre et ciel et qu'il est disposé au mieux selon l'univers, mais ne possède vraiment des mains que celui qui sait justement répondre du monde et qui fait autre chose que manipuler les objets. Comme le dira le poète Charles Péguy dans *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, l'âme et le corps sont comme deux mains jointes pour la vie libre, ou deux poignets liés pour la captivité. En cela les mains ne nous sont pas données pour les préserver, mais pour nous en servir et c'est pourquoi toute existence authentique est, comme dit Heidegger, *Handwerk*, une œuvre des mains. L'homme n'agit vraiment que quand il cesse de se préoccuper de lui-même dans la connaissance et l'amour. Il faut en conclure que la philosophie médiévale nous donne à comprendre que la main est bien autre chose qu'un simple acte de possession : elle est bien plus fondamentalement une lâcher prise, un oubli de soi dans le travail qui ne consiste pas à fuir ou à faire l'autruche, mais qui est une façon d'être tout entier à sa tâche d'homme. On juge un homme à ses œuvres, ce qui signifie que la perfection des mains ne se trouve pas en elles, dans les doigts etc. comme le soutenait Galien, mais bien plutôt dans l'ouvrage qu'elles génèrent.

Cette réflexion sur le corps est aussi une réflexion sur la chair (*caro*), le mot chair désignant alors la faiblesse et la fragilité du corps humain : la chair est le corps en tant que sensible et mortel. Comme l'explique Rémi Brague dans son livre *Au moyen du Moyen Âge* (édition La transparence), le corps fait de nous un individu singulier, mais la chair est au-delà de l'individuation : elle nous lie à ce que nous ne sommes pas mais qui devient ce que nous sommes ou nous aide à le devenir. Par exemple la chair est faite de la nourriture que nous empruntons à la nature, elle nous lie aussi à nos parents, à nos frères et à nos sœurs, à nos enfants. Il y a un tissu charnel de la parenté et là encore la chair n'est pas mauvaise en elle-même. En fait c'est toujours l'âme qui entraine la chair vers le mal, mais la chair elle-même n'est pas mauvaise et porte en elle l'historicité de l'homme : l'individu est une histoire, l'histoire de ses relations avec le monde et avec les autres, et c'est pourquoi par exemple l'amour humain doit mûrir, il est ce qui demande toujours du temps, de la patience. L'existence charnelle de l'homme signifie donc d'une façon très vaste que l'homme ne décide jamais en dehors du temps de ce qu'il sera, mais est toujours un être

en devenir, en chemin. En outre il doit toujours maintenir ce qu'il a voulu et peut toujours à chaque instant s'oublier lui-même.

Cette nature charnelle de l'homme est présupposée par la théorie de la connaissance de la philosophie médiévale : toute connaissance doit partir de la connaissance sensible, même quand il s'agit de saisir l'immatériel. Voir saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, I, 12, 9. L'homme a donc besoin d'un corps non seulement pour saisir le monde matériel, mais également pour atteindre des réalités supérieures et spirituelles. L'effort propre de l'homme est de partir du sensible pour accéder aux réalités supérieures, et c'est pourquoi la connaissance est fondamentalement une perception sensible avec un privilège du toucher. Déjà Aristote disait que la connaissance est la rencontre d'un connaissant (le sujet) et d'un connu (l'objet) et que les deux atteignent leur perfection dans cette rencontre : le connaissant se connaît dans l'acte de connaître quelque chose d'autre que lui. Le toucher montre particulièrement cela : nous percevons l'objet résistant que nous touchons et en même temps nous percevons ce qui nous fait toucher, c'est-à-dire la chair. Le toucher donne donc à voir l'essence de toute perception parce que nous nous touchons en touchant, ce qui n'est pas vrai de la vue, de l'odorat et de l'ouïe. Même si on est encore loin du sujet réflexif s'assurant de lui avant toute perception de la métaphysique moderne de la subjectivité, certaines thèses de la phénoménologie de Husserl reprendront ce privilège du toucher.

Le simple rappel de ce privilège du toucher permet de souligner une dernière fois combien la main atteste que nous sommes des êtres faits de chair et de sang et non de purs esprits et qu'en cela nous ne sommes nous-mêmes qu'en nous exposant au monde, qu'en touchant et en agissant. La philosophie grecque comme la philosophie médiévale, bien que de façon différente, nous ont permis de contester la compréhension moderne de la main : elle n'est pas une volonté infinie de prendre contrôle de soi et du monde, mais elle est une volonté finie de comprendre le monde et d'agir en lui. Entre la définition prométhéenne de la main guidée par l'idéal de toute puissance et la définition de la main par l'humilité du travail il y a une opposition radicale et il est nécessaire de prendre conscience de cette opposition pour commencer à entrer dans la question philosophique de la main en tant qu'elle engage la compréhension même de notre humanité.